

UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea

PROGRAMA DE DOCTORADO

ESTUDIOS INTERDISCIPLINARES DE GÉNERO



TESIS DOCTORAL

LA CRÍTICA DEL DOMINIO Y DE LA RAZÓN EN VAL  
PLUMWOOD, Y EL FEMINISMO ECOLÓGICO CRÍTICO

CÍNTIA APARECIDA DE GODOY

Directora: Dra. Josefina Cuesta Bustillo

Septiembre, 2013.

## AGRADECIMENTOS

Agradezco, antes de más nada, a la Fuente Superior que me guía y ha guiado desde siempre.

Agradezco a mis amados padre y a mi madre, donde quiere que estén, que son los responsables por esta mi existencia, que me han enseñado a mantener siempre la dignidad y una sonrisa en los labios, pase lo que pase, y de los que soy su continuidad.

Agradezco a mis hermanos y hermana de sangre, que me han enseñado exactamente lo que no hacer en esta vida.

Agradezco, amorosamente, a las hermanas y hermanos de alma, que me acompañan, me nutren y me componen, sobre todo a mis iluminados/as compañeros/as de jornada: Rona Campos Ribeiro, amiga de infancia que me ha introducido en el mundo de las ecoaldeas y me ha recibido en la Comunidad de Findhorn; Giancarlo de Aguiar, mi amigo querido, por nuestras largas charlas filosóficas, por su paciencia y soporte amoroso; a Mara Masieiro, Ana Paula Senhorães, Christiane Rozo...

Agradezco a los amigos que conocí y reconocí en Portugal, que me han recibido tan generosamente y cuyas aportaciones fueron esenciales para la elaboración de esta Tesis, sobre todo a Doctora Maria Luísa Ribeiro, a quién dedico profundo amor, admiración y respeto, a la Dra. Cristina Becker y al Dr. Viriato Soromenho-Marques, además de las/os alumnos del curso de Filosofía que me han iluminado con su alegría, charlas super interesantes y amistad.

Por fin, agradezco a las queridas profesoras de Salamanca, que me han apoyado y estado presente durante todo este proceso de 5 años, entre trabajos de grado, clases, tesina, charlas, conferencias y ahora, Tesis, la Dra. M<sup>a</sup> Esther Martínez Quintero con sus constantes palabras de animo y amistad y a la Dra. Josefina Cuesta Bustillo, sin la cual este trabajo jamás habría sido concluido: a vos mi más profunda gratitud y amor.

## ÍNDICE

Abreviaturas.....	5
Introducción.....	6
Objetivos y estructura de la Tesis.....	9
Metodología.....	13
En torno al Ecofeminismo.....	14
Ecofeminismos.....	18
<b>PRIMERA PARTE - VAL PLUMWOOD: FEMINISTA ECOLÓGICA CRÍTICA. 28</b>	
<b>CAPÍTULO I - VAL PLUMWOOD.....</b>	<b>30</b>
Biografía y trayectoria intelectual de Val Plumwood.....	31
<b>CAPÍTULO II - LA TESIS DEL DOMINIO DE VAL PLUMWOOD.....</b>	<b>43</b>
2.1. La Tesis del Dominio de Val Plumwood.....	44
2.2. Las profundas raíces del dualismo humano/naturaleza.....	60
2.3. La estructura lógica del dualismo.....	62
2.3.1. Segundo Plano (o negación).....	63
2.3.2. Exclusión Radical (híper separación).....	64
2.3.3. Incorporación o definición relacional.....	66
2.3.4. Instrumentalización (objetivación).....	67
2.3.5. Homogeneización y estereotipos.....	68
2.4. Implicaciones de los dualismos.....	71
<b>CAPÍTULO III - RACIONALISMO Y LA AMBIGÜEDAD DE LA CIENCIA.....</b>	<b>77</b>
3.1. La Crisis Ecológica de la Razón.....	78
3.2. Crítica del Racionalismo.....	92
3.2. La Ambigüedad de la Ciencia.....	102
3.3. Antropocentrismo y antropomorfismo.....	110
3.4. La ética de la mercantilización de la naturaleza.....	122
Conclusión de la Primera Parte.....	130
<b>SEGUNDA PARTE- HACIA UNA ÉTICA DIALÓGICA ENTRE ESPECIES..... 131</b>	
<b>CAPÍTULO IV- ALTERNATIVAS AL ANTROPOCENTRISMO Y AL</b>	
<b>    RACIONALISMO.....</b>	<b>134</b>
4.1. Arne Naess y la Ecología Profunda.....	135
4.1.2. Mutualidad y el yo ecológico.....	156
4.1.3. La indistinguibilidad.....	160
4.1.4. El ser expandido.....	161
4.1.5. El ser transcendido o transpersonal.....	163
4.1.6. El ser ecológico y la virtud.....	164
<b>CAPITULO V - OTRAS ALTERNATIVAS.....</b>	<b>169</b>
5.1. La ética dialógica entre especies.....	170
5.2. El holismo.....	181
5.3. El panteísmo.....	186
5.4. La teoría del proceso o el panpsiquismo.....	189
5.5. Extensionismo moral y derechos.....	192
5.6. Criterios intencionales de la mente.....	198
Conclusión de la Segunda Parte.....	203

## **TERCERA PARTE - LOS PRINCIPALES MOVIMIENTOS DE TRANSICIÓN**

<b>PARADIGMÁTICA .....</b>	<b>207</b>
CAPÍTULO V - Construyendo el nuevo paradigma.....	210
5.1. Los Principales Movimientos de Alcance Global.....	211
5.2. El Biorregionalismo y las Ecoaldeas/ comunidades.....	217
5.3. La Red Global de Ecoaldeas – Ecovillage Network.....	222
5.4. Educación Gaia .....	235
5.4.1. Visión del Mundo.....	242
5.4.2. La Dimensión Social .....	246
5.4.3. La dimensión económica.....	248
5.4.5. La dimensión ecológica.....	249
5.5. Transition Towns .....	252
5.6. La Permacultura .....	260
Conclusión de la tercera parte.....	269
 <b>CONCLUSIONES .....</b>	 <b>272</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA Y FUENTES .....</b>	 <b>283</b>
Bibliografía General.....	283
Obras de Val Plumwood .....	302
Obras de Vandana Shiva.....	304
Feminismos Ecológicos .....	305
Filosofía y Ética Ambiental .....	310
Ecología Profunda.....	317
Recomendado por el Gaia Education y el Global Ecovillage NetWork.....	320
Referencias Digitales y artículos no científicos.....	335
 <b>ANEXOS.....</b>	 <b>337</b>
ANEXO 1 - Las comunidades .....	338
ANEXO 2 - Nombramiento de las Naciones Unidas.....	363
ANEXO 3 - Tabla de las principales ecoaldeas en el mundo.....	366
ANEXO 4 - Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas (UN/DPI)...	378
ANEXO 5 - Tabla de los principales movimientos de transición en el mundo.....	380

**Abreviaturas**

AN – Arne Naess

ANU- Universidad Nacional de Australia (Australian National University)

UNE – Universidad de Nueva Inglaterra

CASA – Consejo de los Asentamientos Sostenibles de las Américas

ECR – Ecological Crises of Reason

EP – Ecología Profunda

FF – Findhorn Foundation

FMN – Feminism and the Mastery of Nature

GE – Gaia Education

GEN – Global Ecovillage Network

IBC – Instituto Biorregional do Cerrado

VP – Val Plumwood

VS – Vandana Shiva

TT – Transition Town

## Introducción

Frente a los retos que nos proponemos, tras la devastación ambiental y el poco éxito en la erradicación de los muchos tipos de dominación, violencia y miseria, resulta de gran importancia la realización de investigaciones sobre estos temas, por tratarse de asuntos de extrema relevancia en este momento de cambio paradigmático hacia un desarrollo sostenible integral y en el contexto de la globalización.

Hechos como la Carta de la Tierra<sup>1</sup>, los Objetivos del Milenio (ODM) de la ONU<sup>2</sup>, que nos propone retos como la erradicación de la violencia de género y del hambre en el mundo hasta 2015, la Década de la Educación para el Desarrollo Sostenible (EDS)<sup>3</sup>, 2005-2014, la promulgación de códigos jurídicos que atribuyen derechos a entes no humanos en algunas partes de mundo en desarrollo, como el reciente de “Los Derechos de Pachamama” de Evo Morales, y todavía más, el visible fracaso en lograr tales propósitos, nos exigen afrontar de forma inexorable la gran encrucijada que es cuestionar *cómo confrontarnos* con los actuales problemas ecológicos globales.

Una de las consecuencias directas de estos avances en la perspectiva ecológica y de la investigación del feminismo ecológico crítico es la deconstrucción de las narrativas históricas y sociales que tenemos, para reconstruirlas a partir de otro punto de vista verdaderamente imparcial y que cuenta la Historia no sólo desde el punto de vista del vencedor o dominador humano, sino que considera todas las partes implicadas en nuestro mundo. Otra importantísima consecuencia es la atribución de derechos en la Naturaleza a los entes no humanos –no sólo animales, sino también ríos, lagunas, la propia tierra y el planeta– hecho que tímidamente ya se ha iniciado en algunas partes, pero que, todavía, no ha podido lograr su objetivo. No se sabe exactamente si se trata de poca voluntad política o jurídica, de

---

<sup>1</sup> La Carta de la Tierra es una declaración de principios éticos fundamentales y una guía práctica de significado duradero, ampliamente compartida por todos los pueblos. Se pretende que esa carta sea utilizada como un Código Universal de conducta para guiar las naciones y pueblos hacia el desarrollo sostenible. <http://www.earthcharterinaction.org/contenido/pages/La-Carta-de-la-Tierra.html>. en 08/10/2012. Para ver la Carta de la Tierra en Castellano, consultar la misma página web.

<sup>2</sup> Se trata de ocho propósitos de desarrollo humano que los 189 países miembros de la ONU acordaron lograr hasta el 2015: 1) Erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) Lograr la enseñanza primaria global; 3) Promover la igualdad entre géneros y la autonomía de la mujer; 4) Reducir la mortalidad infantil; 5) Mejorar la salud materna; 6) Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; 7) Garantizar el sustento del medio ambiente; 8) Fomentar una asociación mundial para el desarrollo. <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>, en 05/12/2012.

<sup>3</sup> Promovida por las Naciones Unidas en el 2005 con la intención de asumir un compromiso global en el que toda la educación, tanto formal como informal, considere la situación global, intentando proporcionar una percepción correcta de los problemas y de fomentar actitudes y comportamientos favorables para el logro de un desarrollo sostenible. <http://www.unesco.org/new/es/our-priorities/sustainable-development/>, en 05/12/2012.

falta de amparo académico, o de la resistencia de las poblaciones a asumir su responsabilidad<sup>4</sup> en la vida diaria. La falta de resultados, conduce a la humanidad a darse cuenta de la necesidad imperiosa de, cada día más, involucrarse en discutir, estudiar, investigar y, aún más, practicar en la vida cotidiana los valores que queremos ver en el mundo.

Estudios interdisciplinarios como este, tienen, más que nada, la finalidad de reforzar las señales de alerta sobre la necesidad planetaria de pensar y vivir una nueva ética, una nueva consciencia y una nueva cultura, lo cual solo se logra con la educación. Frente a los retos que nos proponemos, tras la devastación ambiental y el poco éxito en la erradicación de los muchos tipos de dominación, violencia y miseria, considero una necesidad la realización de estudios transversales, en los que se cruzan algunas de las corrientes emergentes en la investigación, como la ecología y el feminismo, ambas líneas abordan asuntos de extrema importancia en este momento de cambio paradigmático hacia un desarrollo sostenible integral.

Los espacios académicos, las instituciones –políticas, jurídicas, económicas– tienen que rendirse a la necesidad imperiosa de adoptar y mantener actitudes comprometidas con el mantenimiento de la vida en el Planeta, más allá de promulgar más leyes, de escribir más libros y artículos, de desarrollar nuevas tecnologías o de intentar controlar el espacio sideral. Mientras no seamos capaces de mantener y respetar lo más básico y esencial que es la VIDA, pura y simplemente, jamás lograremos algún tipo de dignidad, pues cuando una niña es vendida en un país cualquiera<sup>5</sup>, o cuando una madre tiene que huir de su hogar con sus hijos tras ser violada, su marido asesinado y sus pertenencias usurpadas<sup>6</sup>, ¡toda la humanidad padece! ¡Toda la Creación es deshonrada! Y el hecho de que seamos “humanos racionales” se convierte en nada más que palabras abstractas y sin sentido.

A las condiciones internacionales y exteriores de todo tipo, se unen las motivaciones personales en la elección del tema y de este género de investigación. Importa

---

<sup>4</sup> Término considerado en el sentido empleado por la lengua sajona “response ability”, que es la habilidad de respuesta.

<sup>5</sup> Tuve la oportunidad de realizar un trabajo y dar unas clases sobre la trata internacional de seres humanos para una de las disciplinas del programa de doctorado en España. Entrar en contacto con esa realidad fue muy chocante, pues tenía delante una invisible y dura realidad, a la cual no se tiene el menor acceso y/o información. La red internacional del tráfico y trata de personas es la tercera mayor fuente de riqueza ilegal del mundo, quedando por detrás solamente del tráfico de drogas y de armas, en esta misma orden. Se produce un movimiento de millones de dólares y se estima que más 800.000 mil personas, por año, son traficadas y vendidas para la esclavitud sexual, entre ellas mujeres, niñas y niños. Una niña/o asiática, africana o sur-americana, de cerca de 4 años, puede llegar a costar cerca de 40 U\$ americanos. Ver la amplia documentación de la OIT sobre el trabajo infantil y el trabajo esclavo.

<sup>6</sup> En lo que respecta a la feminización de la pobreza y a la violencia contra las mujeres, estudios realizados por la ONU y otras organizaciones internacionales demuestran que la violación sigue siendo utilizada como arma de guerra más del 90% de las personas que viven en los campos de refugiados son mujeres, niñas y niños.

también ubicar mi *primera gran motivación* hacia el feminismo y el activismo. Desde siempre, me preguntaba ¿Cómo se le ocurría a una persona creerse mejor que otra, cualquiera que fuera el motivo? ¿Cómo y por qué un hombre se creía –y se hacía valer– más que una mujer? Y todavía más y peor aún ¿Cómo podría disponer de la vida de ella, de su cuerpo, de su tiempo, y de sus talentos?<sup>7</sup>

Para la realización de este trabajo, tuve que afrontar dos grandes desafíos que eran, uno, el leer y hablar de filosofía, pues no soy filósofa y el segundo – y peor, considero yo – era leer una obra filosófica de la complejidad de la de Val Plumwood ¡en inglés!... es que ¡yo tampoco hablaba inglés!<sup>8</sup>. Fue entonces cuando decidí irme a la Ecoaldea más antigua y más importante del mundo, en el norte de Escocia – la Ecoaldea Findhorn, de la que hablaré con más detalles más adelante. Allí estuve durante casi 2 años y he traducido casi toda la obra de Plumwood de la que disponía, de forma que uno de mis proyectos futuros es publicarla traducida.

Por todo ello he pretendido elaborar una Tesis que aúne tres puntos que identifico como muy importantes para hacer frente a mi aspiración de colaborar con la creación de un mundo mejor y más justo. Pretendo, en efecto, mostrar que la forma de vida corriente es tan solo un “modo *más* de vida” y no el único<sup>9</sup>, pues hay otras opciones, algunas de las cuales pretendo presentar.

Para lograrlo, hemos abordado algunos interrogantes que jalonan toda la tesis: 1) hacer un análisis/levantamiento de la historia y origen de la dominación de nuestra cultura. Dominación esta que puso en segundo plano los entes y seres de la naturaleza considerados como indignos de valoración moral y ética, y el inmenso abismo cultural creado por nuestra forma de cultura racional, mejor dicho, analizar la forma de cómo esta racionalidad fue construida, apropiada y distorsionada por el *poder sobre*, favoreciendo el enriquecimiento sin

---

<sup>7</sup> Es imposible, para mí, hablar de esta investigación sin hablar un poco de mi vida. Para que se pueda entender mi motivación, os comento que crecí en un ambiente familiar esencialmente patriarcal y discriminatorio, con todo lo que ello implica. Un padre y una madre extremadamente machistas/sexistas que me educaron de forma radicalmente discriminatoria y distinta en relación con mis dos hermanos hombres. Además, dentro de este contexto de exclusiones, veía el tratamiento que muchas personas recibían, generalmente prestando servicios. En Brasil hay una cultura muy fuerte de tener *servientes*, y observaba la cantidad de horas que trabajaban y la forma en que eran tratados.

<sup>8</sup> Bueno, es que tampoco sabía el castellano y lo he aprendido en el curso del Doctorado, que he empezado en el curso 2008-2009....

<sup>9</sup> Mostrando a las personas que el modo de vida corriente que tenemos en las ciudades –en que nos asignan un rol y desde pequeños nos estimulan a ser “vencedoras/es”, es decir, ganar bastante dinero,; consumir ilimitadamente, y prostituirse ante el sistema, aceptando trabajos con sueldos que permitan pagar las mayores adquisiciones posibles, sin cuestionar o preocuparse de la ética de las empresas o de si se está esclavizando a niños y niñas en el otro lado del mundo, o si nos gusta o no el trabajo.



causa, la apropiación y la injusticia; 2) comprobar si hubo o no (y se está por ver) discusiones, estudios, teorías, posibilidades de salida de esta alarmante crisis social de la que somos espectadoras/es, causantes y víctimas conniventes. Una vez diagnosticado esto, investigar los porqués de los alarmantes avances de la devastación ambiental y de las desigualdades sociales, para poder llegar al tercero punto que es 3) presentar los principales movimientos sociales, de alcance global, que están organizándose de para ser y hacer la diferencia que queremos ver en el mundo –parafraseando a Gandhi– tratando de crear, de esta manera, formas de empoderamiento<sup>10</sup> con los demás seres de la naturaleza.

Estando esta investigación dentro del marco de la Justicia y de la Política Ambiental, es, también mi intención/motivación que los temas aquí abordados sean cada vez más discutidos y desarrollados para los ámbitos académicos jurídicos, de políticas públicas y ambientales, teniendo en cuenta que los temas referentes al origen de la dominación y a las construcciones del poder, como base para la injusticia. Tal motivación es porque ya no se puede hablar de justicia sin desanudar el torbellino de la injusticia sistematizada y arraigada en nuestro sistema, y aún más en una de las instituciones más jerarquizadas y patriarcales como lo es el sistema judicial o el sistema político. Los estudiantes de derecho, y también sus gestores, son sistemáticamente programados para impartir justicia con la aplicación estricta de la ley, lo que crea una extrema vinculación y deshumanización, una vez que sus administradores son demasiado técnicos y en la mayoría de los casos insensibles a las injusticias pues, como en casi todas las áreas, no tienen muchos conocimientos y/o sensibilidad sobre nuestra formación cultural.

### **Objetivos y estructura de la Tesis**

Esta Tesis, se apoya en gran parte en los hechos, estudios, avances y retrocesos de las ciencias ambientales –considerando aquí el medio ambiente natural y social- desde el siglo pasado, y teniendo en cuenta de que pertenezco a un Programa de Doctorado Interdisciplinar, pretendo que tenga, también, un carácter interdisciplinario, para desarrollar los tres puntos arriba descritos en tres partes, recurriendo a la gran gama de informaciones que he podido obtener en el trayecto de mi vida académica y apoyándome en algunos estudios de casos.

---

<sup>10</sup> Forma utilizada por diversas vertientes de los movimientos ecológicos y sociales, en que la palabra *poder* pasa a ser utilizada como verbo –*empoderar*–, en el sentido de que modificar el antiguo paradigma de poder realizador de tareas y opresor, para convertirlo en un facilitador del desenvolvimiento de los dones y talentos que están siendo, puntualmente, liderados.

En **la primera** parte pretendo presentar, conocer y dar a conocer la vida y la obra de la feminista ecológica crítica Val Plumwood, conjuntamente con su crítica de la crisis ecológica en el mundo y en la cultura occidental contemporánea, poniendo el acento en:

- analizar y explicar el origen y el funcionamiento del sistema mental de dualismos en el pensamiento occidental, de acuerdo con Val Plumwood, para quién aquel es el responsable de la división del mundo en dos polos, no solo completamente distintos, sino más que separados – *hiperseparados*;
- investigar cómo las varias formas de opresión fundadas en el dualismo interaccionan, y explicar por qué el modelo dualista debería descartarse a fin de eliminar actitudes de opresión y dominio;
- mostrar las principales críticas a la ciencia, aquí consideradas, apoyándome en algunas de las principales teóricas Ecofeministas, sobretodo la propia Val Plumwood y Vandana Shiva, como “una forma de pensamiento monológico y dualístico”;
- y, finalmente, desde un estudio crítico de la crisis planetaria, no solo ecológicamente, sino económica, jurídica y socialmente, sobre todo tras los efectos del capitalismo salvaje globalizado, tratamos de identificar, *dando visibilidad*, a los que *están fuera* de la consideración y valoración Ética, por lo cual son los que más sufren las consecuencias directas del desastre ambiental, entre los cuales están las *mujeres*, los *animales*, los *excluidos de la razón y de la moral: negros, indios, minorías étnicas, desempleados* y una infinitud de etcéteras.

En otras palabras, pretendemos en esta primera parte, ver el *dónde estamos* y el *a lo que vamos*, en cuanto especie y planeta, examinando la historia del dominio de la naturaleza tras buscar las conexiones entre la cultura contemporánea occidental, en su ancestral patrón de comportamiento perpetuado desde el inicio del pensamiento clásico: el patrón del, por un lado, tener, controlar, ganar, acumular, mandar, excluir, menospreciar, esclavizar, y por otro lado todos los “dominados”, que son que los que no tienen condiciones de defenderse por sí mismos, los que no tienen acceso a los medios de educación y política (y con todo lo que ello implica), los que no tienen elección y son subyugados por la fuerza y por el miedo, y, como consecuencia de la presente destrucción ecológica, estableciendo los dos principales desafíos a ser superados en la transición cultural ambiental, que son situar (o re-situarse) los humanos en términos ecológicos, y los no-humanos en términos éticos.

En **la segunda parte**, con una perspectiva genealógica, se aborda:

- indagar las principales teorías feministas, ecofeministas, ecológicas, filosóficas que tienen por objetivo el llamado *cambio de paradigma ecológico*<sup>11</sup>, aportando posibles soluciones para los problemas ecológicos, éticos y morales;
- investigar cuáles eran los principios de los que son considerados los primeros estudios sobre el hombre y la razón y sus impactos en el medio ambiente y su evolución hasta los días actuales, para así;
- diagnosticar, considerando los datos analizados anteriormente, si hubo o no avances tanto en términos de investigación, como en la disminución del impacto y aumento de la consciencia ambiental desde el inicio de las llamada *ciencias ambientales*, en el fin del siglo pasado en el mundo occidentalizado;
- relacionar y explicar las principales críticas y alternativas para concebir, reconocer y respetar la *diferencia*;

Su principal objetivo es presentar y explicar la relación entre las teorías contemporáneas analizadas frente al antiguo paradigma de la dominación, a saber: el ecofeminismo, o feminismo ecológico, otras teorías feministas como el feminismo radical, incluyendo otras teorías verdes consideradas radicales, tales como la Ecología Profunda, frente al antiguo paradigma de la dominación.

En suma, esta parte trata de comprender el por qué, a pesar de todo el desarrollo y avance en la producción de leyes, textos, activismos y tendencias ecofilosóficas, no hemos logrado, siquiera, disminuir el impacto ambiental y las desigualdades e injusticias sociales, para poder presentar por fin, las posibles respuestas para el abandono de las clasificaciones dualistas y, consecuentemente de las tradicionales concepciones occidentales en favor de una ética ecológica basada en la empatía y en el cuidado.

En la **tercera parte**, y volviendo al presente, pretendo:

- indagar la praxis de algunos de los principales movimientos académicos, culturales y sociales, de ámbito global, que están trabajando para el desarrollo del cambio de conciencia y para el cambio de paradigma hacia una vida más sostenible, enunciados en las secciones anteriores y que están, con éxito, aplicando y enseñando a aplicar, en proporciones

---

<sup>11</sup> Fue el Filósofo Thomas Kuhn quien definió el concepto de “paradigma científico” como “un conjunto de logros – conceptos, valores, técnicas, etc. – compartidos por una comunidad científica usados por esta para definir problemas y soluciones legítimos”. KUHN, THOMAS S. *Los segundos pensamientos sobre paradigmas* (1970). Tecnos, 1978; <http://kuhnthomas.blogspot.es>.

globales, nuestra tan sonada y discutida *nueva ética*, como el Gaia Education, el Transition Towns, por mencionar algunos de los más importantes;

- relacionar la práctica y los valores aplicados en estos movimientos con los valores discutidos en las secciones anteriores, para comprobar si, de hecho, la sociedad civil es capaz de organizarse e influenciar a las personas, instituciones y gobiernos para construir una realidad más justa, armónica y sostenible.

En líneas generales, se trata de seguir una lógica que a lo largo de las 3 partes se interrelacionarán para conocer y reconocer los por qué de nuestra cultura tan competitiva, basada en el poder y en el miedo. Una vez comprobado que existe, de hecho, mucho interés y buena voluntad, se intentará evidenciar que no todo está perdido ni es en vano, ya que hay muchas personas involucradas en crear mejores condiciones de vida para todos en la Tierra, apoyándose en todo lo que ya fue y sigue desarrollándose.

## Metodología

En base a los métodos científicos, utilizo aquí el *método de análisis* con el enfoque analítico expositivo, para que se intentará identificar y localizar cada uno de los componentes de lo que aquí llamaremos, utilizando las palabras de Val Plumwood, la *historia del dominio*<sup>12</sup>, estableciendo los conceptos fundamentales, sus causas, sus críticas, consecuencias y posibles soluciones. Además incorporo el *método jurídico*, con el fin teórico de encontrar y sugerir nuevas posibilidades para favorecer la Justicia, sin adentrarme en las cuestiones legales, sino que, más bien, discutiendo temas pertinentes a la Ética y a la Moral dominantes, con el fin de establecer nuevos parámetros para la Justicia y la Política, en las cuestiones de dominación, de género y ambientales. Y para concluir recurro y al método *inductivo/deductivo* estableciendo enunciados universales y observacionales a partir de la experiencia, partiendo del planteamiento del conjunto de problemas que pretendo analizar: *los problemas ambientales tanto naturales como sociales*; que me permitirá presentar posteriormente un proceso de deducción lógica en el que, una vez identificados los problemas y las soluciones a ellos, se desvelará el por qué del poco o casi nulo éxito en lograr extinguirlos. Seguidamente, dentro de un carácter *expositivo analítico*, presentaré los *nuevos* programas de carácter Global que están logrando cierto éxito y que todavía no se han incorporado totalmente al “sistema”, que se presentan con el fin contribuir a la construcción del llamado *nuevo paradigma* y que ya empiezan a institucionalizarse.

Por fin, debo expresar que mi intención en la realización de este Trabajo, ha sido, humildemente, el deber de aspirar al máximo rigor académico, consistiendo básicamente en la máxima autenticidad de los datos manejados, la más clara expresión posible de las ideas aquí expuestas y el mayor cuidado en la parte artesanal del trabajo, tratando, dentro de lo posible, de convertirlo en una lectura fácil y divertida, pues como dice una de las máximas de la sostenibilidad “*¡si no es divertido, no es sostenible!*”. Aunque nos tenemos que este trabajo no ha llegado a ser divertido.

---

<sup>12</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge, 1993.

## En torno al Ecofeminismo

Para la filósofa y teóloga brasileña Ivone Gebara<sup>13</sup>, apostar por el Ecofeminismo es poder crear nuevas realidades sociales, posicionando en el mismo nivel a los hombres, y las mujeres, a la cultura y a la naturaleza como modo de superar racionalismos, esencialismos y para destruir las relaciones hegemónicas de poder.

*A questão da igualdade entre homens e mulheres, a igualdade de gênero, sobretudo em relação aos direitos, tem sido uma longa luta sobretudo encabeçada pelas mulheres de muitas partes do mundo. Verificamos, entretanto, uma forte resistência às mudanças antropológicas e culturais ou, em outros termos, às mudanças em relação a compreensão de nossa própria identidade histórica. Este é um dos desafios que estamos enfrentando já há mais de cem anos se começarmos a contar desde os primeiros esforços feministas mundiais.*

Ivone Gebara<sup>14</sup>

La importancia de los feminismos y, sobre todo –pienso yo-, de la unión de los movimientos de liberación que se remiten a la investigación feminista para criticar el paradigma dominante de las ciencias sociales, filosóficas y exactas/tecnológicas, ciencias estas que se desarrollaron bajo la invisibilidad de las mujeres, cuyas contribuciones están minadas por el prejuicio androcéntrico, con valores, ideas e ideales centrados en el modelo de superioridad masculino.

Para la Dra. Carmen Velayos, el ecofeminismo pretende derrumbar las fronteras establecidas por estos marcos conceptuales opresivos, que son formas de pensamientos jerárquico-valorativos, verticales, que establecen dualismos valorativos, pares disyuntivos, regidos por una lógica de la dominación; una estructura de argumentación que conduce a la justificación de la subordinación<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> GEBARA, IVONE. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, ed. Trotta, Madrid, 2000.

<sup>14</sup> Fuente: <http://latinoamericana.org/2004/textos/portugues/Gebara.htm>, en 15/04/2013.

<sup>15</sup> VELAYOS, CARMEN C. “Sostener la vida, la ética ecofeminista”. En BARRIOS, OLGA. FIGUERUELO, ANGELA. LOPEZ, TERESA. *Feminismo Ecológico – Estudios multidisciplinares de género*, 2007, Centro de Estudios de la Mujer – CEMUSA, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, p. 87-99.

*...existe una contradicción entre las teorías de la ciencia social y la metodología imperantes y los objetivos políticos del movimiento de mujeres. Si queremos que los Estudios de las mujeres lleguen a ser un instrumento para la liberación de las mujeres no podemos utilizar acríticamente la metodología positivista cuantitativa de investigación (...) Los Estudios de las mujeres responden a algo más que al hecho de que ahora se ha descubierto que las mujeres son un “un grupo de estudios específico” o de que un número creciente de estudiosas y estudiantes se interesen por la problemática de las mujeres.*<sup>16</sup>

Gran parte de la invisibilidad de las mujeres y sus contribuciones provienen de la forma cómo las ciencias se han desarrollado. Gran parte del trabajo de la *investigación feminista* –contrariando los insistentes argumentos de que no debemos criticar la historia ni la ciencia clásica con base en nuestros puntos de vista actuales- es *desanudar los nudos* de las ciencias, sobre todo de la filosofía, con el intento de buscar los orígenes del subyugo y dominación de la *otra mitad de la humanidad*, juntamente con todos los excluidos y de la naturaleza. María Mies sugiere un guía de orientaciones metodológicas para la investigación feminista, que debería: a) reemplazar el postulado de la *investigación desprovista de valores*, de la neutralidad y la indiferencia hacia los objetos de estudio, por la *parcialidad consciente*, alcanzada a través de la identificación parcial con los objetos de estudios; b) sustituir la relación vertical entre el investigador/a y los <objetos de estudio>, la *visión desde arriba*, por una *visión desde abajo*; c) sustituir el <conocimiento espectador> contemplativo y no participativo por una *participación activa en las acciones, movimientos y luchas* a favor de la emancipación de la mujer, de forma a que la investigación pase a hacer parte de estas luchas; d) participar en las acciones y luchas sociales y la integración de la investigación en estos procesos, lo que implica que la *modificación del statu quo* se convierta en el punto de partida de la indagación científica. El lema de este enfoque podría ser: <Si quieres conocer algo, deberás cambiarlo.>; e) el proceso de investigación debe convertirse en un proceso de <concientización>, tanto para las llamadas <objetos de la investigación> (las científicas sociales) como para los <objetos de investigación> (las mujeres como grupo de estudio específico); f) la concienciación colectiva de las mujeres a través de una metodología de

---

<sup>16</sup> MIES, MARIA. “Towards a methodology for Feminist Research”. Eng. Bowles y Renate D. Klein (comps.), *Theories of Women’s Studies*, pp. 117-139. Routledge and Kegan Paul, Londres; MIES, MARÍA, SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Eduardo Iriarte y Marta Pérez Sánchez, Icaria, Barcelona, 1997, p.61.

formulación de problemas debe ir acompañada del estudio de su historia individual y social; g) las mujeres no podrán apropiarse de su historia si no empiezan a colectivizar sus experiencias propias. Los estudios de las mujeres deben esforzarse por superar el individualismo, el “carrerismo”, tan extendidos entre los estudiosos, lo que es válido tanto para la mujer individual que realiza una investigación como por lo que respeta a su metodología<sup>17</sup>.

Con relación al origen de los *feminismos ecológicos*, Alicia Puleo, en el libro *Mujeres y Ecología: Historia, Pensamiento, Sociedad*<sup>18</sup>, hace referencia a artículos de Hildergada de Bingen<sup>19</sup>, Elin Wägner<sup>20</sup> y Rachel Carson<sup>21</sup>, además de a una espiritualidad considerada como *ecofeminista* de los pueblos fineses-úgricos que tenían una visión cósmica del mundo. Sin embargo fue Françoise d'Eaubonne<sup>22</sup> quien acuñó el término *ecofeminismo*, utilizándolo por primera vez en su libro “*Le Féminisme ou la Mort*”, en 1974<sup>23</sup>. En este manifiesto se proclamaba un nuevo humanismo en el que la relación entre los sexos se entendía como una cuestión humanista y ecológica, que obligaba a abordar en profundidad la demografía, la lucha de clases y la ecología, frente al poder masculino. Proponía un nuevo humanismo que pueda representar el potencial de las mujeres para encabezar una revolución ecológica que conlleve nuevas relaciones de género entre hombres y mujeres y una relación distinta entre los seres humanos y la naturaleza. El lema central del libro era: «Arrebatarle el planeta al varón de hoy para restituirlo a la humanidad del mañana»<sup>24</sup>. D'Eaubonne fue una de pioneras en encontrar interconexiones entre las diferentes formas de dominación, sobre todo entre las dominaciones de la naturaleza y de las mujeres y, una vez señaladas estas interconexiones, ella esperaba colaborar en el rescate del planeta de los destructivos efectos del “modelo patriarcal”. Su pensamiento define una sociedad en la que las mujeres vivan sin opresión, lo que implica la construcción de una sociedad ecológica, descentralizada, no

<sup>17</sup> MIES, MARÍA. SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, op. cit., p. 61-8.

<sup>18</sup> PULEO, ALICIA. SEGURA, CRISTINA Y CAVANA, M. LUISA. *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Colección Laya nº 25, Asociación Cultural Al Imprime: Gramar A.G., 2005.

<sup>19</sup> 1098-1179, monja benedictina, mística, teóloga, compositora, poetisa que rompió con algunas barreras de la discriminación de género en su tiempo.

<sup>20</sup> 1882-1949, que ya a su tiempo escribía sobre voto y liberación femenina, además de polución y movimiento de la paz.

<sup>21</sup> 1907-1964, autora del gran marco de las ciencias ambientales CARSON, R. *Silent Spring*, Houghton Mifflin Co. Boston, 1962. Última edición en inglés por Houghton Mifflin Harcourt, 2002 Traducción española *Primavera Silenciosa*, Joandomènec Ross, ed. Crítica, 2010.

<sup>22</sup> Françoise d'Eaubonne fue una feminista francesa que introdujo el término Ecofeminismo en 1974. Nació en París en el 12 de marzo de 1920 y murió en el 3 de agosto de 2005. Fuente: [http://www.enotes.com/topic/Fran%C3%A7oise\\_d'Eaubonne](http://www.enotes.com/topic/Fran%C3%A7oise_d'Eaubonne), consultado el 19/09/2011; también en PULEO A. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, op. cit. pp. 33-4, 36-8.

<sup>23</sup> D'EAUBONNE, FRANÇOISE. *Le Féminisme ou la mort*, Paris: P. Horay 1974. Collection Femmes en mouvement.

<sup>24</sup> D'EAUBONNE, FRANÇOISE. *Le Féminisme ou la mort*. Op. cit.



jerárquica y no militarizada, con democracia interna y en la que prevalezca el uso de tecnologías más respetuosas con el medio ambiente<sup>25</sup>.

Casi simultáneamente, la americana feminista y teóloga de la liberación Rosemary Radford Ruether, publicó el libro *New Women, New Earth*<sup>26</sup>, otro importante referente del que se llama hoy de *feminismo crítico y/o ecológico*, que explora las conexiones entre el sexismo, el racismo, el anti-semitismo, la destrucción ambiental y otras formas de dominación. Para Ruether el sometimiento de la mujer es resultado de la construcción de dualismos valorativos y jerárquicos que sopesan negativamente al mundo femenino a favor del mundo masculino, que fueron consagrados en la teología cristiana<sup>27</sup> y en la filosofía clásica griega<sup>28</sup>. Línea de pensamiento en la que se inserta Val Plumwood.

De acuerdo con Alicia Puleo, tanto el feminismo como el ecologismo *son pensamientos y praxis que corresponden a grandes retos del siglo XXI, donde el ecologismo busca proteger lo poco que va quedando del mundo natural y nos muestra la necesidad de alcanzar una calidad de vida, que pueda ser mantenida sin agotar los recursos naturales limitados*; además plantea cambiar nuestra relación predatoria con respecto a la Naturaleza. En cuanto al feminismo actual, que demanda la igualdad efectiva apuntada como *una asignatura pendiente en el trabajo asalariado, en el doméstico, en el acceso a puestos de decisiones, en el reconocimiento del mérito y en muchos otros puntos, entre lo que se apunta la autonomía en relación al propio cuerpo y una corrección de los sesgos androcéntricos de la cultura*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Fuente: Federación de las mujeres progresistas, <http://www.fmujeresprogresistas.org/feminismo7.htm>, consultado en 19/09/2011.

<sup>26</sup> RUETHER, R. RADFORD. *New Women, New Earth*. Seabury, 1975.

<sup>27</sup> Sin embargo, una de las principales y pionera fuente que relaciona la crisis ambiental con el cristianismo medieval y la ideología judaico cristiana, es el emblemático “*The historical roots of our ecological crisis*”, escrito en 1967 por el historiador Lynn White. LYNN, WHITE. *The historical roots of our ecological crisis*”-Science, vol. 155, March, 10, 1967, edición digital [www.uvm.edu/~gflomenh/ENV.../Lynn-White.pdf](http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV.../Lynn-White.pdf). Traducción Española “*Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica*”, en [latinoamericana.org/.../WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf](http://latinoamericana.org/.../WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf).

<sup>28</sup> John Passmore atribuye el inicio de la relación instrumental del hombre con la naturaleza a la filosofía y la cultura griega, sobre todo a Aristóteles que consideraba la perfección teleológica similar a la perfección técnica. PASSMORE, JOHN. *The perfectability of man*”. Liberty Fund, 2000.

<sup>29</sup> Alicia Puleo es doctora en filosofía y directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid. Ha escrito numerosos artículos sobre el feminismo y es la máxima representante del ecofeminismo en España. Fuente: Entrevista a Alicia Puleo: claves del ecofeminismo, publicada en Mujeres en Red, <http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1714>, consultado en 19/09/2011.

## Ecofeminismos

La Doctora Maria Luísa Ribeiro Ferreira, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lisboa comenta que *Na multiplicidade de vozes que integram o ecofeminismo, é possível destacar pontos comuns. De facto, filósofas e políticas estão de acordo em combater um paradigma opressivo que distingue os seres humanos em função da raça, da classe ou do género. A mesma opressão fez-se sentir sobre a Natureza, usada para o proveito próprio e da qual se ignoram os direitos e interesses*<sup>30</sup>.

Como bien ha dicho la Dra. Luísa Ferreira, no se trata sólo de combatir el paradigma de opresión entre los seres humanos, sino entre todos los seres en la Tierra: los humanos, los animales, y la naturaleza.

Pala la Dra. Alicia Puleo la unión entre el feminismo y el ecologismo es indispensable para el siglo XXI pues nos permiten desarrollar una mirada distinta sobre la realidad cotidiana, revalorizando aspectos, prácticas y sujetos que habían sido designados como diferentes e inferiores y que la ecología aporta al feminismo la conciencia de la insostenibilidad de ciertos modos de vida de las sociedades industriales. *En esta nueva visión, la toma de conciencia sobre la infravaloración de las prácticas del cuidado, así como la crítica de los estereotipos patriarcales, que han sido generadas por la teoría y la praxis feminista, pueden construir una aportación de enorme valor para el ecologismo. Al compartir e intercambiar su potencia conceptual y política, feminismo y ecología consiguen iluminar ciertos aspectos de los problemas que cada uno afronta y, de esa manera, ganar en profundidad y eficacia.*<sup>31</sup>

Se suele considerar que existen varias corrientes en el Ecofeminismo<sup>32</sup>, pero yo, concordando con Puleo que observa que procede de distintos contextos vitales y de fuentes de

<sup>30</sup> RIBEIRO FERREIRA, MARIA LUÍSA. "Uma Ética no Feminino", en BECKERT, C. *Ética e Prática*. Centro de Filosofia Universidade de Lisboa, 2012, p. 594.

<sup>31</sup> PULEO, A. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Op. cit., pp 8, 20.

<sup>32</sup> Bibliografía no exhaustiva en castellano: CAVANA, MARÍA LUISA. PULEO, ALICIA. SEGURA, CRISTINA. *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*, ed. Almudayna, Madrid, 2004. PERALES REYES, V. "Práctica artística y ecofeminismo", *Revista Creatividad y sociedad*, nº 15, noviembre 2010. PULEO, ALICIA. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Op. cit, Alicia PULEO (ed), "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en AMORÓS, CELIA. y MIGUEL, A. (ed.), *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, ed. Minerva, Madrid, 2005, pp.121-152. PULEO, ALICIA. "Gender, Nature and Death" en SOTELLO, ELISABETH. ed., *New Women of Spain*, Lit Verlag Münster- Transaction Publishers, Rutgers University, New Brunswick & London, 2005, pp.173-182. PULEO, ALICIA. "Los dualismos opresivos y la educación ambiental", en Isegoría. *Revista de Filosofía Moral y Política* nº32, junio de 2005, pp.201-214. PULEO, ALICIA. " Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de Naturaleza y ser humano", en AMORÓS, CELIA. (ed), *Feminismo y Filosofía*, Síntesis, 2000, Madrid, pp.165-190. PULEO, ALICIA. "Derechos versus contextualismo: Personas, simios y la ética ecofeminista",

inspiración feminista variada, como la anarquista, la radical, socialista, espiritualista, anticolonialista<sup>33</sup>, etc, considero que, en realidad, existen diversos abordajes del ecofeminismo que no son excluyentes, sino que se complementan. En relación a la necesidad de una ampliación de las perspectivas, para considerarlas de modo holístico y diverso, desde mi punto de vista, las diferentes corrientes encontradas responden a especificidades de determinada localización y/o realidad social, por lo que las hace distintas. Karen Warren, una de las ecofilósofas feministas más importantes<sup>34</sup>, en su artículo “Feminism and Ecology: Making Connections”<sup>35</sup>, sistematiza las principales características de las teorías ecofeministas: la existencia de una relación entre la opresión de las mujeres y de la Naturaleza; la indicación de que para entender en profundidad la opresión sexista y de la Naturaleza hay que tener en cuenta su relación; el feminismo en teoría y praxis, debe incluir una perspectiva ecológica; las propuestas de los programas ecológicos deben asumir las reivindicaciones feministas.

Para una mejor comprensión, presentaré una de las divisiones hechas por la Dra. Alicia Puleo<sup>36</sup> que los ha simplificado en tres tipos básicos que engloban características singulares reunidas por líneas filosóficas que tratamos en nuestro estudio: el Ecofeminismo Radical o Clásico, El Ecofeminismo Espiritual y el Ecofeminismo Constructivista.

La primera corriente más emblemática el *Ecofeminismo Radical* o *Clásico*, ha empezado en la década de 70 derivando de algunas corrientes del feminismo radical o cultural y tenían por objetivo recuperar la antigua identificación de mujer y naturaleza, entendiendo que la opresión primera –como origen de todas las demás– es la de género, y defendiendo que se puede establecer una relación entre esta y las demás formas de opresión. Nacido de un feminismo romántico, es una derivación del feminismo de la diferencia que afirma que hombres y mujeres son completamente diferentes, además de destacar las conexiones

---

Revista de Filosofía de la Universidad de La Laguna n° 7 (2000), pp.353-357. PULEO, ALICIA. "Ecofeminismo. La perspectiva de género en la conciencia ecologista", VV.AA, Claves del ecologismo social, Libros en Acción, Editorial de Ecologistas en Acción, Madrid, 2009. SABATÉ MARTÍNEZ, A. “Género, Medio Ambiente y acción política: un debate pendiente en la Geografía actual”, Anales de Geografía de la Universidad Complutense, Vol.20, pp.177-191. SALLEH NIK, A. “Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción”, Ecología Política n°7, Cuadernos de Debate Internacional. Icaria, Barcelona, 1994. SEGURA PALERMO, C. “Mujeres y Medio Ambiente en la Edad Media castellana”, en VV.AA., Oficios y saberes de mujeres, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2002. RIOFRIO BUENO, M. *Feminismo sociocultural en la mujer latina*, El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR), 1988, Chiapas, México. SHIVA, VANDANA. *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, ed. Paidós, Barcelona, 2003.

<sup>33</sup> PULEO ALICIA. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, op. cit. p. 21.

<sup>34</sup> Fui invitada por la Dra. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, del departamento de Filosofía de Universidad de Lisboa a participar del Coloquio Internacional sobre Las Mujeres Filósofas de los Siglos XX y XXI, que se realizará en el próximo invierno (2014), para presentar la vida y obra de Val Plumwood y Karen Warren.

<sup>35</sup> WARREN, K. “Feminism and Ecology: Making Connections”. *Environmental*, 1987.

<sup>36</sup> “Feminismo y ecología – un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo”, 2002. *El Ecologista* n. 31.

históricas, biológicas y sociales entre la naturaleza y las mujeres y defender la idea de que la explotación de ambas es consecuencia del dominio del hombre y del orden patriarcal<sup>37</sup>.

Este primer ecofeminismo invierte el significado del tradicional binomio mujer-naturaleza que era utilizado para afirmar la inferiorización de la mujer, dándole la vuelta. Figuran entre sus premisas: la cultura masculina que está más próxima al poder y al racionalismo es la responsable del deterioro del planeta, de las guerras suicidas, del militarismo y de la depredación del medio; las mujeres, más cercanas de la naturaleza y de lo irracional, son la esperanza para la continuidad de la vida en el planeta; la ética del cuidado, el apego a lo inmediato, la protección de los seres vivos se opondría a la esencia agresiva de la masculinidad; la denuncia de la manipulación del cuerpo de las mujeres y de la liberación sexual androcéntrica, de la que se deriva una actitud crítica sobre la terapia hormonal sustitutoria y la preocupación por la recuperación, por las mujeres, del control del propio cuerpo.

Entre sus críticas a la actual civilización, se destaca: nuestra civilización se caracteriza por un racionalismo exacerbado y esto genera un sistema de dualidades nocivas a la humanidad y al ecosistema; nuestra civilización tiene una visión del mundo antropocéntrica e hiperseparada, es decir, el ser humano es la medida de todas las cosas y no forma parte de los demás ecosistemas; nuestra civilización está provocando la universalización de las culturas y una crisis planetaria sin precedentes.

Una de las representantes más importantes del Ecofeminismo Radical, la teóloga Mary Daly<sup>38</sup> concluye que la única religión que prevalece en todas las partes es el culto al patriarcado y propone una nueva consciencia “ginocéntrica” y “biofílica” frente a la civilización “falocéntrica” y “necrofílica” dominante<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> En este sentido, Sherry Ortner considera que uno de los orígenes del patriarcado puede estar vinculado a la tradicional consideración de la mujer como mediadora entre el ser humano y la naturaleza, que la subordinación de las mujeres se ha originado debido a la realización de tareas y funciones en la naturaleza y que la devaluación de la mujer viene de sus actividades procreativas y como cuidadoras. ORTNER, SHERRY. “¿Es la mujer con respeto al hombre lo que es la naturaleza con respeto a la cultura?”, en Harris, O., Young, K. Antropología y feminismo. Anagrama. Barcelona, 1979, pp. 109-131.

<sup>38</sup> La americana Mary Daly fue una filósofa feminista radical. Sus obras más emblemáticas son *The Church and the second sex*, Nueva York: Harper & Row, 1975; *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon Press, 1973; *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, 1978; *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*. Beacon Press, 1984; *Outercourse: The Bedazzling Voyage, Containing Recollections from My Logbook of a Radical Feminist Philosopher*, HarperSanFrancisco, 1992; *Quintessence... Realizing the Archaic Future: A Radical Elemental Feminist Manifesto*, Beacon Press, 1998; *Amazon Grace: Re-Calling the Courage to Sin Big*. Palgrave Macmillan, 1st ed. Jan. 2006.

<sup>39</sup> En DALY, MARY. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, 1978, mencionado por PULEO, ALICIA, en “Un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo – Feminismo y Ecología”,

En la segunda vertiente denominada *Ecofeminismos Espiritualistas* o *Ecofeminismo del Sur*, sus voces vienen de los países del Sur, sobre todo del Tercer Mundo. Consideran que la divinidad habita en la naturaleza y en la unidad de todas las cosas con la Diosa-Madre-Tierra.

La física nuclear india Vandana Shiva<sup>40</sup> es una de las principales figuras articuladoras de esta corriente, formulando una serie de críticas al sistema dominante de desarrollo técnico al que acusa de “mal desarrollo” por ser una fuente de violencia contra las mujeres y contra la naturaleza. Critica los presupuestos patriarcales de homogeneidad, dominación y centralización, y defiende a los movimientos de resistencia pacífica frente a este *mal desarrollo*. Su ideología trata de mostrar el potencial revolucionario de los movimientos de las mujeres y afirma que ellas producen y reproducen mediante su papel inherente de proporcionar el sustento. Esta visión está en conexión con el principio femenino de la cosmología hindú “Prakriti”<sup>41</sup>, que de acuerdo con los vedas es la materia básica de la que se componen todas las cosas, y que es la forma –filosófica y cultural– mediante la cual las mujeres rurales de India se refieren a la naturaleza o, en otras palabras, es el principio femenino, una fuerza inagotable y responsable de la diversidad y abundancia que se manifiesta de distintas formas.

Vandana Shiva apunta, además, que la sociedad industrial hace inviable las aportaciones de las mujeres y de las culturas de subsistencia a las que equipara al principio

---

[http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/Boletin\\_10/feminismo\\_y\\_ecologia.pdf](http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/Boletin_10/feminismo_y_ecologia.pdf), en 20/09/2011.

<sup>40</sup> Vandana Shiva es posiblemente la más importante figura del Ecofeminismo actual. Física teórica, doctora en Filosofía, pacifista, seguidora de Gandhi y también Premio Nobel alternativo, en 1993.. Durante los años 70 participó en el movimiento Chipko, formado principalmente por mujeres que se abrazaban a los árboles para evitar que fueran talados. Este movimiento implicó a sectores importantes de la población consiguiendo que estos bosques no sucumbieran a las máquinas depredadoras. Ha sido capaz de movilizar en la India a 5 millones de campesinos contra la Unión General de Tarifas de Comercio (GATT) y de ponerse a la cabeza de la gran movilización en contra de la globalización del comercio en Seattle a finales de 1999. También es la fundadora del movimiento hindú por la diversidad –Navdanya– que pretende hacer frente a las multinacionales, las patentes, los transgénicos, recuperar la biodiversidad de las semillas del medio rural hindú y devolver la dignidad a las mujeres y pequeños agricultores. Esta autora defiende el “principio femenino de la Naturaleza”, ya mencionado, y explica el ecofeminismo de una manera muy sencilla: “es poner la vida en el centro de la organización social, política y económica”. Fuentes <http://www.vandanashiva.org/> y <http://www.navdanya.org/>, en 19/09/2011. Son algunas de sus obras más emblemáticas: *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Madrid, Horas y Horas, D.L. 1995, traducción Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez; *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Barcelona : Icaria, 2001, traducción Isabel Bermejo; *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Barcelona : Paidós Ibérica, 2003, traducción Albino Santos Mosquera; *Las guerras del agua: contaminación, privatización y negocio*, Barcelona : Icaria, 2004, traducción Isabel Bermejo; *India dividida: asedio a la diversidad y a la democracia*, Madrid : Editorial Popular, 2005, *Manifiesto para una democracia de la Tierra*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2006, traducción albino Santos Mosquera; *Earth Democracy*, UK Zed Books, 2006; *Soil not oil: environmental justice in a time of climate crisis*, US South End Press, 2008, entre otros que constan en la bibliografía.

<sup>41</sup> Fuente: <http://hinduism.iskcon.org/concepts/104.htm>, en 19/09/2011.

femenino, a la diversidad, a compartir, a reciclar, a renovar, a las necesidades locales, a la equidad y a la ecología, sosteniendo en contra de esto que la economía de mercado trata a la naturaleza como mercancía, llevando el planeta al endeudamiento y a la destrucción de la biosfera. Más adelante hablaremos más de la obra de Vandana Shiva.

Mientras que Vanada Shiva abogaba por las relaciones oriundas del *mal* desarrollo en su país, del otro lado del mundo otros teóricos desarrollaban, en la misma línea reivindicatoria concientizadora el *Ecofeminismo Espiritual de América Latina* o *Ecofeminismo de la Ecojusticia*, una vertiente que se ha extendido por los países latinoamericanos, aliada a la teología de la liberación<sup>42</sup>. La idea central de esta corriente de pensamiento teológico es que la

---

<sup>42</sup> El término “teología de la liberación” fue acuñado por primera vez por el cura teólogo peruano Gustavo GUTIÉRREZ MERINO, que escribió uno de los libros más significativos del movimiento. *La teología de la liberación*, Lima 1971. Los representantes más significativos de esta teoría son los teólogos católicos contemporáneos: en Brasil Leonardo Boff, Yvone Gebara y Frei Beto, en El Salvador Jon Sobrino, y Juan Luis Segundo de Uruguay. Fuentes: <http://www.leonardoboff.com/>, [http://religioncristiana.idoneos.com/index.php/Teolog%C3%ADa\\_de\\_la\\_Liberaci%C3%B3n](http://religioncristiana.idoneos.com/index.php/Teolog%C3%ADa_de_la_Liberaci%C3%B3n), en 20/09/2011. Bibliografía sobre el tema no exhaustiva: FREIRE, PAULO. *Conscientização: teoria e prática da libertação : uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Literacy, 1979; FREIRE, PAULO. *A mensagem de Paulo Freire: teoria e prática da libertação*; BOAVENTURA (Frei). *Libertação cristã: seletos ensaios teológicos*. Edipucrs, 1973; DA SILVA, MÁRCIO BOLDA. *A filosofia da libertação: a partir do contexto histórico-social da América Latina*. Gregorian Biblical BookShop, 1998; FREIRE, ANA MARIA ARAÚJO e OLIVEIRA, IVANILDE APOLUCENO DE. *A pedagogia da libertação em Paulo Freire*. Editora UNESP, 2001; FLÖCK, JENS. *A Pedagogia da Libertação de Paulo Freire e sua aplicabilidade no trabalho social na Alemanha e na Europa*. GRIN Verlag, 2013; TOMITA, LUISA. E. *Pluralismo e Libertação*. São Paulo: Edições Loyola; BOFF, LEONARDO. e BOFF, CLODOVIS. *Como fazer Teologia da Libertação*. 8a edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005; BOFF, LEONARDO. *Por um mundo diferente – Alternativas para o mercado global. Jesus Cristo Libertador*. 18a edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2003; BOFF, LEONARDO. *Teologia da libertação no debate atual*. Vozes, 1985; DUSSEL, E. *Ética da Libertação na idade de globalização e exclusão*. 2a edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2002; DUSSEL, E. *Teologia da Libertação – Um panorama do seu desenvolvimento*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999; DUSSEL, ENRIQUE. e outros: *Por um mundo diferente – Alternativas para o mercado global*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003; GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *Teologia da Libertação. Perspectivas*. São Paulo: Edições Loyola, 2000; GUTIÉRREZ, GUSTAVO. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, Orbis Books, 1988; LIBÂNIO, J. B. *Teologia da Libertação. Roteiro didático para um estudo*. São Paulo: Edições Loyola, 1987; SEGUNDO, J. L. *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Editora Paulus, 1997; SOBRINO, J. *Espiritualidade da Libertação. Estrutura e conteúdos*. São Paulo: Edições Loyola, 1992; SOBRINO, J. *A Fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis: Vozes, 2001, 512; SOBRINO, J. *Jesus, o Libertador. I - A História de Jesus de Nazaré*. Petrópolis: Vozes, 1994; LERNOUX, PENNY. *Cry of the people: United States involvement in the rise of fascism, torture, and murder and the persecution of the Catholic Church in Latin America, 1940*-Publication: Garden City, N.Y. : Doubleday, 1980; LERNOUX, PENNY. *In banks we trust / Author: Lernoux, Penny, 1940-* Publication: Garden City, N.Y., Anchor Press/Doubleday, 1984; LERNOUX, PENNY. *People of God : the struggle for world Catholicism / Author: Lernoux, Penny, 1940-* Publication: New York : Viking, 1989; BERRYMAN, PHILLIP. *Liberation Theology: essential facts about the revolutionary movement in Latin America and beyond*, 1987; HILLAR, MARIAN. "Liberation Theology: Religious Response to Social Problems. A Survey," published in *Humanism and Social Issues. Anthology of Essays*. M. Hillar and H.R. Leuchtag, eds., American Humanist Association, Houston, 1993, pp. 35-52 [1]; MAHAN, BRIAN. and L. DALE RICHESIN. *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, 1981, Orbis Books, Maryknoll, NY; MUELLER, ANDREAS OFM, Arno Tausch and Paul Michael Zulehner (Eds.) *Global capitalism, liberation theology, and the social sciences" Haupaage*, New York: Nova Science Publishers; PETRELLA, IVAN. *The Future of Liberation Theology: An Argument and Manifesto* Aldershot: Ashgate, 2004; RATZINGER, JOSEPH CARDINAL. "Liberation Theology" (preliminary notes to 1984 Instruction); SIGMUND, P.E. *Liberation Theology at the Crossroads*, 1990; SMITH, CHRISTIAN. *The*

salvación cristiana no es posible sin la emancipación económica, política, social e ideológica de todos los hombres y mujeres. Para los sectores católicos tradicionalistas, liberación y salvación son términos que obedecen a dimensiones diferentes. Se trata de una postura política crítica sobre la dominación que se define como antielitista, antirracista y anti-anropocéntrica. En efecto, la influencia del pensamiento marxista se advierte entre las líneas de esta escuela teológica.

Sus principales postulados son: Justicia social o eco justicia, lo que implica el reconocimiento de la deuda ecológica, que es contraída por los países industrializados con los demás países a causa del expolio histórico y actual de los recursos naturales, los impactos ambientales exportados y la libre utilización del espacio ambiental global para depositar sus residuos. De esta posición viene el concepto conocido como “racismo ecológico”, pues está demostrado que los grupos de color y las minorías étnicas son los que más sufren las consecuencias, así se promulga la defensa de los indígenas y de las mujeres pobres, ya que son los más afectados por la destrucción de la naturaleza. Se pretende el abandono de la dualidad cristiana tradicional del cuerpo/ espíritu, para defender un concepto de unidad con la naturaleza, donde todo se integra en un “todo” mayor. La idea religiosa de transcendencia es entendida como la grandiosidad de la naturaleza, de sus relaciones e interdependencia.

Una tercera corriente denominada *Ecofeminismo Constructivista* presenta algunas diferencias esenciales de los otros tipos, pues no comparte el esencialismo del ecofeminismo clásico, ni las tendencias religiosas o espirituales de los Ecofeminismos Espiritualistas, aunque sí comparte sus ideales antirracistas, antielitistas y de la crítica al antropocentrismo.

Este ecofeminismo afirma que la relación que las mujeres tienen con la tierra se debe a sus roles tradicionales en la economía y en la vida familiar, de manera que la creatividad y conexión con la naturaleza no son atributos característicos femeninos, sino producto de su interacción con el medio ambiente y que una mayor o menor sensibilidad ecológica dependerá de factores como la raza, la casta, el sexo y la clase social. Una de las principales representantes de esta concepción es Val Plumwood, a la que vamos dedicar un detenido análisis en algunas partes de esta Tesis.

De acuerdo con la feminista, bióloga, educadora y miembro de la Asamblea de Mujeres de Granada, Lola Callejón Ación, Val Plumwood “bebe de muchas fuentes” y

---

*Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and the Social Movement Theory*, University of Chicago Press, 1991; Fórum Mundial de Teologia e Libertação, <http://www.wftl.org/default.php?lang=pt-br&t=padrao&p=quem&m=padrao>. En noviembre de 2011.

presenta una larga trayectoria de lucha con el movimiento ecologista y de conexión con el feminismo<sup>43</sup>, lo que caracteriza su Ecofeminismo como Constructivista.

Val Plumwood es considerada una de las 50 más importantes pensadoras del ambientalismo<sup>44</sup> y uno de los nombres más representativos del ecofeminismo (aunque ella misma trató de desvincularse del término *ecofeminismo*, para autodenominarse *feminista ecológica crítica*, la mayoría de las referencias hacia ella la relacionan con el primer término). Aunque, a pesar de la gran repercusión de su obra en los países de lengua sajona, sigue siendo poco conocida en los países latinos<sup>45</sup>.

En España, Plumwood es algo conocida dentro de los estudios de género realizados por algunas ecofilósofas, principalmente la Doctora Alicia Puleo, catedrática de Filosofía de la Universidad de Valladolid que, además de traducir, ha comentado y escrito algunos artículos desarrollando temas abordados por Val Plumwood<sup>46</sup>. La Dra. Alicia Puleo, fue la primera persona en facilitarme la bibliografía española sobre los ecofeminismos. Hablé también con otra experta en ecofeminismos y ética animal aquí en España, la Dra. Carmen Velayos, que me ayudó a encontrar algunas referencias de dicha autora.

<sup>43</sup> Fuente: “Con Perspectiva Feminista – Ecofeminismos” de Lola Callejón Acien, [http://www.ustea.org/revistas/AEL\\_Marzo\\_2007/AEL\\_8Marzo\\_2007\\_12.pdf](http://www.ustea.org/revistas/AEL_Marzo_2007/AEL_8Marzo_2007_12.pdf), consultado en 19/09/2013.

<sup>44</sup> GRIFFIN, N. “Val Plumwood”, pp. 283-289, in J.A. Palmer (ed.), *Fifty Key Thinkers on the Environment*, Routledge: London and New York, 2001.

<sup>45</sup> Cuando empecé mi investigación, en el curso de 2008-2009, me fue muy difícil encontrar bibliografía específica sobre Val Plumwood, de modo que no me quedó otra alternativa que aprender el inglés y estudiar su obra original. Para poder lograr el mayor número de información posible sobre el tema y la autora, estuve en contacto con la Universidad de Australia - ANU, en la que Plumwood fue catedrática y he intercambiado correspondencias con el principal experto en su obra, el Dr. Dominic Hyde, de la Universidad de Queens Land, en Australia, que ha escrito un manuscrito sobre la vida y obra de Plumwood y de Richard Routley que, tal vez, puede que sea publicado este año. El Dr. Hyde me ha facilitado el propio manuscrito y algunos otros artículos de (y sobre) Plumwood. Esta fue la única forma, por la cual fui capaz de relacionar buena parte de la bibliografía de Plumwood.

<sup>46</sup> PULEO, ALICIA. “Luces y sombras del ecofeminismo”, en *Asparkia*, investigación feminista, número 11. Universitat Jaume I. El artículo comenta la aportación de VP y su ecofeminismo constructivista, sus consideraciones sobre la lógica del dominio, el sistema de dualismo y el papel de Platón y de Descartes en la construcción del dominio; PULEO, ALICIA. CAVANA, M. LUISA. y SEGURA, CRISTINA. traducción del artículo de V.P. “Artemisia versus Gaia”, en *Mujeres Ecología y Historia*; PULEO, A. “El hilo de Ariadna: ecofeminismo, animales y crítica al androcentrismo”, en BARRIOS, OLGA. FIGUEROA, ÁNGELA. LÓPEZ, TERESA. y VELAYOS, CARMEN C. *Feminismo Ecológico. Estudios multidisciplinares de género*. El artículo comenta algunos de los planteamientos ecofeministas sobre cómo se alcanza un concepto alternativo al dualismo humano/animal y hace un análisis de la tauromaquia desde la doble perspectiva de la crítica al sexismo y al androcentrismo y hace una mención al artículo de Plumwood “Artemisia versus Gaia”; PULEO, A. CAVANA, M. L. y SEGURA, C. “Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad”. Reseña del libro por ESCRIBIELA, CARME MELO. en BARRIOS, OLGA. FIGUEROA; ÁNGELA. LÓPEZ, TERESA. y VELAYOS, CARMEN. C. *Feminismo Ecológico. Estudios multidisciplinares de género*; “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”. Isegoría, 2008; De “Eterna ironía de la comunidad. A sujeto del discurso: mujeres y creación cultural”, en Angels Carabí, Marta Segarra, *Las nuevas masculinidades*, Icaria Editorial, 2000. Comenta, la lógica del dominio, entre otros.



En el departamento de Filosofía de la Universidad de Lisboa, en Portugal, lugar donde estuve realizando mis estudios para el programa de Doctorado Europeo, tuve la oportunidad de trabajar con algunos de los mayores expertos portugueses en Ética Ambiental –Dra. Cristina Beckert-, Políticas Ambientales –Dr. Viriato Soromenho-Marques-, y la Dra. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, filósofa y experta en Spinoza, además de en feminismo y ecofeminismos. Tras un recorrido por los catálogos de las principales bibliotecas de Portugal, pude constatar que, apenas, hay alguna referencia mínima sobre Plumwood y, en la propia universidad de Lisboa solo hay un ejemplar del *Feminism and the Mastery of Nature* y ninguna otra referencia. Del otro, *Ecological Crises of Reason*, solo hay un ejemplar en la universidad de Coímbra y un único artículo científico allí relacionado<sup>47</sup>. En la Biblioteca Nacional de Portugal, tampoco hay referencias a esta autora. Por lo tanto, tuve que buscar por otros medios, por que logré algunos pocos artículos y referencias sobre la autora en la lengua portuguesa, algunos de ellos de Brasil. En Brasil, al tratarse de un país continental y en el que los temas pertinentes a la Igualdades de Género y a la Ética Ambiental sigue creciendo a un ritmo vertiginoso, he logrado encontrar ejemplares de las obras de Plumwood en diversas universidades, así como, algunas referencia a ella en artículos científicos y académicos<sup>48</sup>, sin

<sup>47</sup> Catálogo Colectivo das Bibliotecas Portuguesas. Inclui o catálogo da -BNP e de mais 180 instituições. Nenhum resultado; Sistema Integrado das bibliotecas da Universidade de Lisboa – 1 resultado: Feminism and the mastery of nature; SIIB – Sistema Integrado das Universidades de Coimbra 1 resultado: Environmental Culture: The Ecological crises of reason; Universidade de Coimbra, Faculdade de Estudos Sociais: 1 resultado: “Habitús: a sense of place”, Editado por Jean Hillier y Emma Rooksby. Sociologia Urbana, Congressos, Conferências; Universidade do Porto, catálogo geral: nenhum resultado.

<sup>48</sup> Referencias hacia Plumwood de carácter no exhaustivo: ALFREDO PENA VEGA, ELIMAR PINHEIRO DO NASCIMENTO. *Et all. O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Editora Garamond, 1999. Comenta los dualismos; DONNA HARAWAY. “A partilha do sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente”. *Horiz. antropol.* vol.17 no.35 Porto Alegre Jan./June 2011; LORELEY GARCIA. “Ecofeminismo: Múltiplas Versões”. *Revista Ártemis* Vol. 10, Jun 2009, p. 96-118, UFBP/BR. Comenta la construcción del yo masculino en la teoría del dominio de VP y hace una crítica a su feminismo crítica en el sentido de que no ofrece una base clara para la movilizaciones; LORELEY GARCIA. “A Relação Mulher e Natureza: laços e nós enredados na teia da vida”. *Gaia Scientia* 2009, 3(1): 11–16. Estudia la teoría del dominio; GRETA CLAIRE GAARD. “Rumo ao ecofeminismo *queer*”. University of Wisconsin – River Falls, United States, *Estudos Feministas*, 2011 - SciELO Brasil. Analiza la construcción de la intolerancia sexual o *erotofobia*, apoyándose en la teoría del dominio de VP; NOEL GOUGH; ANNETTE GOUGH. “Contos de Camp Wilde: tornando *queer* a pesquisa em educação ambiental”. *Rev. Estud.; Fem.* vol.19 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2011; M TORRES. “O ecofeminismo: um termo novo para um saber antigo” - *Revista Terceira Margem*, 2009. UFRJ/BR; TORRES, MAXIMILIANO GOMES. *Literatura e ecofeminismo: uma abordagem de a força do destino, de Nélide Piñon e as doze cores do vermelho, de Helena Parente Cunha. 2009* -ciencialit.letras.ufrj.br. Trata de una lectura mítico-simbólica del mito de Pandora, defendiendo la idea de que el arquetipo de esta primera mujer se muestra como una posibilidad de interpretación de la estructura de un imaginario misógino en el Occidente. Se basa en el FMN y sus concepciones del dualismo y del dominio; SOUZA, INES PRADO y RAMÍREZ-GALVÉZ, MARTHA CELIA. “Os sentidos e representações do ecofeminismo na contemporaneidade”. Apenas menciona VP, pero siquiera la coloca en la bibliografía; DI CIOMMO, REGINA CÉLIA. “Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade”. *Universidade Estadual de Passos - Minas Gerais Revistas Feministas*, 2013; SOARES, ANGELICA. “Apontamentos para uma crítica literária ecofeministas”. UFRJ/BR, *Revista Garrafa*, 2010; V DAVION. Dualismo de valor e a lógica da dominação. *pedroleite.pro.br*. Comenta las críticas de VP a la ecología profunda; Reconhecer-se -fronteiras: ecofeminismo e

embargo, siguen siendo en un número irrisorio comparado con la importancia de su obra y de la repercusión que tuvo en países como los Estados Unidos o incluso en su mismo país de origen, Australia<sup>49</sup>.

La mayoría de los textos en los que se hace referencia a esta autora, comentan puntos de sus reflexiones, sobre todo sobre los abordados en el *Feminism and the Mastery of Nature*, como los dualismos y la construcción del *self* esencialmente masculino y en oposición a las características femeninas y de la naturaleza.

En España, el panorama no es más animador. En la Biblioteca Nacional no hay ninguna referencia a Plumwood y en la Universidad de Salamanca sólo hay un ejemplar del FMN en la Facultad de Filología y algunos artículos en la Biblioteca Francisco de Victoria<sup>50</sup>.

Casi todos los hallazgos sobre la obra de VP, sea en portugués o en castellano, están relacionados con temáticas de carácter filosófico, con la construcción de la realidad dual y las construcciones de las identidades de género, como ya he comentado, con algunos pocos referentes a la cuestión de la ética animal y/o alimentaria, con referencias a estos temas.

Sin embargo, en los países de lengua inglesa hay numerosas referencias bibliográficas sobre el ecofeminismo, que están separadas por sección en la bibliografía final.

Una vez que no he encontrado ningún estudio mas detallado sobre la obra de Val Plumwood y debido a la importancia y profundidad de los asuntos por ella abordados, he tratado de relacionar los temas más importantes relacionados con el interés de esta Tesis. Me parece de gran relevancia que conozcamos su pensamiento y que se abra espacio para que otros investigadores lo desarrollen, pues cada uno de ellos seria suficiente para la confección de una Tesis entera. Aún, como la obra de Val Plumwood no esta traducida para ninguna

---

o pensamiento de Maria de Lourdes Pintasilgo. Para desarrollar su tesis sobre el ecofeminismo y el pensamiento de M.L. Pintasilgo, la autora, primero traza un panorama del movimiento ecofeministas y comenta VP entre otras.

<sup>49</sup> Sin embargo, debo decir que como parte de esta investigación estuve viviendo dos años en una Ecoaldea en el Norte de Escocia, como hablaré más adelante, para desarrollar el idioma y conocer una de las principales Comunidades Sostenibles del mundo y, allí también, en Escocia, VP es más que una desconocida. En Londres un poco más, pero sólo en los ambientes específicos sobre las ecofilosofías, donde se estudian mucho las corrientes más conocidas, sobre todo, la ecología profunda.

<sup>50</sup> En Francisco de Victoria: PLUMWOOD, VAL. "Ethics and Instrumentalism: A Response to Janna Thompson". Revista "Environmental Ethics"13 (1991): 139-149; CARTER, ALAN. Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason. By Val Plumwood. 26 (2004): 323-26; Feminism and the Mastery of Nature. By Val Plumwood. 18 (1996): 93-98; ROUTLEY, VAL. "On Karl Marx as an Environmental Hero." 3, 1981; 237-44 (cuando firmaba con el apellido de su esposo); PULEO, ALICIA. SEGURA, CRISTINA. Y CAVANA, M. LUISA, *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Colección Laya nº 25, Imprime: Gramar A.G., 2005, Madrid; AGRA, Mª XOXE. (ed). *Ecología y Feminismo*, 1997. Ed. Comares. Granada: PLUMWOOD, VAL. "Naturaleza, Yo y Género: Feminismo, Filosofía medioambiental y crítica del Racionalismo", 1991.

lengua latina, parte de mis objetivos futuros es traducir este trabajo al portugués, al castellano y publicarlo.

De esta forma, el principal objetivo de esta Tesis es realizar una aproximación a la crisis social y ecológica a través de la historia, apoyándose en las principales eco-críticas, por lo cual se ha elegido la obra de VP, por ser considerada una de las más completas, una vez que reúne las principales líneas de investigación del feminismo crítico y de la ecofilosofía. Así, una vez que se entienda que la crisis no es más que una construcción social (y no una condenación de la especie humana, debido a su supuesta avaricia y competitividad, como se suele pensar), poder tener estas eco-críticas como la base para la ecojusticia, para facilitar la construcción de formas de vivir y de convivir más justa, igualitaria y sostenible.

## **PRIMERA PARTE**

### **VAL PLUMWOOD: FEMINISTA ECOLÓGICA CRÍTICA**

En esta primera parte pretendo presentar a una de las principales representantes del Feminismo Ecológico Crítico, Val Plumwood, su biografía acompañada de su línea de pensamiento en la formulación de su Teoría del Dominio.

De acuerdo con la estructura de la Tesis, presentaré conjuntamente un análisis e investigación de la historia, del origen y de la lógica de la dominación en nuestra cultura, y del sistema de dualismos en el pensamiento occidental que es el responsable de la división del mundo en dos polos completamente separados y jerárquicamente organizados, según la autora analizada.

Siguiendo los parámetros determinados y sedimentados de la lógica del dominio, se va a ver las principales críticas a la ciencia, aquí considerada, como ambigua y como “una forma de pensamiento monológico y dualístico”, donde la construcción del pensamiento, de la cultura y de las relaciones son entendidas como unidireccionales, impuestas, y creadas por pares dicotómicos completamente opuestos, y donde sólo las referencias al primer miembro de este par relacional es válida y el otro miembro queda como un ente meramente pasivo, de tal forma que toda su experiencia es suplantada. En este contexto, a modo de ejemplo, en el par ciencia/naturaleza, la ciencia es monológica porque fue establecida como superior a partir de la experiencia y conforme los valores de la esfera dominadora que puede manipular los objetos de estudio, de modo que no hay diálogo entre los participantes y los objetos son considerados pasivos sin tener en cuenta sus necesidades.

Una vez entendido cómo nuestra civilización formuló y asentó estos sistemas de dominación, verificaremos cómo estas formas de opresión se relacionan con las diversas ramas de la cultura favoreciendo injusticias, además de provocando y agravando nuestra actual crisis ambiental y social, y así poder presentar algunas sugerencias para la eliminación de la construcción dual y fomentar la ecojusticia, según la propuesta de Val Plumwood.

**CAPÍTULO I**

**VAL PLUMWOOD**

## Biografía y trayectoria intelectual de Val Plumwood

Valerie Morrel nació el 11 de agosto de 1939 y vivió sus primeros 10 años con sus hermanos y padres en Terrey Hills, al norte de Sidney, en Australia. Su padre, después de la 2ª guerra mundial, se dedicó a cuidar de su pequeña plantación de cítricos y aves, mientras su madre trabajaba en la preparación y la venta de lo que producían.

Los primeros años de formación de la pequeña Valerie transcurrieron en su casa hasta que, en los primeros años de su adolescencia, la familia tuvo que mudarse a uno de los suburbios de Sidney, donde sus padres encontraron mejores oportunidades en los servicios público. Allí fue aceptada en una excelente escuela pública para niñas y se graduó con Matrícula de Honor, ganando en 1956 una beca integral para acceder a la universidad. Al año siguiente, incluyó en sus estudios la asignatura de filosofía, a pesar de la resistencia de sus padres y de algunos profesores que creían que la filosofía no era para las mujeres. Fue entonces cuando conoció al estudiante John Macrae, con quien contrajo matrimonio tras quedarse embarazada en el inicio del 1958, cuando tenía 19 años. *Yo estaba muy mal informada sobre el aborto... y en aquel tiempo apenas había apoyo a las mujeres que querían seguir una carrera*<sup>51</sup>, se auto justificaría Plumwood más tarde. Las píldoras anticonceptivas llegaron a Australia en 1961 lo que facilitó una mayor igualdad entre hombres y mujeres, pero el movimiento de liberación aún seguía lejos. El embarazo significó la pérdida de su beca, de forma que tuvo que dejar la universidad y al año siguiente tuvo su segunda hija Caitlin. Val contaba, entonces, 20 años<sup>52</sup>.

En 1961 la joven Valerie empezó a sentirse sofocada por las obligaciones de ama de casa y su matrimonio terminó en divorcio. La niña Caitlin, entonces con 18 meses, fue dada en adopción<sup>53</sup>. En 1962, con el apoyo de su madre, Valerie pudo apuntarse otra vez a las ofertas de becas y volver a la Universidad. En aquel momento fue cuando conoció a su segundo marido, Richard Routley<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> "I was too badly informed about abortion and so I was conscripted into motherhood... There was little support for women who wanted to have careers", FULLAGAR, S. 'Feminist Profile - Dr Val Plumwood', *Ecofeminist Actions* 11, 1993: 5-6. Publication of The Women's Environmental Education Centre, Sydney, p. 5.

<sup>52</sup> FULLAGAR, S. "Feminist Profile - Dr Val Plumwood", op.cit., p. 5-6.

<sup>53</sup> HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan &Val Routley/Plumwood*. Philosophy, The Faculty of Arts, The University of Queensland, 2011, p. 44; PLUMWOOD, V. "Review of Deborah Bird Rose's Reports from a wild country", *Australian humanities review*, Vol. 42, 2007; PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, op. cit., p. 4.

<sup>54</sup> Francis Richard Routley nació el 13 de diciembre de 1935, en Levin, Nueva Zelanda. Fue un eminente filósofo, lógico y ambientalista que trabajo en colaboración con Val Plumwood durante dos décadas. Murió el 16 de junio de 1996 a los sesenta años.

Ella era una estudiante brillante y en el tercer año de la universidad fue premiada con otra beca, la Lithgow Scholarship, que se otorgaba anualmente a los alumnos destacados del tercer curso de Filosofía. En 1964 terminó la carrera, una vez más, con una Matrícula de Honor. Durante su tiempo en la Universidad de Sídney formó parte de un movimiento intelectual llamado “libre pensamiento”, donde defendían una moralidad liberal y que tuvo alguna notoriedad por las bebidas que acompañaban las largas y vigorosas discusiones<sup>55</sup>. Tan pronto terminó su carrera, ella y su hijo John se dirigieron a Armidale, en New South Wales, con Richard Routley. Inmediatamente empezó a estudiar en el recién inaugurado programa de Master en Lógica de la Universidad de Nueva Inglaterra (UNE), en que Routley era uno de los profesores. La Universidad tenía un programa de becas para los alumnos con excelentes resultados en la graduación, de forma que Plumwood pudo cursar sus estudios siendo becaria<sup>56</sup>.

A finales del 1966, Valerie su hijo John y Richard decidieron tomar unas vacaciones sabáticas durante 10 meses. Querían ir a Inglaterra conduciendo su coche por la muy afamada en aquel momento “hippy trail”, o vía hippie, que iba desde Australia a Europa cruzando por Asia. Ambos tenían sus reservas respecto al matrimonio, pero sabían que ante los problemas de aceptación y burocracia que pudieran surgir en el trayecto, sería más fácil cruzar el planeta si estuvieran casados. Así, el 20 de enero de 1967, Richard y Valerie se casaron<sup>57</sup>.

La ruta del este europeo con dirección Asia era conocida para aquella generación del inicio de los 60, con el mismo nombre propuesto por Jack Kerouac en el libro *On the Road* en 1957<sup>58</sup>. La libertad y el romanticismo de la “revolución mochilera” incitaba a muchos a viajar de forma barata y la seducción del Oriente fue creciendo como un destino turístico. La ruta típica pasaba por la antigua Yugoslavia, Grecia, Bulgaria, siguiendo por la antigua ruta de la seda por Turquía, Irán y Afganistán y, finalmente, por Pakistán, India y Nepal. En 1967 el gobierno de India estimó que cerca de 10.000 jóvenes extranjeros pasaron por el país<sup>59</sup>.

---

<sup>55</sup> FULLAGAR, S. ‘Feminist Profile - Dr Val Plumwood’, op. cit. p., 6.

<sup>56</sup> HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan &Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 43.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 51.

<sup>58</sup> “*On the Road*”, traducido al castellano como “En el Camino”, fue escrita por el novelista y poeta estadounidense Jack Kerouac, en 1951 y publicada por primera vez por Viking Press en 1957. Se trata de una obra autobiográfica que describe los diversos viajes del autor por las carreteras de América del Norte. [http://www.univie.ac.at/Anglistik/easyrider/data/picks\\_on\\_kerouac.htm](http://www.univie.ac.at/Anglistik/easyrider/data/picks_on_kerouac.htm), en 06/11/2011.

<sup>59</sup> TOMORROY, D. *A Season In Heaven: True Tales from the Road to Kathmandu*, 1998. Lonely Planet Publications.



A pesar de que ambos eran intelectualmente poco ortodoxos, ninguno de ellos era hippie y tampoco buscaban la “iluminación” que se solía buscar en este tiempo, pero el viaje les despertó una nueva conciencia ecológica tras comprobar la severa deforestación y desertificación a la que muchas de las partes de África y del Oriente Medio habían sido sometidas en el último milenio. Más tarde Plumwood comentaría que incluso el más exuberante paisaje de Europa parecía ser apenas una pobre sombra de las ricas forestas que ella había aprendido a amar en su infancia<sup>60</sup>.

De regreso de Europa y siempre crítica con la ortodoxia académica, Plumwood mantuvo su independencia como erudita. Después de sus estudios de filosofía en la Universidad de Sídney, aceptó trabajos intermitentes como docente en las Universidades de Macquarie, en la de Sídney, University of Western Australia, en la Universidad de Tasmania, Carolina del Norte y de Montana, ambas en los Estados Unidos. En 1994, le fue concedido el título de Doctora por la Universidad Nacional Australiana (ANU).

La pareja era conocida en muchos círculos académicos como “Routley y Routley”, apellido que compartían como coautores en muchos de sus más innovadores trabajos filosóficos en el periodo de 1965 a 1982. También eran notorios por su activismo ambiental pues actuaban como oradores en manifestaciones públicas y reuniones en todo el sureste de Australia. Participaron en movimientos contra la injusticia social y el vandalismo ecológico, a favor de la preservación de la biodiversidad y en contra de la deforestación, con la esperanza de poder ayudar a dar un giro de lo que ellos veían como un inminente desastre. Su prolífica producción en el área de la filosofía ambiental, especialmente de la ética ambiental, fue acompañada de su trabajo poco ortodoxo en lógica, metafísica, filosofía política y social, en temas de ecología, política forestal, energía nuclear y en la cuestión del ser humano como alimento, entre otros temas y activismos de interés público.

Val Plumwood vivió siempre de acuerdo con su ideología, contraria, normalmente, a la moral dominante. Fue conocida como una gran activista en movimientos a favor de la preservación de la biodiversidad y en contra de la injusticia social, del vandalismo ecológico, y de la deforestación. No satisfecha con la teorización de la opresión de la naturaleza, Plumwood también participó en luchas medioambientales. En los años 70 y 80 fue una de las pioneras en algunas de las campañas para salvar los bosques tropicales australianos.

---

<sup>60</sup> HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan &Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 52.

En la misma prolífica década de los 70, ella y Routley construyeron una casa de piedra en el corazón de un bosque tropical en el sur de Australia. Val y Richard habían escogido su propio estilo de vivir. Por una parte, porque anhelaban vivir en la naturaleza y, por otra, porque creían que la sociedad se colapsaría y sería importante ser autosuficientes. Eligieron los planos de la casa en las revistas de la “nueva era”. Sería una casa de piedra, pues además de más ecológico, era más barato. Trabajaron duro, desde los cimientos, levantando cada pared. Hicieron la casa lo más ecológica posible, pues querían desarrollar una cultura alternativa que incluyera una relación mejor con la naturaleza y el mundo no humano – una contra-cultura que fuera una alternativa para el *status quo*, pero no un “reino hippie” como estaba de moda en aquel tiempo. Se trataba de una forma de vivir éticamente de acuerdo con sus ideas filosóficas, algo que incluía un duro trabajo y disciplina para construir su propia casa y plantar su propia comida, vivir con la poca energía que generaban por el cilindro hidráulico, la leña, el querosén o el generador solar y, por su supuesto, por un consumo muy reducido<sup>61</sup>.

En 1973, junto a su esposo Richard Routley, escribió su primer libro de temática ambiental sobre los bosques australianos: *The Fight for the Forests*<sup>62</sup> –obra que fue un importante catalizador de las luchas venideras sobre medio ambiente en Australia a finales de los 70 y en los 80, 90 y hasta el momento. El libro hacía una crítica completa de los aspectos económicos, sociales, políticos y filosóficos de la industria forestal en Australia y concluía que los principales conflictos respecto a la devastación de los bosques versaban sobre valores y no sobre hechos<sup>63</sup>. La prohibición de la publicación del libro por las autoridades forestales asociadas con la Universidad Nacional es un importante indicador de la controversia que provocó, así como del contexto que ha rodeado normalmente a esta filósofa.

Con esta obra los Routley dieron inicio a lo que sería el punto central de todo su pensamiento: una nueva ética ambiental<sup>64</sup>, una ética que incluyera la naturaleza<sup>65</sup>. Ella dedicó

---

<sup>61</sup> PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, ANU E Press, 2012, p. 2; HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 52.

<sup>62</sup> ROUTLEY, R. and ROUTLEY, V. *The Fight for the Forests: the Takeover of Australian Forests for Pines, Wood Chips and Intensive Forestry*, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1973, Canberra.

<sup>63</sup> ORTON, DAVID. “In memory of Richard Sylvan”, 1997. *The Trumpeter*, Vol. 14 N° 1.

<sup>64</sup> Ética Ambiental (Environmental Ethics) es una disciplina de la filosofía que estudia las relaciones morales de los seres humanos con el medioambiente y los seres no humanos, así como el valor y estatus moral de ellos. Sus primeros debates surgieron en los 70, conjuntamente con la gran vertiente de movimientos políticos, sociales y académicos. A principio circulaban tímidamente algunos artículos que proponían la revisión de la Ética desde el inicio de sus fundaciones, pues querían encontrar el origen del “chauvinismo humano” que ha creado una imagen del humano como éticamente privilegiado sobre todos los demás seres en la naturaleza, justificando un injusto e inferior tratamiento del mundo no humano. Esta timidez se debía a la falta de credibilidad e innumerables críticas que recibía de la academia, que le consideraba como modismo y que pasaría pronto. Su primera grande influencia fue el legendario “*A Sand County Almanac: The Land Ethic*”, de Aldo Leopoldo que, en 1949 exponía que las

el resto de su vida a explorar esta cuestión. Consideraba que el antropocentrismo, como un sistema de valores, se basa en el supuesto de que existe una profunda división entre la humanidad y la naturaleza: los seres humanos, aunque encarnados materialmente, son, de alguna forma, diferentes de los demás tipos de seres que existen en la naturaleza. El “algo” que nos aparta y nos diferencia es, por supuesto, la mente. La división entre la mente y la materia se fue refinando, en la tradición occidental, en una oposición entre la razón y la naturaleza.

Sus trabajos teóricos más importantes fueron, además del ya mencionado *The Fight for the Forests*, 1973; *Feminism and the Mastery of Nature*<sup>66</sup>, publicado en 1993, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*<sup>67</sup>, publicado en 2002 y un manuscrito que acaba de ser publicado, *Eye of a Crocodile*, en 2012<sup>68</sup>.

También durante los 70 los Routley publicaron diversos artículos sobre lo que han denominado “*chauvinismo humano*”<sup>69</sup>: un paradigma que entendería que sólo los humanos son

---

raíces de la crisis ecológica son fundamentalmente filosóficas. Un segundo libro de gran impacto fue la *Primavera Silenciosa*, de 1962 (ya comentado en la introducción al ecofeminismo), que denunciaba el efecto de los pesticidas de uso agrícola. En 1972, el *The Limits to Growth*, un informe de un grupo de científicos conocidos como El Club de Roma (<http://www.clubofrome.org>) llama la atención sobre los daños provocados por el crecimiento sin medidas. Este *club*, compuesto por expertos del Instituto Tecnológico MIT, ha creado un programa de ordenador que con base en datos como población, capital industrial, polución y tierra cultivable, simulaba los posibles escenarios (positivos y negativos) para el futuro de la Tierra. De este análisis, ha publicado el libro MEADOWS, DONELLA H. MEADOWS, DENNIS L. RANDERS, JØRGEN. BEHRENS, WILLIAM W. *The Limits to Growth*. Universe Books, 1972. La primera revista internacional específica sobre el tema fue la *Environmental Ethics*, que surgió en los Estados Unidos, en 1979. Luego, en Canadá surgió la revista *The Trumpeter: The Journal of Ecosophy*, en 1983. En el Reino Unido, la primera revista fue creada en 1992 con el nombre *Environmental Values*. En los años 80 seguía marginalizada dentro de la filosofía, atrayendo la atención de pocas personas alrededor del mundo. En los años 90 la asignatura es reconocida institucionalmente en algunas universidades de los Estados Unidos. Fuentes: Brennan, Andrew and Lo, Yeuk-Sze, "Environmental Ethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta; URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental/>>. Consultado el 19/09/2011; VELAYOS, CARMEN C. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una Nueva Ética?*, op. cit.; LEOPOLD, ALDO. *The Sand County Almanac*, Oxford University Press: 1949, New York – traducción española *Almanaque del Condado Arenoso*, Los libros de la Catarata, 2000; CARSON, RACHEL. *Silent Spring*, op. cit.; [www.clubofrome.org](http://www.clubofrome.org); <http://www.iep.utm.edu/envi-eth/>.

<sup>65</sup> “¿Necesitamos de una nueva ética ambiental?”- ROUTLEY, RICHARD. “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?”, *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, 1: 205-10. Reprinted in *Environmental Philosophy*: from Animal Rights, 1973.

<sup>66</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., ver nota 11.

<sup>67</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, 2002, Routledge: London.

<sup>68</sup> PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, op. cit.

<sup>69</sup> ROUTLEY, RICHARD. AND PLUMWOOD, VAL. “Human Chauvinism and Environmental Ethics”, en D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley, *Environmental Philosophy*, Canberra: Philosophy Department, Australian National University, 1979, pp. 96-190; “Against the Inevitability of Human Chauvinism”, in *Environmental Philosophy*, 1979, pp. 96-189. Canberra: ANU, Department of Philosophy Monograph Series R555.

dignos de consideración moral<sup>70</sup>, mientras que todos los demás seres en el mundo tienen un mero valor instrumental -que es una función de utilidad, es decir, un objeto posee valor en la medida que puede ser utilizado para conseguir algo dotado de más valor-<sup>71</sup>, en relación con las necesidades e intereses humanos. Desafiando esta visión homocéntrica, defendían una ética nueva y eco-céntrica que transformara radicalmente nuestras relaciones con el mundo no humano, y se involucraron en la crítica radical del concepto tradicional y occidental de relación con la naturaleza, según la cual sólo los seres humanos dominan y la naturaleza no es moralmente relevante.

Esta crítica había surgido al mismo tiempo en distintos rincones del mundo occidental: de Noruega a Australia. En Noruega fue difundida por el filósofo Arne Naess, que se convirtió en el fundador de la *Ecología Profunda*<sup>72</sup>. Las ideas provenientes de Australia

---

<sup>70</sup> Estrictamente hablando, sólo los seres humanos somos seres morales o intencionales, pues perseguimos fines conscientemente o manifestamos en nuestro comportamiento una intencionalidad genuina. VELAYOS, CARMEN C. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una Nueva Ética?*, op. cit., p. 17.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>72</sup> La Ecología Profunda, considerada como teoría y movimiento, fue propuesta por el filósofo y ecologista noruego Arne Naess, en 1973, que considera la humanidad como una especie más en la red de la vida. Cada elemento de la naturaleza, incluida la humanidad, debe ser preservado y respetado para garantizar el equilibrio del sistema de la biosfera. Más adelante, en la 2ª parte, hablaremos más sobre la Ecología Profunda. Bibliografía fundamental: NÆSS, ARNE. "Deep Ecology and Ultimate Premises." *Ecologist* 18.4-5 (1988): 128-31; NÆSS, ARNE. "The Deepness of Deep Ecology", *Earth First!* 10.2, 1989, p. 32; NÆSS, ARNE. "Man apart" and deep ecology: a reply to Reed", *Environmental Ethics*, 1990, pp. 183-92; NÆSS, ARNE. "The Deep Ecology Movement and Ecologism." *Anarchy* n. 25 (Summer, 1990): 33; NÆSS, ARNE. "Deep Ecology and Conservation Biology." *Earth first!* 10, no. 4, March 20, 1990, p 29; NÆSS, ARNE. "Beautiful Action: Its Function in the Ecological Crisis." *Environmental Values* 2.1, 1993; NÆSS, ARNE. "Deep Ecol. Debate/Naess Gives Support/Goldsmith", *The ecologist*, 19. n. 5: 196; NÆSS, ARNE. "Deepness of questions and the deep ecology movement", 1995. In *Deep Ecology for the 21st century: Readings on the philosophy and the practice of the new environmentalism*, ed. George Sessions, pp. 204-22. Boston, Shambhala; NÆSS, ARNE. *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*. Athens, Georgia.: University of Georgia Press, 2002; NÆSS, ARNE. "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary." En *Deep Ecology for the 21st Century*, op. cit., pp. 151-55; NÆSS, ARNE. "The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate" en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, pp. 270-271; NÆSS, ARNE. "Deep Ecology for the Twenty-Second Century." En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, aop. Cit., pp. 463-467; NÆSS, ARNE. "The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate" en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, pp. 270-271; NÆSS, ARNE. "Comments on Guha's 'Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique'." En Witoszek, *Philosophical Dialogues*, op. cit., pp. 325-333; NÆSS, ARNE. "Sustainable Development and Deep Ecology." En Baker, *The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union*. 1997, pp. 61-71; NÆSS, ARNE. "Platforms, Nature, and Obligational Values: A Response to Per Ariansen", en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 1999, pp. 429-430; NÆSS, ARNE. "Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note", en Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, op. cit., pp. 445-453; NÆSS, ARNE. "Principle of Intensity (Felt Suffering)". *Inquiry* 33, n. 1, MAR 1999, pp. 5-9; NÆSS, ARNE. "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World". En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995 pp. 224-239. También publicado en *The Trumpeter* 4 (3) (1987): 35-42 y, con algunos cambios, en Seed, *Thinking like a Mountain*, pp. 19-31; NÆSS, ARNE. "The Third World, Deep Ecology and Wilderness", en Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*; NÆSS, ARNE. "Unanswered Letter to Murray Bookchin, 1988". En Witoszek y Brennan, *Philosophical Dialogues*, pp. 305-306; NÆSS, ARNE. "The "Eight Points" Revisited." *Deep Ecology for the 21st Century*. Ed. George Sessions. 1st ed. Boston: Shambala Publications, 1995. P. 488; NÆSS, ARNE y GEORGE SESSIONS. "Platform Principles of the Deep Ecology Movement" en Drengson and Inoue, *The Deep Ecology Movement*, pp. 49, 51; NÆSS, ARNE. INGEMUND GULLVÅG y JON WETLESEN. In *Sceptical Wonder: Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of His 70th Birthday*. Oslo:

tuvieron sus orígenes en el trabajo de un pequeño grupo de filósofos de la Universidad Nacional Australiana (ANU), en Canberra, en el que Plumwood fue un miembro clave<sup>73</sup>. Ambos, Naess y el grupo del ANU, reconocían que los problemas medioambientales del mundo no son sólo resultados de políticas tecnológicas erróneas, sino esencialmente de las actitudes hacia el mundo natural que mantiene el pensamiento occidental. Éstas reflejarían la creencia de que los seres humanos importan -en el sentido moral- por derecho propio y si optamos por conservar la naturaleza en lugar de explotarla, es únicamente por la utilidad que ella tendría para las futuras generaciones humanas, ya que la humanidad no tiene el deber moral de preservar la naturaleza por su propio bien<sup>74</sup>.

Después de su divorcio en 1981, Plumwood siguió viviendo sola en la casa que habían construido aunque se veía como un miembro de una comunidad biótica de animales y plantas que le proporcionaban un espectáculo diario lleno de placer, emoción y oportunidades para el descubrimiento, que no le permitía sentir soledad. Allí vivió el resto de su vida<sup>75</sup>.

---

Universitetsforlaget; Irvington- on-Hudson, Columbia University Press, 1982; NÆSS, ARNE. y ROTHENBERG, DAVID. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, 1989, Cambridge University Press: Cambridge. Translated and edited by David Rothenberg; NÆSS, ARNE y ROTHENBERG, DAVID. *Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Naess*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; CHENEY, JIM. "Ecofeminism and deep ecology", *Environmental Ethics* vol. 9, 1987; FOX, WARWICK. "The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels", *Environmental Ethics* 1989; KHEEL, MARTI. "Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference", in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990. San Francisco; MATHEUS, FREYA. "Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective", *Environmental Ethics*, 1990; MATHEUS, FREYA. *The Ecological Self*, Routledge, 1990, London; SALLEH, ARIEL. "The Ecofeminism/ Deep ecology debate", 1992. *Environmental Ethics* 14: 195-216; REED, P. "Man Apart: an Alternative to the Self-Realisation Approach", 1989. *Environmental Ethics*, 11, pp. 53-69; REED, P. y ROTHENBERG, DAVID. *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993; REGAN, TOM. "What sorts of beings can have rights?", 1982. In Tom Regan, *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley, CA, University of California Press; SESSIONS, GEORGE. *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995, Shambhala; SESSIONS, GEORGE. "Shallow and Deep Ecology: A Review of the Philosophical Literature", Earthday X Colloquium. Ed. Donald Hughes. University of Denver, 1980; SESSIONS, GEORGE y DEVALL, BILL. *Deep Ecology*. Gibbs Smith, 1985.

<sup>73</sup> PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, op. cit., p. 1.

<sup>74</sup> De acuerdo con Carmen Velayos, el significado moral es la importancia relativa de unas entidades con respeto a otras en lo que concierne a su relevancia moral. La doctora Velayos también define la "relevancia moral": para que una actuación sobre X posea importancia o sentido moral, se requiere únicamente que promueva o desencadene ciertas decisiones morales. Para que, sin embargo, X sea objeto de consideración moral, o relevante moralmente, ha de promover actos o decisiones por sí mismo, es decir, de una manera directa y no derivada: X tiene *relevancia moral* si y sólo si X es un ser tal que deberíamos determinar cómo será afectado moralmente a la hora de decidir si hemos de realizar un acto de acción determinada. VELAYOS, CARMEN. C. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una Nueva Ética?*, op. cit., pp. 34-5.

<sup>75</sup> Fue entonces cuando ambos cambiaron sus nombres, escogiendo otros que reflejaran su amor por las forestas por las que han luchado tanto por tanto tiempo. Ella escogió Plumwood como apellido y después también denominó "montaña Plumwood" a la montaña donde vivía. El nombre viene del árbol Plumwood, *Eucryphia moorei*<sup>75</sup> – una especie tropical común en aquella región en que vivía VP, que en España es conocida como *Palo Rosa*. De la misma forma, Routley tomó el nombre de Sylvan, con el cual publicó sus últimos trabajos Después de su divorcio con Val, Richard se casó con Louise en 1983, y ambos cambiaron sus apellidos Sylvan, que en inglés significa "del bosque", reflejando su compromiso con el medio ambiente. En HYDE, DOMINIC. *Eco-*

En su carrera solitaria, Plumwood elabora una crítica de la dominación de la naturaleza que denomina “*la tesis del dominio*”: un conjunto de puntos de vista del self<sup>76</sup> y sus relaciones con el otro, asociado con el sexismo, el racismo, el capitalismo, el colonialismo, la dominación de la naturaleza, y la globalización. Se basa en la teoría feminista y sostiene que el *dominio* implica mirar al otro como radicalmente separado e inferior, que sirve solamente como antecedente del self -o como base de él- que tiene el estatus de supremacía; mirar al otro como aquel cuya existencia es secundaria, derivada y periférica del centro, y cuya acción es negada y minimizada. En esta elaboración Plumwood identifica el dualismo hombre/naturaleza como uno de los más importantes de una serie de dualismos interconectados, como varón/mujer, humano/animal, cuerpo/mente, razón/emoción, civilizado/primitivo, y mediante ellos proporciona un análisis de cómo esta división ha sido construida histórica y lógicamente, y de cómo forman muchas categorías del pensamiento occidental. Su obra enseña cómo este sistema de dualidades entiende como inferiores todos los términos que son asociados con la naturaleza, más que con la razón, como mujeres, clases obreras, colonizados, indígenas. Explica que tal ideología legitima la dominación de los muchos grupos sociales subyugados. Esto implica que el ambientalismo y la lucha por la justicia social no pueden estar separados uno del otro.

La autora defiende el abandono de estos dualismos y, en consecuencia, de la tradicional noción occidental de un ser racional, unitario, cartesiano, en favor de una ética ecológica, basada en la empatía por el otro. Al hacerlo, no sólo rechaza la “híperseparación” entre el yo y el otro, y entre la humanidad y la naturaleza, desde un punto de vista hegemónico, sino también reconoce las alternativas posmodernas basadas en un respeto absoluto de las diferencias, así como las alternativas ecológicas profundas basadas en la fusión del yo (self) con el mundo. Plumwood defiende una filosofía que reconozca y proponga una responsabilidad ética que reconozca la continuidad y la diversidad entre las especies, entre el sujeto y el objeto y entre las personas y el medio ambiente.

Su gran contribución fue el examen de las relaciones entre el ambiente y la cultura. Combinaba un gran amor por la naturaleza con un intelecto poderoso que ha inspirado a pensadores y a activistas de todo el mundo. Plumwood supo transformar el rancio ambiente

---

*Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 95; PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, op. cit., p. 2.

<sup>76</sup> Self – “uno mismo/ yo mismo/ el ego”. Es un término utilizado para distinguir el “yo”, como una instancia interna cognoscente (I as knower), y el “yo mismo”, como el conocimiento que el individuo tiene de sí mismo (self as known).<http://dictionary.reference.com/browse/self-concept>, en 05/06/ 2011.

académico masculino de la filosofía. Combinaba teoría y práctica, implicándose completamente, incluso en su vida personal, con sus ideales éticos. A modo de ejemplo, recogía palos para limpiar el camino en los bosques -y esto no es solo una metáfora.

En efecto, no fueron solo las palabras de sus libros y de sus artículos académicos los que marcaron a tantas personas. Lo que dio a su vida y a su trabajo una especial integración, fue su forma de vivir y la inspiración que venía de su inmersión en la “alteridad.” Poco apegada a las convenciones, vivió su vida de la forma en que teorizaba, y nunca dejó de hablar en nombre de los no-humanos que encontraba en su camino, fueran los animales muertos en la carretera cercana, las orquídeas cortadas en el cementerio próximo, o los cocodrilos amenazados por la caza en el norte de Australia. Siempre luchó para que su voz fuera escuchada. De esta forma, pretendía mostrar que la filosofía puede hacer algo más que diagnosticar los males del mundo y convertirse en algo más que en una sarta o una farsa de palabras: puede transformarse en una forma de vida.

Pero la integración entre su vida y su teoría no era fácil, y conllevaba sus riesgos. Como símbolo de esto ha quedado grabado en lo que en su biografía se conoce como el episodio del cocodrilo<sup>77</sup>.

Famosa por su intrepidez, conoció el límite de su existencia en 1985 cuando fue atacada por un cocodrilo mientras estaba sola en un kayak en el Parque Nacional Kakadu, en el norte de Australia. Después de haber luchado incansablemente y resbalado más de tres veces, se liberó de las mandíbulas del cocodrilo arrastrándose por el pantano tropical con terribles lesiones, antes de ser rescatada<sup>78</sup>. Esta experiencia le proporcionó las bases para escribir sobre la muerte y su importancia en la naturaleza, revisando el papel del ser humano en la cadena alimentaria y considerando de forma muy realista que, una vez expuestos a otros predadores, también los humanos podemos ser considerados como alimento. De hecho, parte de su obra posterior gira alrededor de este tema. Utilizó el episodio del cocodrilo deliberadamente para promover sus ideas filosóficas y no permitía que hablaban de lo ocurrido

---

<sup>77</sup> PLUMWOOD, VAL. “Human Vulnerability and the Experience of Being Prey” 1995, *Quadrant*, March 1995: 29-34; ‘Being Prey’, in D. Rothenberg and M. Ulvaeus (eds), *The New Earth Reader: the Best of Terra Nova*, MIT Press, 1999, pp. 76-92; “Tasteless: Towards a Food-based Approach to Death”, 2008, *PAN* 5, pp. 63-68; HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, op. cit., pp. 1-8, 76, 104, 113, 121, 123, 131, 145, 153-159.

<sup>78</sup> PLUMWOOD, VAL. “Being Prey”, *Terra Nova*, 1, pp. 33-4, *Terra Nova: New Environmental Writing*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, reprinted in 1999.

sin una connotación filosófica o de forma meramente especulativa<sup>79</sup>. Ser casi comida por un cocodrilo ha reforzado la posición ecológica de la humanidad en el mundo – una naturaleza activa que debe ser tratada con respeto, no un recurso económico bajo el dominio humano<sup>80</sup>. A pesar de su naturaleza feroz, Val tenía mucha paciencia con todos los animales, excepto con los humanos<sup>81</sup>.

El episodio del cocodrilo fue largamente divulgado, especialmente en Estados Unidos donde ya era bien conocida. También ha sido tratado en dos películas: un documental sobre el ataque llamado “Kakadu: Land of the Crocodiles”, rodado en 1988 y que fue largamente utilizado para defender la región y su ecosistema, dando origen a un grupo de apoyo llamado “Amigos del Kakadu”; y en 2005 en otro documental llamado “Living on”, que reunía a algunas personas que habían pasado por experiencias casi de muerte para compartir sus experiencias<sup>82</sup>.

Como esta historia evocaba el mito del monstruo, se convirtió en algo especialmente susceptible de la apropiación masculina y la imposición de la narrativa del dominio apareció de distintas formas, como por ejemplo en la exageración del tamaño del cocodrilo, o en la descripción del encuentro como si se tratara de una de lucha heroica y, sobretodo, sexual. El evento parecía proporcionar un extraordinario material para la pornografía una vez que estimulaba la identificación masculina con el cocodrilo y la interpretación del ataque como una sádica violación<sup>83</sup>. Un año después del ataque, en 1986, fue lanzada una película pornográfica con el título de “Crocodile Blondee” claramente basada en el episodio de Plumwood. También hubo otras representaciones menos *sexualizadas* que representaban la mujer como una víctima indefensa<sup>84</sup>.

*Although I had survived in part because of my active struggle and bush experience, one of the major meanings imposed on my story was that the bush was*

<sup>79</sup> El espíritu del cocodrilo fue inmortalizado con un altar de cocodrilos de juguete, pero muchas mariposas colgadas en su casa le recordaban la belleza efímera de todos los tipos de vida. En HYDE, DOMINIC, *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 159

<sup>80</sup> Ian Cohen’s address to the NSW Parliament on Thursday 6 March 2008, <http://valplumwood.com/category/remembering-val-stories-and-obituaries/>. En 30/06/2011.

<sup>81</sup> Una vez, cuando tenía gallinas, perdió el primer día de una conferencia porque estaba esperando a que las gallinas decidieran entrar en una casa a prueba de culebras. Tenía como mascota a algunos marsupiales australianos (wombats) que a cambio de avena y zanahorias comían las hierbas de su jardín. Su último marsupial, Víctor, le llamaba a la puerta cada noche exigiendo su ración <http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article3641149.ece>. En 30/06/2011.

<sup>82</sup> PLUMWOOD, VAL. “Human Vulnerability and the Experience of Being Prey”, op. cit., p. 34.

<sup>83</sup> HYDE, DOMINIC. *Eco-Logical Lives: the philosophical live of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, op. cit., p. 21.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 6.



*no place for a woman. Much of the Australian media had trouble accepting that women could be competent in the bush, but the most advanced expression of this masculinist mind-set was Crocodile Dundee, which was filmed in Kakadu not long after my encounter. Two recent escape accounts had both involved active women, one of whom had actually saved a man. The film's story line, however, split the experience along conventional gender lines, appropriating the active struggle and escape parts for the male hero and representing the passive "victim" parts in the character of an irrational and helpless woman who has to be rescued from the crocodile-sadist (the rival male) by the bushman hero.*<sup>85</sup>

Más importante, sin embargo, que las representaciones que fueron extraídas del ataque, fueron los profundos puntos filosóficos de la experiencia contemplados por Plumwood, una vez que puso de relieve el poder y agencia<sup>86</sup> de la naturaleza de forma dramática. Mientras miraba a los ojos del cocodrilo ella no tenía ninguna duda de su intención, que no era otra sino matarla y comerla. La ilusión del dominio y control humano sobre la naturaleza estaba claramente expuesta y el “orden natural de las cosas” estaba, también, plenamente invertido. Ella, considerada en el pensamiento tradicional como el sujeto humano dominante en relación a la naturaleza estaba, ahora, siendo tratada como un mero objeto, como un mero alimento, proporcionando un ejemplo claro y dramático de la insensatez de la idea del dominio. Al ser tratada como mero alimento para un cocodrilo -al ser la presa- ella pudo constatar el hecho de que los humanos, algunas veces, somos simplemente “naturaleza”, y esto conduce a la obvia conclusión de que estamos equivocados el creer que estamos completamente separados de ella.

A pesar de tantas aventuras y desventuras, su amiga Jackie French también afirma que con el tiempo Plumwood pasó a sentirse sola en la montaña y que anhelaba encontrar un compañero, un asistente de investigación, o alguien con quien compartir su vida. Con el tiempo sus llamadas telefónicas se hicieron algo desesperadas, llegando a llamarla incluso cuando estaba en tratamiento intensivo en el hospital. A veces llamaba para pedir ayuda para lidiar con los editores, o en temas de salud, de contratos, o porque las zarigüeyas se habían comido las manzanas. Otras veces llamaba sólo porque se sentía sola, angustiada.

<sup>85</sup> PLUMWOOD, VAL. ‘Being Prey’, op. cit., p. 6.

<sup>86</sup> Aquí utilizada, la palabra *agencia*, en el sentido del verbo *agenciar*, que significa “hacer diligencias conducentes a un logro. Fuente: Real Academia Española, <http://lema.rae.es/drae/?val=agencia>.

Su personalidad era fuerte y no aceptaba estereotipos de ningún tipo. Estaba siempre dispuesta a defender a gente de posibles injusticias, pero a veces estaba demasiado centrada en sí misma, ajena e indiferente, considerando el trabajo de los demás, especialmente el del movimiento conservacionista, como “apoyo a la investigación”, que ella podría utilizar. Fue querida por miles de personas, pero se fue alejando de muchos amigos cercanos. Era un tipo de amiga que te daría todo, pero no el tipo a la que se pidiera algo. French nos cuenta: “un día ella me reclamó cuando fui a pasar el día con otra amiga. Me dijo: “ella tiene pareja. No es justo. Yo te necesito más”<sup>87</sup>.

En la última semana de su vida, Plumwood llamó a French unas tres veces. Ya en la segunda llamada le pareció algo confundida. En la tercera y última llamada, quería que comieran juntas, pero no fue posible. Describe Jackie French: *le dije que no, que no podría ir a la ciudad*”; -¿qué tal el próximo viernes?, dijo ella-. *Yo tenía una falda que había comprado para darle, para que usara cuando se fuera de viaje a finales de año. No sé qué hacer con ella ahora. Treinta horas después, me llamaron al teléfono para decirme que había muerto.*<sup>88</sup>

En su emocionado relato, su amiga continúa: *ella podría ser la persona más sabia y también la más tonta, y ambas cosas formaban parte de quien era ella. Estaba a menudo malhumorada e incluso enojada. Decía que su creatividad venía de la ira, que a veces tenía que estimular su furia, deliberadamente, para terminar un artículo. Yo no fui a su funeral... sencillamente no podría decirle adiós.*

El 1º de marzo de 2.008, Val Plumwood fue encontrada muerta en su casa, a la edad de 68 años. Inicialmente se pensó que la causa de su muerte había sido una picadura de culebra o de araña pero, más tarde, se confirmó que fue por causas naturales, murió de un ataque del corazón.

---

<sup>87</sup> FRENCH, JACK. “Memories of Val”, 2008, typescript, 8 pp. en [www.valplumwood.com](http://www.valplumwood.com) - 20/05/2011.

<sup>88</sup> *ibídem*, p.5.

## **CAPÍTULO II**

### **LA TESIS DEL DOMINIO DE VAL PLUMWOOD**

## 2.1. La Tesis del Dominio de Val Plumwood

*The master identity is more than a conspiracy: it is a legacy, a form of culture, a form of rationality, a framework for selfhood and relationship which, through this appropriation of culture, has come to shape us all.*

Val Plumwood<sup>89</sup>

En la segunda mitad del siglo pasado, como consecuencia de las Revoluciones Industriales, de las guerras coloniales, de las dos guerra mundiales y del desarrollo de la ciencia, la humanidad se ve frente a las mayores devastaciones ambientales y humanas jamás vista en toda su historia. Tales hechos han puesto en evidencia conceptos tan famosos como el de *progreso, desarrollo y tecnología*. Las tan aclamadas *virtudes* del tan clamado desarrollo fueron puestas de relieve y exigían una revisión radical, crítica y urgente. Ante tamaño escepticismo y decepción, muchas personas de los diversos rincones del mundo empezaron a reaccionar y, me atrevo a decir, que la humanidad empieza a experimentar un sentimiento de compasión y empatía jamás visto en toda su trayectoria: jamás un hecho histórico como las bombas en Japón, por ejemplo, han movilizadado tanto, a tantas personas, en todo el planeta en compasión, oración y repudio a los horrores de la ambición humana.

Dentro de las muchas reacciones que estos fundamentales procesos desencadenaron, es mi propósito aquí hablar de las reacciones feministas y ecológicas, que primeramente en campos éticos y filosóficos asumen el propósito de discutir los valores que han imperado hace milenios, para intentar proponer una nueva ética y un reencuentro con lo que hay de más valioso que es nuestra *humanidad* –en toda su plenitud– y nuestras relaciones con los otros seres humanos y no-humanos<sup>90</sup>.

A finales de los años 60 e inicio de los 70, junto con los estudios ambientales, como hemos podido recordar en la biografía de Val Plumwood, vemos el comienzo de lo que

---

<sup>89</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit.

<sup>90</sup> Como ya hemos anunciado en la introducción, posteriormente, pretendo relacionar las acciones que están siendo exitosamente puestas en práctica a nivel global, con la intención de dar forma y formato a todas estas discusiones teóricas.

hoy es conocido como *ecofilosofía*<sup>91</sup>, que se trata del cuestionamiento hecho por un grupo de filósofos distribuidos por diversos rincones del mundo sobre la atribución de valor al mundo no humano. Estos cuestionamientos forman parte de la actual *Axiología Ambiental*.

Las cuestiones *axiológicas ambientales* o medioambientales se dividen en grupos que presentan teorías sobre la atribución o no de *valor intrínseco*<sup>92</sup> al mundo no humano y que pretenden reconocer que la relación entre los problemas y los fines es claramente una condición necesaria para una consideración moral más adecuada y menos dualista del yo y de su relación con las comunidades sociales y ecológicas, como también para la explicación de alternativas no-instrumentales y de conceptos claves como amistad, solidaridad, cuidado del bien de todos –del propio y del ajeno- y para reconocer el valor intrínseco de los otros.

Muchas fueron las teorías que surgieron en las diversas partes del mundo y pronto comenzarían las discusiones sobre las muchas divergencias que presentaban entre sí. Los teóricos trataron de reconocer las diferencias y homogeneidades entre todas ellas, en lo que constataron que casi todas coincidían en el contenido, y que solo discrepaban en las denominaciones bajo las que se presentaban.

El Dr. George Sessions, un importante ecofilósofo defensor de la Ecología Profunda (a la que voy dedicar una parte de este trabajo más adelante), elaboró en el artículo *Shallow and Deep Ecology*<sup>93</sup>, las principales corriente ecofilosóficas. Más tarde Warwick Fox llamaría a estas corrientes *Tipologías Ecológicas*, que el mismo relaciona en el *Towards a*

---

<sup>91</sup> Conjuntamente con la ética ambiental, la ecofilosofía empezó a discutir cuestiones sobre la moralidad. Una de las dos más importantes referencias bibliográficas sobre el concepto de moralidad es el *La tragedia de los Comunes*, de Garret Hardin, publicado en 1968. HARDIN, G. *The Tragedy of the Commons*, Science, 1968, pp. 1234-1238.

<sup>92</sup> Dentro de una visión antropocéntrica los seres no humanos, los excluidos de la *razón* y el planeta en sí mismo tienen un *valor meramente instrumental*, que es un valor atribuido en función de su utilidad para con los seres humanos, sea como valor, sea como recurso. Valor Intrínseco e inherente es aquel que posee algo por sí mismo, es decir, con independencia de su contribución al valor de cualquier otra entidad. Es, por tanto, un valor originario que no se debe a la relación instrumental del objeto o estado valorado con cualquier otro objeto de valor. La nota definidora del valor intrínseco es su oposición al valor instrumental. VELAYOS, CARMEN C. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, op. cit., p. 35. Otra feminista ecofilósofa de gran renombre que hablo largamente sobre las teorías del valor es Warwick Fox, que en su libro *Towards a Transpersonal Ecology* divide las principales teorías en tres, que son: 1) explotación y extensionismo irrestrictos; 2) conservación y desarrollo de recursos y 3) preservación de recursos. Aún, en el mismo libro, FOX enseña las principales teorías que se dedican a atribuir valor intrínseco al “mundo instrumental”: sentientismo ético (ethical sentientism); ética autopoietía o biológica; ética de la ecosfera o de los ecosistemas; ética cósmica. FOX, WARWICK. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambala, 1990, p. 151-184.

<sup>93</sup> SESSIONS, GEORGE. "Shallow and Deep Ecology: A Review of the Philosophical Literature", Earthday X Colloquium. Ed. Donald Hughes. University of Denver, 1980.

*Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*<sup>94</sup>. Con base en esta relación elaboré el siguiente cuadro, organizando los teóricos y sus teorías por orden cronológico:

Cuadro nº 1.		Las tipologías ecológicas
Autor	Año	Teoría
Leo Marx	1970	Punto de vista conservacionista/ Perspectiva ecológica.
Roszak	1972	Dominio de la naturaleza a través de la tecnología / Abrazo a la naturaleza como algo sagrado y parte de nuestro espíritu.
Arne Naess	1972	Ecología Superficial/ Ecología Profunda.
Boochkin	1974	Medioambientalismo/ Ecología Social.
O'Riordan	1976	Ideología tecnocrática / Ideología ecocéntrica.
Grange	1977	Ecología de Dividendos/ Ecología Fundacional.
Worster	1977	Ciencia de la manipulación y control del mundo/ Filosofía de la interrelación.
Rodman	1978	Cuatro formas de Conciencia Ecológica: Conservación de los medios. Preservación del medio salvaje. Extensionismo moral. Sensibilidad Ecológica.
Drengson	1980	Paradigma tecnocrático/ Paradigma Persona-Planetaria.
Meeker	1981	Medioambientalismo homocéntrico/ Nueva Filosofía Natural (Medioambientalismo holístico).
Toulmin	1982	Sentido utilitario de la ecología/ Ecologismo cosmológico.
Rifkin	1983	Conocimiento tecnológico/ Conocimiento empático.
Fuente: WARWICK, FOX. <i>Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism</i> . Shambala, 1990, pp. 23-38, 55-60, 241.		

Dentro de este panorama de debates eco-filosóficos, en 1973 la Dra. australiana Val Plumwood, juntamente con su, entonces, esposo Richard Routley, hacían circular artículos intelectualmente provocativos que discutían la necesidad de una revisión radical de la esencia de la teoría ética occidental, y pretendían encontrar el origen de lo que denominaron *chauvinismo humano* o antropocentrismo que privilegia al ser humano por encima de todos los otros seres, de lo que consideraban resulta un injustificado e injusto tratamiento del mundo no humano.

Apoyándose en los conceptos sobre la valoración moral y los temas abordados en las teorías medioambientales surgidas en su tiempo, Val Plumwood sienta las bases de un feminismo ecológico amparándose en las teorías feministas y postcoloniales y confrontándolas

<sup>94</sup> En el libro, la presentación de estas teorías recibe un orden de contenidos y no cronológica, como la que presento aquí. WARWICK, FOX. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambala, 1990, pp. 23-38, 55-60, 241. Boston, MA. Otras obras fundamentales del autor: FOX, WARWICK. "Deep Ecology: A New Philosophy For Our Time", *Ecologist* 14, 1984, pp. 194-200; "Approaching Deep Ecology: a Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology", *Environmental Studies*, Occasional Paper 20, 1986. Centre for Environmental Studies, University of Tasmania: Hobart; "What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail?", 1993, *Trumpeter* 10.

con los problemas de la filosofía medioambiental, y señalando lo importante que es relacionar la dominación masculina con el dominio de la naturaleza y con los demás tipos de dominación.

El primero de los artículos en que la filósofa vertió sus teorías se tituló “Is There a Need For a New Environmental Ethic?”<sup>95</sup>, y provocó un amplio e inmediato impacto. El artículo apareció 6 meses antes del notable libro *Fight for the Forest*<sup>96</sup> y fue prontamente publicado en el extranjero, participando su autores en el 15º Congreso de Filosofía en Varna, Bulgaria. El artículo fue importante por dos razones: juntamente con otro artículo publicado por el filósofo noruego Arne Naess que trataba de temas similares, anunciaba el inicio de la filosofía ambiental como una de las áreas de estudio de la filosofía profesional. También anunciaba el comienzo de los intentos de enunciar una nueva y radical visión ética, una ética ambiental no antropocéntrica capaz de evitar el chauvinismo humano y de apoyar evaluaciones morales aceptables que incluyeran el mundo natural, como hemos recordado más arriba. Richard Sylvan y Val Plumwood dedicaron el resto de sus vidas a desarrollar y defender esta nueva teoría ética. Su trabajo ha puesto de relieve que, para muchas personas, la naturaleza no tenía ningún significado moral aparte del que puede adquirir por su utilidad para el ser humano:

*(...) men do not feel morally ashamed if they interfere with a wilderness, if they maltreat the land, extract from it whatever it will yield, and then move on; and such conduct is not taken to interfere with and does not rouse the moral indignation of others.*<sup>97</sup>

La teoría ética occidental, rastreada desde Aristóteles hasta Kant y adoptada por el pensamiento judeo-cristiano<sup>98</sup>, parece confirmar esto, pues sitúa a los humanos como el centro del universo moral. Solo los humanos importan realmente y la naturaleza está allí para ser utilizada, de modo que cuando se considera lo que es moralmente significativo, cuando deliberamos sobre lo que debemos hacer, cuando buscamos determinar lo que es moralmente cierto o qué acción es moralmente permisible, las consideraciones se extienden solo sobre los

---

<sup>95</sup> “¿Necesitamos de una nueva ética ambiental?”, ROUTLEY, R. “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?”, 1973, op. cit.

<sup>96</sup> ROUTLEY, RICHARD. AND ROUTLEY, VAL. *The Fight for the Forests: the Takeover of Australian Forests for Pines*, 1973, op. cit.

<sup>97</sup> ROUTLEY, RICHARD. “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?”, 1973, op. cit., p. 205.

<sup>98</sup> LYNN, WHITE. *The historical roots of our ecological crisis*” op. cit.

humanos<sup>99</sup>. Consecuentemente la ética liberal dominante tiene un principio fundamental: las acciones de las personas son aceptables (es decir, las personas son moralmente libres para actuar), siempre que no perjudiquen o interfieran con otras personas; las acciones que dañen el mundo no humano no están moralmente prohibidas.

En efecto, la feminista, eco-filósofa Val Plumwood, dedicó gran parte de sus investigaciones a explorar las relaciones entre las varias formas de injusticia social y el proyecto del *dominio de la naturaleza*. En sus trabajos personales, escritos en los 80 después de su divorcio, Plumwood desarrolló una crítica de lo que llamó *punto de vista del dominio*, que trata de los puntos ciegos a la resistencia en reconocer la agencia de los no humanos, que pueden llevar a un peligroso exceso de confianza en la autonomía y en el control humano. Su riguroso análisis de los orígenes históricos, de las estructuras conceptuales y de las implicaciones prácticas de estas relaciones interconectadas de dominación la convirtió en una destacada líder pensadora ecofeminista a fines de los 80.

Al mismo tiempo, Peter Singer, un filósofo de Melbourne, también comenzaba a atacar el chauvinismo humano desde el centro de la ética tradicional. Su artículo, también de 1973, “Animal Liberation”<sup>100</sup> hablaba de la necesidad de extender los principios de no causar daños más allá del universo humano para incluir a los animales, artículo que se convertirá en libro en 1975, bajo el título: *Animal Liberation*<sup>101</sup>. Singer, que era un utilitarista<sup>102</sup>, se opuso a

---

<sup>99</sup> MOORE, GEORGE. E. *Principia Éthica*, & 23, traducción al portugués Maria Manuela Santos e Isabel Santos, Lisboa, Fundación Calouste Gulbenkian, 1999; CALLICOT, J. BAIRD. *In defense of the Land Ethic*. SUNY Press, 1989; ROUTLEY, R. “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?”, op. cit.; WILLIAMS, B. “Must a concern for the environment be centred on human beings?”. En *Ethics and Environment*, Oxford, Corpus Christ College, 1992.

<sup>100</sup> SINGER, PETER. “Animal Liberation”, *The New York Review of Books*, April 5, 1973. (Reviewing: S. Godlovitch, R. Godlovitch, and J. Harris (eds); SINGER, PETER. *Animals, Men and Morals*, Taplinger Publishing Company: New York 1971.

<sup>101</sup> SINGER, PETER. *Animal Liberation*, New York Review/Random House, 1975: New York. Traducción al castellano *Liberación Animal*, Trotta, Madrid, 1999.

<sup>102</sup> El “utilitarismo”, término que viene del *principio de la utilidad*, elaborado por Jeremy Bentham en el siglo XVIII y después por John Stuart Mill en el siglo XIX, en el que enunciaba la *senciencia* como principio ético y que consiste en *actuar siempre de forma que produzca mayor cantidad de bienestar*, basada en una moral eudemonista en la que se debe tomar en consideración el bienestar de todos y no de solo de una persona. “Por principio de utilidad, se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, según la tendencia que esta parece tener para aumentar o disminuir la felicidad de las partes, cuyos intereses están en causa; en otras palabras, para promover o oponerse a esa felicidad (...). Por utilidad quiere entenderse que es aquella propiedad en cualquier objeto, por la cual este tiende a producir beneficio o ventaja, placer o felicidad (todo esto, en el presente caso, viene a dar en lo mismo) o a impedir el maleficio, el dolor, el mal o la infelicidad de la parte cuyos intereses están en causa; si esa parte forma la comunidad en general, entonces, (debe promoverse) la felicidad de la comunidad; si por un individuo particular, la felicidad del individuo”. BENTHAM, JEREMY. *An Introduction to the Principle of Morals and Legislation*. Cap. I, II y III. Routledge, 1970; “Si un ser sufre no puede haber ninguna justificación moral para recusar tener el sufrimiento en consideración. [...] Si un ser no tiene capacidad de sufrir o de sentir alegría o felicidad, no hay nada que tomar en cuenta. Luego, el límite de la *senciencia* [...] es



la dominante moralidad antropocéntrica, afirmando que esta fallaba al no incluir el mundo no animal y califica la injustificada restricción al dominio humano como especista, y que el *especismo*<sup>103</sup>, de la misma forma que el racismo, era objetable e indeseable. Su teoría afirmaba que, dado que existen animales sensibles –no humanos capaces de sentir placer y dolor, que pueden tener preferencias y sufrir– la consideración moral debería ser extendida a estos no humanos sensibles.

Esta ampliación de la moralidad de Singer no era suficientemente amplia para los Routley, pues descartaba la posibilidad de incluir los seres considerados como no sensibles. Para ellos, este tipo de liberación ética también era antropocéntrica, en la medida en que consideraba las características humanas, como el sufrimiento y el placer, como parámetros para la consideración moral, y simplemente ampliaba la esfera de la consideración moral en función de la similitud con los humanos, es decir, en la medida que ciertos animales demostraran poseer características humanas. Pensaban, además, que esta posición era meramente “una extensión de la dominante ética humana”<sup>104</sup>, la cual consideraban antropocéntrica y por esto la rechazaron. Afirmando que una nueva ética debería ser más radical y no sólo extender al mundo no humano el principio de no provocar daños a las personas.

Para los Routley esta posición sólo remplazaba el término “alma”, del pensamiento secular, por el término “mente” y por su propiedad asociada a la racionalidad considerada como exclusivamente humana, haciendo eco del pasado helenístico. Los humanos son considerados como una clase privilegiada, como consecuencia de la supuesta posesión de esta distintiva característica, y todas las demás cosas, que no fueron tan privilegiadas, reciben tratamiento y consideración inferiores.

*Los filósofos helenistas propusieron esta visión que estaba basada en el pensamiento judeo-cristiano, de forma que, nosotros, los como hijos de Dios,*

---

la única frontera defensible para la preocupación por los intereses de los otros”. SINGER, PETER. “Animal Liberation”, op. cit. pp. 8-9.

<sup>103</sup> Especismo o prejuicio especista, son términos creados por el psicólogo R. Ryder, que ha trabajado con animales en laboratorio. Actualmente se trata de un término largamente difundido, sobre todo después de la obra de Peter Singer *Animal Liberation*: SINGER, PETER. “Animal Liberation”. *I use the term “speciesism” to describe the wild spread discrimination that is practiced by man against the other species, and to draw a parallel with racism. Speciesism and racism are both forms so prejudice that are based upon appearances – if the other individual looks different then he is rated as being beyond the moral pale... Speciesism and racism (and indeed sexism) overlook or underestimate the similarities between the discriminator and those discriminated against and both forms of prejudice show a selfish disregard for the interest of others, and their suffering.* RYDER, RICHARD D. *Victims of Science. The use of Animals in Research*, London, National Anti-vivisection Society Limited, 1975, p. 5.

<sup>104</sup> SINGER, PETER. “Animal Liberation”, op. cit.

*fuimos creados a su imagen y semejanza, con un alma, en virtud de que ocupamos una posición moralmente privilegiada. Debemos obediencia moral a Dios y debemos respetarnos a nosotros mismos y al prójimo, pero la naturaleza nos fue dada por Dios para que la utilizáramos, y con respeto a los animales salvajes, la humanidad ha recibido del Creador el derecho a perseguir y eliminar cualquier ave o insecto del aire, o cualquier pez o habitante de las aguas, y cualquier bestia o reptil en la tierra: y este derecho todavía sigue vigente en todos individuos, salvo que esté prohibido por ley.*<sup>105</sup>

Como hemos anunciado, para los Routley esta tesis estaba completamente errada y parecía estar de acuerdo con la metáfora del famoso *argumento del último hombre*<sup>106</sup>, que propone que, suponiendo que después de una catástrofe global sólo viviera un único hombre, y que este pudiera eliminar cualquier ser viviente que encontrara, con o sin dolor, animal o vegetal, no estaría provocando ningún daño. Es decir, según la dominante ética chauvinista antropocéntrica, si no hubiera hombres a quienes perjudicar y si no se dañara a sí mismo, no provocaría ningún daño. De acuerdo con el mandamiento de no perjudicar o dañar al prójimo, mencionado anteriormente, sus actos no solo no son considerados erróneos, sino permitidos<sup>107</sup>.

Paralelamente a los Routley, John Passmore trabajaba en un libro sobre el mismo tema, que fue publicado en 1974, titulado *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*<sup>108</sup>. El profesor John Passmore era el director del Departamento de Filosofía de la Facultad de Investigación de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Australia (ANU). En este libro Passmore consideraba que no era necesaria ninguna revolución radical ni metafísica de la ética para solucionar los problemas ambientales (como pretendían los Routley), a pesar de coincidir en que la forma de como la naturaleza estaba siendo explotada por los humanos era inaceptable y que necesitaba de un

---

<sup>105</sup> COBBETT'S. "Rural Rides", *Political Register* - Vol 60, No. 4 (October 1826), p. 217. Citado en Routley, R. and Routley, V. "Human Chauvinism and Environmental Ethics", in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds), *Environmental Philosophy*, Department of Philosophy Monograph Series #2, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980, pp. 96-189. Puede observarse como resuena en este párrafo el relato de la creación del Génesis capítulo 1, versículo 28: "dominad la tierra".

<sup>106</sup> GREY, W. "Last Man Arguments", in J. Baird Callicott and R. Frodeman (eds), *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, New York: Macmillan, 2008, Vol. 2, pp. 40-41.

<sup>107</sup> ROUTLEY, R. "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?", op. cit., pp. 207-8.

<sup>108</sup> PASSMORE, J. *Man's Responsibility For Nature*, Duckworth: London, 1974; Charles Scribner's Sons: New York. (2nd ed. 1980). Traducido al español con el título citado en el texto, por Alianza Editorial, 1978.

cambio urgente. En el libro afirmaba, también, que la arrogancia apoyada en la visión estoico-cristiana de los seres humanos como hijos de Dios debería ser rechazada.

Con la gran repercusión de los artículos de los Routley, Passmore temía que la nueva ética propuesta por ellos estuviera comprometida con la visión de la naturaleza como sagrada, inviolable e inalterable, lo que significaría (en su opinión) un retorno a la visión mística de la naturaleza del pre-Iluminismo. Para él, considerar esta posibilidad sería como rechazar la visión racional desmitificadora y científica del mundo y, como consecuencia, de todo el logro cultural occidental contemporáneo, es decir, sería como negar todo lo que es bueno en la humanidad (que para él, es la racionalidad), y que, por lo tanto, debería ser rechazada como irracional, preocupante y peligrosa. Como alternativa, proponía que una buena consideración de la naturaleza sabría reconocer su valor, que puede ser explicado de manera instrumental y antropocéntrica. En otras palabras: para Passmore, el ser humano no podría ser responsabilizado ni responsable de la naturaleza, pues esta no advertía ninguna independencia moral significativa, aunque deberíamos cuidarla más y mejor. El pleno reconocimiento de su valor instrumental, junto con los beneficios que ofrece a la ciencia moderna, podría conducirnos a una mejor relación con la naturaleza dentro de los parámetros de la tradición ética occidental y asociada con la duramente ganada cultura crítica del Oeste.

La forma como Passmore trató la temática del antropocentrismo fue muy significativa, porque creaba argumentos en su defensa del antropocentrismo, y en contra del audaz clamor por un cambio radical de Plumwood, y en consecuencia, en contra del emergente movimiento ambiental (o *environmental ethics*, que como he comentado antes, no era bien aceptado y la academia lo consideraba como “cosas de la moda”). Y lo hizo muy detalladamente: hasta este momento, nadie se había tomado el tiempo para diseñar “*los supuestos fundamentales de la moral, metafísica y política*” en este debate y Passmore se tomó el trabajo de mostrar los errores de las propuestas del movimiento ambiental para el cambio<sup>109</sup>. El autor afirmaba que un cambio era necesario, pero no el cambio radical proclamado.

*One of my colleagues, an ardent preservationist, condemns me as a 'human chauvinist'. What he [Sylvan] means is that in my ethical arguments, I treat human interests as paramount. I do not apologize for that fact.*<sup>110</sup>

<sup>109</sup> PASSMORE, J. *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*, op. cit. p. x.

<sup>110</sup> *Ibidem* p. 126.

Plumwood fue la primera en atacar públicamente lo que consideraba como *los falsos argumentos del chauvinismo humano* en su artículo crítico al libro de John Passmore, llamado *Critical Notice of Passmore's Man Responsibility for Nature*<sup>111</sup>. La relevancia de hablar sobre este artículo se debe a que tuvo gran repercusión y constituye unas las principales bases para la formación filosófica/académica de la Tesis del Dominio que aquí analizamos y de la ética ambiental.

Ella se propuso evaluar y responder a los argumentos de Passmore y el tono de sus razonamientos no fue tanto de condena, sino de refutación. En esencia, el ataque a Passmore fue contra lo que él consideraba una visión del mundo natural como excesivamente mística, demasiado sentimental, metafísicamente dudosa. Para Passmore, la civilización occidental era el gran florecimiento de todo el logro humano y, evidentemente, el ítem más valioso de toda existencia.

*Passmore sees Western civilization as the finest flowering of human achievement, and evidently as the most valuable item in existence. The rejection by its environmentalist critics of so many of its values and so much of this achievement ... [is said to] involve abandoning the hard-won Western tradition of critical investigation, a rejection of science, and civilization, and a reversion to 'attitudes and modes of thought it [the West] painfully shook off'. In short, it involves a return to the intellectual and cultural Dark Ages.*<sup>112</sup>

Ciertamente algunos pensadores estaban en contra del desarrollo y de los logros de la modernidad pero, en su gran mayoría, sus argumentos eran superficiales y Plumwood dejó claro que esta caricaturizada alternativa también debería ser rechazada.

Plumwood acusó a Passmore de la creación de una falsa dicotomía entre el antropocentrismo y una visión de la naturaleza como inalterable, sagrada y poseedora de derechos, rechazando ambos<sup>113</sup>. Según la visión de Plumwood, podríamos y deberíamos rechazar el antropocentrismo, pero tampoco incorporar la alternativa descrita por Passmore, pues consideraba que la aplicación de derechos al mundo natural y su visión como inalterablemente sagrado era realmente inaceptable.

---

<sup>111</sup> PLUMWOOD, VAL. "Critical Notice of Passmore's Man Responsibility for Nature", *Australian Journal of Philosophy* 53 (2), 1975, pp. 171-185.

<sup>112</sup> Ibidem, p.171-2.

<sup>113</sup> Ibidem, p.173-4.

Según Passmore, para rechazar el antropocentrismo y para elevar el estatus moral del mundo natural no humano, era necesario atribuir derechos a la naturaleza, pues esta sería la única manera de dar sentido a la prohibición de actuar en contra la naturaleza en el caso de que alguien violara sus derechos. Pero la atribución de derechos a la naturaleza parecía suponer una concepción de esta como si fuera un agente moral capaz de producir y tener derechos. Para Plumwood esta visión era confusa, pues creía que debíamos cuidar de la naturaleza aunque ella carezca de derechos, de forma que si la naturaleza tiene su valor intrínseco, por supuesto que puedo tener limitados mis actos dañosos para ella, obligándome a actuar sin destruirla, pero esta obligación no tiene que surgir de derechos que ella (o determinado ítem en ella) tenga. *Thus one can recognize that an item is a proper object for moral.*<sup>114</sup>

En este campo, la posición de los Routley también era distinta de la anteriormente sugerida por Aldo Leopoldo<sup>115</sup>, en la cual los seres no humanos debían ser protegidos por sus propios derechos (derechos que pueden tener prioridad sobre los derechos humanos). Defendía que a todos los objetos en la naturaleza se les deberían otorgar derechos de la misma manera que las personas son consideradas sujetos de derechos. En su influyente *Almanaque del Condado de Arena*, Leopoldo escribió sobre *La Ética de la Tierra* y defendió la extensión de la ética a través de la ampliación de nuestro entendimiento de comunidad moral, para incluir suelos, aguas, plantas y animales, o, colectivamente, la tierra. Él defendía que no solo deberíamos extender el lenguaje moral, sino, también, la idea de derecho. En su concepción, los árboles, por ejemplo, deberían ser considerados sujetos de derechos.

Para Plumwood esta simple extensión del lenguaje moral era innecesaria e ineficaz y consideraba que una nueva ética no tiene que ser anti-racional ni supersticiosa. No es preciso tratar algún ser como inviolable para que se pueda establecer (y/o reconocer) su valor intrínseco y esa nueva ética no tiene que forzar el retorno de la época pre-moderna. Ella enfatizaba que un nuevo movimiento ecologista que exigiera una política de no uso de la

---

<sup>114</sup> Ibidem, p. 176.

<sup>115</sup> Aldo Leopold, conocido como “El Profeta”, fue uno de los precursores en escribir sobre la “Ética de la Tierra” y es considerado como uno de los primeros grandes nombres en lo que se conoce hoy como *revolución ecológica contemporánea*. En *El Almanaque del Condado de Arena*, escribió que el descubrimiento más importante del siglo XX no fue ni la radio, ni la televisión, sino la complejidad e interrelación encontradas en los organismos de la Tierra, y consideraba que todos los seres vivos en la Tierra forman un único y mismo organismo, afirmando que la Tierra no pertenece al hombre, sino que este la compartía juntamente con los otros seres vivientes (a lo que me atrevo a decir que estoy parcialmente de acuerdo, una vez que el ser humano viene de la Tierra y no al revés; y más, que la Tierra existe sin el ser humano, pero la reciprocidad no es verdadera, lo que me hace concluir que el hombre depende y pertenece a la Tierra pero ella no depende de él). LEOPOLD, A. *El Almanaque del Condado de Arena*, 1949, op. cit.

naturaleza y un retorno a la edad media era simplemente un error, argumentando que la crítica a algunas formas del progreso no era una crítica al progreso en sí mismo. Consideraba que había posiciones intermediarias entre la total falta de restricciones, defendida por las actitudes chauvinistas, y la ausencia de cualquier manipulación significativa del mundo natural. Pero también era cierto que todos los grandes productos humanos –su ciencia, su filosofía, su tecnología, arquitectura etc– estaban todos fundados en el intento de comprender y dominar la naturaleza<sup>116</sup>. En consecuencia, simplemente porque la ciencia y la civilización se desarrollaron con el sometimiento chauvinista de la naturaleza, no se desprende que este sometimiento sea necesario ni para la ciencia, ni para la civilización. Para mi, resulta claro que ambas, *per se*, podrían existir sin el chauvinismo y no estarán amenazadas con su ausencia. Puede que algunos estilos de vida y forma de civilización se vean amenazados, pero esto sería otra historia (pues a largo plazo estarán condenadas de cualquier modo, dado que nuestra forma de vivir no es sostenible y muchos de nuestros recursos imprescindibles, como el petróleo por ejemplo, se están agotando).

No hay ninguna razón que justifique la creencia de que una posición menos humano céntrica inhibiría o degradaría el esfuerzo y la evolución humana, o que esto no proporcionaría una base mejor y más amplia para la actividad cultural humana y la investigación científica. Para Plumwood el rechazo al chauvinismo ético no es ni irracional ni alarmante o peligroso.

En la obra de Passmore, se nota claramente como no sólo argumentaba indirectamente a favor del chauvinismo con su apelación a la supuesta inconsistencia de las alternativas de Plumwood, y cómo, también, apelaba al valor de lo humano como especial. Él afirmaba que los humanos debemos ocupar una posición privilegiada por los valiosos productos de la actividad humana, de los logros de la civilización –ciencia, arte, filosofía y muchos otros:

*Were it not for his ability to civilize, man would be no more than a predator amongst the rest, more powerful, more aggressive, more violent, more skillful in capturing his prey but in no other respects superior, and in many respects inferior, to the prey he hunts.*<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> PASSMORE, J. *Man's Responsibility For Nature*, Duckworth, op. cit., mencionado en R. ROUTLEY. 1975, op. cit., p. 176.

<sup>117</sup> PASSMORE, J. *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*, op. cit., p. 179.

En respuesta a esta tesis, Plumwood apuntaba a una serie de problemas en la apelación a las habilidades humanas como la base de nuestra superioridad moral, pues la posición de Passmore suponía que somos especiales por nuestra valiosa producción cultural, tecnológica etc., pero, cuando se habla de “nuestra/nosotros/nosotras”, en este contexto, no se refiere a todos los humanos, muy al contrario. Para esta autora, en la mejor de las alternativas, esta teoría apoya la idea de superioridad de algunos humanos –los productores de tales productos culturales y que no serviría de nada intentar incluir a todos los humanos en virtud de que compartan tales habilidades, pues esto abriría las compuertas a una serie de no humanos que, potencialmente, también pueden producirlas.

Plumwood quería entender por qué tales productos culturales humanos eran *tan valiosos*, por encima de todos los otros productos. “¿Sería porque hacen posible nuestra comprensión y manipulación del mundo, o porque nos proporcionan placer o algún otro beneficio?” –cuestiona. Y concluye que el simple hecho de que tales productos sean valiosos para nosotros no implica que sean valiosos *per se* (como Passmore defiende), a menos que ya se dé por sentado que somos más importantes. Y esto es, según Plumwood, el punto principal de esta cuestión. Ciertamente, estos logros pueden ser considerados valiosos en relación a nuestros propios fines, pues son útiles para nosotros, pero ello tampoco significa, o sirve para demostrar, que somos más importantes. Sencillamente, esto no nos habilita a concluir que somos importantes porque construimos cosas que son valiosas para nosotros. *Muchas aves hacen cosas que son valiosas para su especie, como enmarañados nidos, por ejemplo, pero esto no las convierte en especiales a los ojos de Passmore*<sup>118</sup>.

Esta visión, por supuesto, no es ninguna novedad. El ser humano siempre se siente maravillado ante sus propios logros. Sin embargo, si reflexionáramos sobre esto, puede ser que resulte incomodo que, a pesar de todo nuestro ingenio, no seamos capaces de imitar la complejidad, la diversidad, la belleza y la maravilla de un rico paisaje del bosque, por ejemplo, Arguye Plumwood.

*If [our cultural products] are regarded as having an independent value, a value which is not simply their value for humans, it is difficult to see why the often immensely complex and inimitable items produced in nature cannot also be thought of as having such an independently justified value, and why the value of*

---

<sup>118</sup> Ibidem, p. 178-9.

*these natural items has to be regarded as purely instrumental while those of philosophy, science and biology are not.*<sup>119</sup>

La respuesta obvia en la tesis antropocéntrica tradicional es que estos productos no son valiosos intrínsecamente porque no son productos humanos. Passmore buscaba una explicación para el valor especial de los humanos tras recurrir al, supuestamente independiente, especial valor de los productos humanos, afirmando que somos valiosos porque producimos valiosos productos culturales. *Estos productos son valiosos porque nosotros los producimos, y porque nosotros somos valiosos*<sup>120</sup>. Esta no es una argumentación muy buena para dar cuenta de lo especial de nuestro estatus moral, pues no contiene ningún argumento sólido que justifique la superioridad moral de los humanos, sino, en mi opinión, refuerza la obligación que tenemos de responsabilizarnos por la naturaleza, cuidándola más y mejor.

Otro punto anotado por Plumwood, fue la preferencia de Passmore por los artefactos creados más que por los productos naturales. Muchas personas con poca comprensión ecológica y pequeña experiencia con el mundo natural, presentan una fuerte preferencia por las maravillas, fruto de la obra humana, y Passmore no era una excepción –era un hombre en su contexto que no era nada proclive a los productos “naturales” y que ha dejado sus preferencias muy claras, en el presente libro en discusión.

Si en Australia el debate ecologista se centró en las diferentes posturas entre Passmore, Singer y los Routley, al mismo tiempo, como ya se ha mencionado anteriormente, en otras partes del mundo, diversos teóricos empezaron a preocuparse y a investigar sobre los problemas ecológicos de la tierra. Unos de los trabajos de más relevancia y amplitud en estos términos fueron – y siguen siendo – los elaborados por una corriente filosófica y activista que vino a ser identificada como *Ecofeminismos*<sup>121</sup>. Gran parte de la preocupación de la tesis ecofeminista era identificar el origen del dominio de la tierra y sus conexiones con los otros tipos de dominación, sobre todo el de las mujeres, junto con el de la clase y de la etnia. Una de las teóricas ecofeministas más destacadas, la Doctora Vandana Shiva, fue vehemente en atacar la Ilustración y la Revolución Industrial como las grandes autoras de la devastación y manipulación de los recursos del planeta y de sus habitantes y en la conexión entre este tipo de

<sup>119</sup> ROUTLEY, V. “Critical Notice of Passmore's Man's Responsibility For Nature”, op. cit. p. 177.

<sup>120</sup> PASSMORE, J. *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*, op. cit. p. 179.

<sup>121</sup> En la parte de esta Tesis “En torno al ecofeminismo”, se presenta las principales características del Ecofeminismo.



mal desarrollo y la opresión femenina. En su libro *Satying Alive, Women, Ecology and Development*<sup>122</sup>, de 1989, Vandana Shiva acusa al programa de la Ilustración de centrar sus bases en la *sacralidad* del conocimiento científico moderno y en el desarrollo económico, y de no importarle ni el *cómo*, ni de *qué forma*, o a *qué velocidad* esta desenfrenada persecución del progreso estaría haciendo que la diversidad de la vida en el planeta desapareciera. Para Vandana Shiva el Iluminismo fue la era que diseminó la oscuridad y la extinción de la vida<sup>123</sup>.

La visión de Vandana Shiva tiene por base las mujeres asiáticas del tercer mundo y muchas de sus críticas se refieren a la revolución industrial y la Ilustración que han pregonado verdades que pretendían parecer neutrales y universales (en lo que se refiere a las relaciones sociales, de género y etnia) pero que, al revés, no pasaron de ser un modelo occidental patriarcal basado en el desarrollo económico y en el capitalismo industrial. Estos modelos son considerados así por que están destruyendo las formas de subsistencia de las mujeres que son las responsables de mantener a sus familias y a sus comunidades. De acuerdo con esta autora, el mito de la neutralidad y de la universalidad de la ciencia moderna es el responsable del inicio de la revolución científica que, por un lado ha subyugado la naturaleza, quitándola de su estatus de *terra madre* situándola como mero recurso de materias primas y, por otro lado, ha excluido a las mujeres como trabajadoras y expertas<sup>124</sup>. Vandana Shiva responsabiliza de la actual crisis alimentaria a los intensivos y agresivos medios de agricultura moderna, que denomina *ciencia y desarrollo masculino*. Más adelante volveremos a hablar del tema, comparando la tesis de la Dra. Shiva con la posición de otras teóricas<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> SHIVA, VANDANA. *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, 1994, Zed Books. Traducción Española: *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, 1995, Ed. Horas y Horas; SHIVA, VANDANA. *Los monocultivos de la mente: perspectivas sobre la biodiversidad y la biotecnología*. Traducción Ana Elena Guyer, Montrey: Fineo, 2008. Madrid.

<sup>123</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo*, op. cit., p. xiv.

<sup>124</sup> *Ibidem* p. xvi.

<sup>125</sup> Para entender el argumento de Vandana Shiva, hay que ubicarla y comprender su contexto: Existe un estudio elaborado por la ONU que se denomina *Aldea Global* que afirma que si el mundo fuera una aldea global con 1000 habitantes, 500 serían mujeres (en la realidad, 510, pero estas 10 habían muerto o ni siquiera nacido, principalmente por cuestiones como aborto selectivo y por falta de asistencia en el parto). De estas 500, más de la mitad, serían asiáticas y africanas (que son, generalmente, las responsables de alimentar y mantener sus comunidades). De acuerdo con las estimaciones de la FAO, de todo el alimento cultivado en el mundo, más de 50% es producido por mujeres, pero estos datos no son precisos pues en muchas encuestas y censos el trabajo de las mujeres en actividades agrícolas, forestales y pesqueras siguen siendo consideradas como *trabajo no retribuido*, y por lo tanto, *no trabajo*. En África sub-sahariana, las mujeres son responsables de cerca de 70% de la producción de los alimentos, sea para el consumo del hogar, sea para la venta. En Asia, la labor de las mujeres representa un 50% de la producción de alimentos en toda la región. En la mayoría de los países africanos y asiáticos, las mujeres son las responsables de la siembra, de la aplicación de fertilizantes y pesticidas, la recolección, cosecha, trilla, procesamiento y comercialización de los alimentos, fuera el abastecimiento el agua. <http://www.amnesty.org/es/library/asset/ACT77/034/2004/es/7af8938b-d60e-11dd-bb24-1fb85fe8fa05/act770342004es.html>, en 22/01/2013.

Si consideramos los datos indicados, junto con la consideración de que en el concepto de occidente muchas de las poblaciones de los países subdesarrollados, sobre todo de América del Sur y Central, y que en estos países las mujeres también son las responsables de la subsistencia de sus familia y de las comunidades, no nos parecerían absurdas las consideraciones de la Doctora Vandana Shiva, que se propone ser la voz de esta inmensa mayoría de personas del planeta que se ven excluidas y esclavizadas por lo que llamamos *desarrollo*.

Volviendo a nuestra autora australiana, después de la aparición del libro *Staying Alive*, en 1989, Val Plumwood publica en 1993, su *Feminism and the Mastery of Nature*, que también trata de buscar las raíces del dominio de la naturaleza, pero en su investigación concluye que –el dominio– tiene su origen en otro factor, mucho más antiguo que la Ilustración. La obra de Plumwood no ha supuesto eclipsar la obra de Shiva –que es muy precisa e importante en sus aportaciones sobre lo que acontece con las poblaciones de los países del tercer mundo, desde la Ilustración– sino que, ha ampliado la perspectiva del origen de la dominación, ubicándola no en un hecho histórico o época aislada, sino considerándola, más bien, como consecuencia de una construcción histórica de la cultura occidental.

En su obra considerada como maestra, *Feminism and the Mastery of Nature*, Val Plumwood traza las líneas que permiten entender los orígenes de muchos tipos de prejuicios, discriminación e injusticias actuales. Su trabajo ayuda a entender el “por qué” de una dura realidad que, hasta entonces, era considerada como un hecho natural. Pero, todavía, no podemos decir “hasta entonces”, pues es sabido que la inmensa mayoría de la población mundial acepta aún las diferencias culturales y étnicas, tanto como la injusta y la desigual distribución de las riquezas y de la comida en el planeta, como una realidad merecida o como determinación divina, donde, los blancos, privilegiados y elegidos, generalmente moradores del Norte, son merecedores de abundancia y fortuna (e inteligencia y lógica), porque no son “vagos”, y que los negros, asiáticos, sudamericanos, mujeres y demás *inferiorizados* sufren algún tipo de debilidad moral o inferioridad que les impide progresar... y en el peor de los casos, atribuyen a un dios intangible y vengativo la causa de los males que padecen más de dos tercios de la humanidad, como si fuera consecuencia de sus pecados, pereza y flojedad moral.

Esta autora propone primero una explicación para después ofrecernos una visión crítica desde nuestro origen y hasta dónde llegamos, proponiendo una nueva y desafiadora postura hacia los pilares de nuestra cultura. Sus aportaciones críticas a las propuestas

alternativas reconocidas como el “nuevo paradigma” representan solo uno de los muchos y desafiantes análisis propuestos por Val Plumwood, que es considerada por muchos (entre los que me incluyo) como una de las más brillantes académicas y filosofas de su tiempo. Recordemos que su obra más importante, *Feminism and the Mastery of Nature*, representa una relectura del pensamiento clásico, cartesiano, desde las aportaciones de conceptos filosóficos esenciales: ética, moral, muerte, paraíso, dios, humanidad, racionalidad, naturaleza, dominio y etc., para explicarlos desde sus orígenes hasta sus relaciones entre ellos mismos en los pensadores clásicos que analiza.

Además, Plumwood proporciona una amplia teoría filosófica de las relaciones entre las mujeres y la naturaleza, y lo importante que es relacionar la *dominación masculina*<sup>126</sup> con el dominio de la naturaleza y los demás tipos de dominación. Se inscribe, por tanto, en la corriente de P. Bourdieu y de toda la teoría de la dominación. La filósofa australiana traza las líneas de una vasta crítica a lo que denomina *la perspectiva del dominio*<sup>127</sup>: una serie de consideraciones sobre el ser y sus relaciones con el otro, asociadas con el sexismo, el racismo, el capitalismo, el colonialismo y la dominación de la naturaleza. Se basa en la teoría feminista para analizar estas perspectivas, que según sus palabras “ven al otro como radicalmente separado e inferior, en segundo plano –o background– para el ‘ser’ que es (y está en) el primer plano, *para quien la existencia del otro es secundaria, periférica o derivada del que es el centro o el ser en sí, y cuya agencia es negada o minimizada*<sup>128</sup>.

De forma elocuente y sistemática, Plumwood traza una línea a través del tiempo para encontrar las raíces de la historia de nuestra cultura, en que rastrea la historia del dominio, y termina afirmando que es posible dar “la vuelta a la tortilla” y cambiar el paradigma del miedo, de la desigualdad y de la *hiperseparatividad*, por otro en el que las diferencias sean reconocidas y no negadas, aceptadas y no rechazadas, honradas y no manchadas. Para que este antiguo paradigma sea disuelto y surja uno nuevo, basado en la *ética del cuidado*, una ética en la cual la expulsión de la identidad del dominio dé lugar a la construcción de una nueva identidad menos jerárquica, más democrática y plural.

Val Plumwood sostiene que es una equivocación atribuir los problemas ambientales y de dominación al pensamiento teológico cristiano o a la Ilustración, pues al hacerlo, quedan fuera las primeras tradiciones dominantes, principalmente las del pensamiento

<sup>126</sup> BOURDIEU, PIERRE. *La Dominación Masculina*, Colección Argumentos, 2000, Ed. Anagrama.

<sup>127</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.3.

<sup>128</sup> *Ibidem* p.7.

filosófico clásico, del que analiza la profundidad de las raíces de la “construcción” de la razón y su asociación con la superioridad, el dominio y la destrucción de la naturaleza. De acuerdo con esta autora, la identidad del dominador (más que la identidad masculina pura y simple) es definida por múltiples exclusiones y se encuentra en el corazón de la cultura occidental. Esta identidad es expresada más fuertemente por el concepto dominante de la razón y da lugar a una estructura dualista de alteridad y negación.

Para entender mejor la tesis de la autora, paso ahora a explicar el proceso de búsqueda de Plumwood de las raíces del Dominio en el pensamiento occidental.

## **2.2. Las profundas raíces del dualismo humano/naturaleza**

Muchas son las teorías respecto a los dualismos, al origen del dominio de la naturaleza y de los grandes impactos ambientales. En su mayoría sitúan esta pérdida de ligación y conexión con el mundo natural en el cristianismo, el racionalismo, el iluminismo y en la revolución industrial. Val Plumwood, como ya hemos visto antes, asume como reto *deshacer los nudos* de esta maraña para, de hecho, encontrar o, a lo mejor, entender, no sólo el origen, sino más bien de donde ha venido una estructura milenaria basada en el dominio y en la explotación que ha sido adoptada –y sigue siendo– como la verdadera condición humana e incuestionada como norma absoluta. En su investigación, Plumwood concluyó que la historia del dominio se inició hace muchos siglos, ya en el tiempo de los pre-socráticos y, para entender esta lógica ha identificado que el dualismo es la principal característica de este sistema y que sigue un orden racional y lógico de apropiación y devaluación que legitima el dominio.

En su filosofía, estimulada por las obras de Rosemary Radford Ruether<sup>129</sup> y de Genevieve Lloyd<sup>130</sup> que buscaban entender el origen de la dominación femenina y de la naturaleza, Plumwood observó que la negación, exclusión y devaluación de la naturaleza puede ser rastreada más allá de las tradiciones intelectuales del Occidente, por lo menos en el inicio del racionalismo en la Cultura Griega. La sociedad clásica griega es frecuentemente vista de forma positiva, por los escritores clásicos y por los medioambientales, como la cuna de la civilización occidental. Esta y la filosofía de Platón son especialmente consideradas como el manantial de esta gloriosa, intelectual, artística y cívica tradición. Recientemente unas pocas voces han surgido, especialmente entre las feministas, sugiriendo que deberíamos

<sup>129</sup> RUETHER, R. RADFORD. *New Women, New Earth*. Seabury, 1975.

<sup>130</sup> LLOYD, G. *The Man of Reason*, Methuen, 1984. London.

buscar los orígenes de este fallo fatal que es la unión de la razón con la dominación: el punto de origen de la profundamente problemática condición contemporánea.

Para Plumwood los problemas occidentales referentes a las cuestiones de dominación deben ser entendidas en el contexto de la problemática de los dualismos que existen desde el pensamiento clásico. La afirmación de que “el hombre es un ser racional”, frecuentemente atribuida a Aristóteles, y su consecuente atribución de que la humanidad es definida en función de esta racionalidad, coloca a las mujeres como no plenamente humanas, pues son seres apenas parcialmente racionales. La lógica de la construcción racional era una cuestión clave para Plumwood<sup>131</sup>.

En sus investigaciones, Plumwood concluyó que en la larga tradición que se remonta a los pitagóricos y su llamada “tabla de opuestos”, se señalaron una serie de distinciones importantes o dicotomías que dieron origen a la serie de pares dualísticos problemáticos que persisten hasta hoy. Plumwood las consideraba problemáticas porque esta serie de dicotomías se caracterizan por dos esferas opuestas, siendo la primera considerada como superior y de gran valor y la segunda esfera considerada como sin ningún valor. Además, esta segunda esfera es entendida como tan inferior con respecto a la primera, que tiene un valor exclusivo, y que ambas están tan distantes que no comparten ninguna característica.

El dualismo parece ser uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Pitágoras. En el Compendio de Aristóteles sobre los pitagóricos, [Metafísica A 5, 985 b 23], podemos leer: *Es evidente que estos creen que el número es el principio material de las cosas y el que constituye sus modificaciones y estados permanentes, que los elementos del número son lo par y lo impar, que de estos el primero es ilimitado y el segundo limitado y que la unidad procede de ambos (porque es a la vez, par e impar, que el número procede de la unidad y que todos los cielos, como se ha dicho, son números*<sup>132</sup>. Otros miembros de la misma escuela dicen que los principios son diez y los disponen por columnas de pares coordinados:

---

<sup>131</sup> Ouderkirk considera que algunas personas pueden considerar que la principal estrategia de Plumwood sería encontrar un camino del medio entre estos extremos dualísticamente contruidos, sin embargo, el considera que no se trata de una estrategia simplista, sino una respuesta a las falsas opciones creadas por la radical separación dualista de estos dos polos, un vez que la cultura Occidental verdaderamente cree que la relación hombre/naturaleza es dualista, y que esta visión está cargada de valores políticos y de un valor metafísico neutral. Ouderkirk afirma que “si Plumwood está en lo cierto, el dualismo es irremediabilmente destructivo, pues contiene la negación y la devaluación de uno de los polos”. OUDERKIRK, WAYNE, “Feminism and the Mastery of Nature – Book Reviews”, 1998, pp. 251-254, *Ethics, Place and Environment*, Vol. 1, No. 2 Carfax Publishing, Ltda.

<sup>132</sup> Para Aristóteles el pitagorismo no sólo tenía una fundamentación dualista, sino que también la “Tabla de los Opuestos” era un rasgo característico de este dualismo. La Tabla representa de hecho “diez diferentes manifestaciones de opuestos primarios en esferas varias: en cada par hay un bien y su correspondiente mal. En

... límite/ilimitado, impar/par, uno/múltiple, derecho/izquierdo, masculino/femenino, estático/móvil, recto/curvo, luz/oscuridad, bueno/malo, cuadrado/redondo. Este es el modo en que parece que Alcmeon de Crotona lo concibió y el tomo su opinión de ello, o ellos la tomaron de él: ... y se expresó de un modo semejante a ellos. Dice que la mayoría de las cosas humanas son duales, sin referirse a oposiciones definidas como estos, sino a cualquiera, como el blanco y negro, dulce y amargo, bueno y malo, grande y pequeño.<sup>133</sup>

Para entender mejor esta base filosófica que, según Plumwood, dividió la humanidad, Val Plumwood indagó en la cuna de la filosofía clásica el origen de la lógica de la dominación y encontró en la larga tradición que se remonta a los pitagóricos los indicios de este origen, en los cuales identificó una estructura que persiste hasta hoy, como veremos a continuación.

### 2.3. La estructura lógica del dualismo

Plumwood, que tenía formación en Lógica, quería entender la lógica del sistema de dualismos y cómo él se había desarrollado y perpetuado en nuestra cultura. Para ella un dualismo es más que una relación de dicotomía, diferencia o no identidad, y más que una simple relación jerárquica. En la construcción dualista, como en la jerárquica, las cualidades (reales o supuestas), la cultura, los valores y las áreas de la vida asociadas con el otro *dualizado*<sup>134</sup> son sistemáticos y penetrantemente contruidos y representados como inferiores. Jerarquías que, no obstante, pueden ser vistas como abiertas al cambio, como contingentes y cambiantes. Pero una vez que el proceso de dominación forma una cultura y construye identidades, el grupo *inferiorizado*<sup>135</sup> debe internalizar esta dominación, honrar los valores que forman el centro y los valores sociales dominantes<sup>136</sup>.

En su análisis sobre la filosofía clásica, Val Plumwood identifica cinco características básicas del dualismo:

---

KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E., *Los Filósofos Presocráticos: Historia Crítica con Selección de Textos*, pp. 333-339.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> *Dualizada(o)* y sus variantes no es una palabra castellana. Se trata de una traducción literal del inglés que ya viene siendo utilizada en el campo de la teoría feminista y otros.

<sup>135</sup> *Inferiorizar, inferiorización, inferiorizada(o)*, es aplicable lo dicho en nota anterior.

<sup>136</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 47.

### 2.3.1. Segundo Plano (o negación)

El *segundo plano*<sup>137</sup> es la denominación que Val Plumwood aplica a un complejo de características que resultan de los conflictos irresolubles de las relaciones de dominación establecidas por el dominador, por sus intenciones de usar al otro, basándose y beneficiándose del servicio del otro y negando la dependencia que esto crea. La negación puede tener muchas formas. Una forma común de negar la dependencia es a través de convertir al otro en no esencial, negando la importancia de su contribución, o incluso su realidad, a través de mecanismos de enfoque y atención. Otra forma de hacerlo es insistiendo en una fuerte jerarquía de actividades, de modo que las áreas negadas no merezcan la pena. La fórmula consiste en tratar al otro como un recurso para reforzar el *primer plano* del dominador.

Plumwood cita a Marilyn Frye para explicar claramente las principales características de la dinámica del *segundo plano*:

*Women's existence is both absolutely necessary to and irresolubly problematic for the dominant reality and those committed to it, for our existence is presupposed by phallocratic reality, but it is not and cannot be encompassed by or countenanced by that reality. Women's existence is a background against which phallocratic reality is a foreground... I imagine phallocratic reality to be the space and figures and motion, which constitute the foreground, and the constant repetitive uneventful activities of women to constitute and maintain the background against which this foreground plays. It is essential to the maintenance of the foreground reality that nothing within it refers in any way to anything in the background, and yet it depends absolutely upon the existence of the background.*<sup>138</sup>

En la perspectiva del *amo*, cuyo punto de vista es establecido como universal, el *otro* es considerado como no esencial; sin embargo, esta inocuidad que el amo cree que el esclavo tiene es una ilusión, pues el amo, más que el esclavo, necesita del otro para definir sus propios límites e identidad ya que estos son definidos contra el otro inferior; *it is the slave who makes the master a master, the colonized who make the colonizer, the periphery which makes*

<sup>137</sup> Traducción de *Backgrounding (denial)*, en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 48.

<sup>138</sup> Sic. FRYE, MARILYN. *The Politics of Reality*, Crossing Press, 1983, p. 167, New York, en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 48.

*the center*<sup>139</sup>. Además el amo, dependiente del esclavo para suplir sus necesidades y para poder sobrevivir, crea una dependencia material del otro, pero esta dependencia es odiada y temida por el dominador porque desafía su dominio, y por esto [esta dependencia] es negada en una variedad de formas directas e indirectas, que tienen como consecuencia la represión. El rol real y la contribución del otro son invisibles en la cultura y la relación económica es negada, mitificada o presentada en términos paternalistas.

### 2.3.2. Exclusión Radical (híper separación)

Val, siguiendo en su reflexión, analiza un segundo elemento del dualismo. En la *exclusión radical*<sup>140</sup>, el otro es tratado no sólo como diferente, sino como inferior. Esta diferenciación no solo demanda una distinción, sino una radical exclusión; no solo una separación, sino una híper separación. Para ella la exclusión radical es una de las claves indicadoras del dualismo.

La relación de *exclusión radical* tiene características especiales que son marcadas por distinción, por no identidad o alteridad y no basta solo una peculiaridad diferente para garantizar la distinción, pues cuando los ítems son construidos o interpretados de acuerdo con relaciones dualistas, el dominador trata de agrandar, enfatizar y maximizar en número e importancia estas diferencias y de eliminar o tratar como no esenciales las cualidades compartidas y, en consecuencia, lograr una mayor separación.

El objeto mayor de la construcción dualista es la polarización, que maximiza la distancia o la separación entre las esferas dualizadas y evita que los se vean como continuos o contiguos. La separación debe ser establecida por la negación o minimización, que superpone cualidades y actividades, y por el levantamiento de rígidas barreras que impiden el contacto.

Ya Durkheim había planteado la importancia de esta exclusión radical en la distinción entre las cosas profanas y sagradas en el pensamiento religioso que Plumwood recupera: *Las cosas sagradas son las que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas*

---

<sup>139</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 48.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 49.



*profanas son a las que se aplican las prohibiciones y las que deben mantenerse distantes de las primeras.*<sup>141</sup>

El dualismo niega continuidad, tratando sus pares como comprendidos entre dos mundos que no tienen nada en común, mundos entre los cuales hay un vacío. Como acabamos de recordar, para Plumwood la distinción dualista tiene como objetivo el maximizar el número, el alcance o el significado de la distinción entre diferentes características. Esto no se hace de forma aleatoria: se clasifican características de modo que pertenezcan exclusivamente, tanto como sea posible, a un lado o al otro. De esta forma, el dominador reclama para sí la razón, la contemplación y las actividades de la cultura, y desacredita las meramente manuales como ocupaciones del esclavo.

El esclavo, por su parte, se ve obligado a excluir de su ser las características del amo, y a evitar el intelecto y convertirse en sumiso y sin iniciativa. De esta forma, estas cualidades confirman la distinta naturaleza y destino del esclavo, ya que él o ella es un “esclavo por naturaleza”<sup>142</sup>. Booker Washington<sup>143</sup> comenta que características como el aseo y la limpieza pueden reflejar también esta construcción polarizada. La limpieza de los establecimientos de los amos servía para diferenciarlos todavía más de los esclavos, que eran considerados como animales, cuya forzada inmundicia (una vez que eran privados de las condiciones de higiene, como el baño, por ejemplo) tenía la función de marcar y justificar su situación y de vincularlos con los animales. Así, los esclavos eran considerados como parte del orden inferior, vinculados con otros inferiorizados – el esclavo está fuera del escenario, es animal y feminizado.

*The colonialist stresses those things which keep him separate, rather than emphasizing that which might contribute to the foundation of a joint community. In those differences, the colonized is always degraded and the colonialist finds justification for rejecting his subjects. But perhaps the most important thing is that once the behavioral feature, or historical or geographical factor, which characterizes the colonialist and contrasts him with the colonizer, has been isolated, this gap must be kept from being filled. The colonialist removes the factor from history, time and therefore possible evolution. What is actually a sociological*

---

<sup>141</sup> DURKHEIM, EMILE. *The Elementary Forms of the Religious Life*, London 1915, pp. 40-1, George Allen & Unwin, Traducción española de Ana Martínez Arancón, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Alianza, 2003.

<sup>142</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 50.

<sup>143</sup> WASHINGTON, BOOKER T. *Up from Slavery*, Airmont, 1967, Toronto.

*point comes to be labeled as being biological or, preferably, metaphysical. It is attached to the colonizer's basic nature. Immediately the colonial relationship between the colonized and colonizer, founded on the essential outlook of the two protagonists, becomes a definitive category. It is what it is because they are what they are, and neither one nor the other will ever change.*<sup>144</sup>

Estas construcciones naturalizan la dominación, haciendo que parezca natural, produciéndose así dos categorías de seres híperseparadas. De esta forma, el dominador se define a sí mismo por la exclusión del otro y, para él, la formación de la identidad por este medio conduce a la necesidad de mantener jerarquías que la definen. Siempre debe haber una clase por debajo, cuya inferioridad confiere individualidad. Cuanto más dudosa o insegura sea la creación de esta identidad superior, más fuerte y vociferante será la inferioridad del otro, que deberá ser destacada. Esta identidad requiere la constante confirmación de su superioridad y, de la misma forma, la constante reafirmación de la jerarquía. Este es el factor más importante a la hora de crear ciertos tipos de masculinidad. Por lo tanto, lo que la clase blanca, trabajadora y machista señaló como la esfera inferior, no fue solo lo femenino, sino también todo lo considerado inferior, como un color de piel o el desempleo.

### 2.3.3. Incorporación o definición relacional

Una característica adicional de la construcción dualista de opuestos señalada por Val Plumwood, es que la parte inferior del par concebido es definido, en relación con la parte superior, como una ausencia, una negatividad<sup>145</sup>. Siguiendo la reflexión sobre las tesis de otros autores, como se ha hecho con Durkheim en la exclusión radical, Simone de Beauvoir, filósofa francesa, en la que se apoya nuestra autora escribió: *la humanidad es masculina y el ser es autónomo... ella es definida y diferenciada con referencia al hombre y no con referencia a la humanidad misma; ella es el incidente, lo no esencial como lo opuesto a lo esencial. Él es el Sujeto, él es el Absoluto – ella es el Otro*<sup>146</sup>.

También Albert Memmi se expresa: *The mechanism of this remolding of the colonized...consists, in the first place, in a series of negations. The colonized is not this, is not*

<sup>144</sup> MEMMI, ALBERT. *The Coloniser and the Colonised*, Orion Press, 1965, pp. 71-2, New York.

<sup>145</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 52.

<sup>146</sup> DE BEAUVOIR, SIMONE. *The Second Sex*, Foursquare Books, 1965, p. 8. Citada por PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit, p. 41. Traducción española *El Segundo Sexo*. Cátedra, 2005.

*that.... He is never considered in a positive light; or if he is, the quality, which is conceded, is the result of a psychological or ethical failing.*<sup>147</sup>

Ya que las cualidades o actividades que no se ajustan al esquema son ignoradas o negadas, el otro, al percibir las, no puede crear resistencia o límites. El otro solamente es reconocido como una extensión que es asimilada por el verdadero ser, o *incorporado* por el ser y por sus sistemas de deseos y necesidades, apenas como colonizado por el ser. La consciencia del dominador no puede tolerar la alteridad no asimilada.

### **2.3.4. Instrumentalización (objetivación)**

Aunque las relaciones dualistas son presentadas habitualmente (como en el caso de Aristóteles) como parte de los intereses de los dominadores sobre los dominados, es evidente que éstos son obligados a dejar de lado sus propios intereses en función de los del amo o de los “habitantes del centro”. Los dominados son concebidos como su instrumento, como un medio para los fines del amo<sup>148</sup>. Las relaciones se establecen como parte de una red de propósitos definidos por las intenciones y necesidades del dominador. La parte inferior es también objetivada, sin sus propios fines que demanden consideración por su propia cuenta. El ser dominador dualizado no reconoce a los otros como prójimos, en términos morales, y no los considera como portadores de deseos y necesidades. Por lo tanto, él se siente libre para imponer su propia voluntad.

La parte superior tiene un fin en sí misma, pero la inferior no tiene tales valores intrínsecos; no es para él mismo, sino meramente para ser utilizado, como un recurso. La identidad de este lado inferior es construida instrumentalmente, y los cánones de virtud para una buena vida, para un buen colonizado o para un buen trabajador se escriben en términos de utilidad. Esto implica la creación de moralismos dualizados, donde la parte inferior no integra la esfera considerada moralmente, y es juzgada bajo un modelo instrumental.

---

<sup>147</sup> MEMMI, ALBERT. *The Coloniser and the Colonised*, op. cit., pp. 83-4.

<sup>148</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 53.

### 2.3.5. Homogeneización y estereotipos

La clase o el grupo dominado debe parecer adecuadamente homogénea para ajustar y confirmar su “naturaleza”. En la homogeneización<sup>149</sup>, las diferencias entre los grupos inferiores no son tomadas en cuenta: son negadas; en suma son todos considerados como inmigrantes ilegales, extranjeros o refugiados, por ejemplo; la multiplicidad y dignidad de sus culturas y lenguajes son ignoradas; ellos y ellas son vistos como animales.

La homogeneización apoya las dos formas de instrumentalismo, tanto la incorporación (definición relacional) como la exclusión radical. Para Plumwood es aquí cuando se produce el binarismo<sup>150</sup>, que es una división del mundo en dos partes, según la lógica expuesta por ella misma. Ya para Nancy Hartsock el dominador utiliza al dominado para estar en el centro. Las diferencias entre los de menor estatus, en la periferia, son de poco interés o importancia, pues podrían minar los confortables estereotipos de superioridad. Para el amo, todo el resto es apenas esto: “el resto”. Los Otros, son los antecedentes de sus logros y un recurso para sus necesidades<sup>151</sup>.

La eliminación de la confianza en cualquier individuo relevante también facilita la negación de dependencia y antecedentes. Instrumentalización y mercantilización normalmente producen este tipo de relaciones, según esta tesis.

La homogeneización en los estereotipos de género son bien conocidos, en la apelación al eterno masculino y a la naturaleza femenina. El sabio y el popular maximizan la apelación al “eterno femenino” y afirman que las mujeres son todas iguales. Lo mismo apunta Marilyn Frye:

*To make [domination] seem natural, it will help if it seems to all concerned that members of the two groups are very different from each other, and this appearance is enhanced if it can be made to appear that within each group, the members are very like one another. In other words, the appearance of the naturalness of the dominance of men and the subordination of women is supported by anything, which supports the appearance that men are very like other men and*

<sup>149</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>150</sup> Ibidem p. 54.

<sup>151</sup> HARTSOCK, NANCY C. M. “Foucault on Power: a theory for women”, in Linda J. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*, Routledge 1990, New York, pp. 160-1.

*very unlike women, and that women are very like other women and very unlike men.*<sup>152</sup>

Los colonizados son todos iguales y no son considerados en términos personales o como individuos<sup>153</sup>: solo tienen el derecho de ahogarse en la colectividad anónima. La homogeneización apoya la instrumentalización y la radical exclusión del colonizado, que es reducido a una función, y la relación de dominación destruye la habilidad de percibir o apreciar las características del otro.

Una vez determinadas las 5 características del dualismo, la propia Val Plumwood presenta algunos caminos para escapar de ellos, considerándoles críticamente<sup>154</sup>.

Para el feminismo de la igualdad acrítica la respuesta a la hiper separación es la adecuación de la mujer al modelo masculino. Como Paulo Freire escribió: *Su ideal es ser hombre; pero para ellas y ellos ser hombre es ser el opresor. Este es el modelo de humanidad... en este nivel, uno de los polos no aspira a la liberación, sino a la identificación al polo opuesto.*<sup>155</sup>

La negación de la diferencia conduce la teoría a la eliminación de la distinción entre los diversos pares dualísticos, por ejemplo, entre mente y cuerpo (como en el fisicalismo reduccionista, por ejemplo), o [la eliminación distinción] entre masculino y femenino (vía androginia), o entre sexo y género, entre humano y naturaleza, entre el ser y el otro (naturaleza).

Para la elaboración de una perspectiva política y filosófica, pretendo demostrar que eliminar la distinción de forma acrítica es un gran equívoco, pues no considera las características de la parte oprimida (que asume las características de la parte *superior*). Este error está muy bien representado en nuestra cultura que trata de integrar a las mujeres a en la

<sup>152</sup> FRYE, MARILYN. *The Politics of Reality*, Crossing Press, 1983, p. 34, New York.

<sup>153</sup> "... no sólo los colonizadores sino también los colonizados deben aceptar el estilo de vida de <los de arriba> como el único modelo de la buena vida.... Este proceso va acompañado invariablemente de una devaluación de los propios: de la propia cultura, del propio trabajo, tecnología, estilo de vida, y a menudo también de la propia filosofía de la vida y las propias instituciones sociales.... Los colonizadores imponen esta devaluación al principio por la fuerza y luego la refuerzan a través de la propaganda, de programas educativos, de una modificación de leyes y de la dependencia económica, como resultado de la trampa del endeudamiento, por ejemplo. Finalmente, los colonizados a menudo acaban aceptando e interiorizando esta devaluación como si fuese la situación <natural>. Uno de los problemas más difíciles para los colonizados (países, mujeres, campesinos) después de un proceso formal de descolonización es el desarrollar su propia identidad: una que no esté basada en el modelo del colonizador como la imagen del verdadero ser humano". MIES, MARIA. "El mito de la recuperación del retraso en el desarrollo", en MIES, MARÍA. SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., p. 89.

<sup>154</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., pp. 59-60.

<sup>155</sup> FREIRE, PAULO. *Pedagogía do Oprimido*, Ed. Paz e Terra, 1970, p. 22. Traducción al castellano de Jorge Mellado, *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, 2005.

esfera pública del poder y de la razón en la medida de su asimilación de los valores masculinos (frialdad, impersonalidad, distanciamiento, ausencia de compasión, etc.).

Sin embargo, esta reflexión de las características estructurales del dualismo es necesaria para superar la identidad dualizada, siendo uno de los aspectos más importantes para la reconstrucción de las relaciones y de la identidad en términos de un concepto no jerárquico de la diferencia. Las sugerencias de Val Plumwood para que se desarrolle una apropiada relación de la diferencia no jerárquica tendría las siguientes características específicas:

Segundo plano (negación) - un concepto no-jerárquico de la diferencia requiere un cambio en los pensamientos, consideraciones, percepciones y tomas de decisiones que reconozcan la contribución de lo que ha sido considerado *segundo plano*, y que reconozca la dependencia creada por estas relaciones.

Exclusión Radical - un concepto no jerárquico de la diferencia afirma la continuidad, replantea relaciones de formas más integradas y rompe la falsa elección híper separada presente, mediante la recuperación de la esfera que fue negada.

Incorporación (definición relacional) - un concepto no jerárquico de la diferencia debe revisar la identidad de los dos lados: inferior y superior. Esto puede tener el propósito de redescubrir el lenguaje y la historia del lado inferior, reclamar fuentes de identidad positiva e independiente y afirmar la resistencia.

Instrumentalismo - un concepto no jerárquico de la diferencia implica reconocer al otro como un centro de necesidades, valores y esfuerzos por su propia cuenta, un ser cuyos fines y necesidades son respetados e independientes.

Homogeneización - un concepto no jerárquico de la diferencia supone reconocer la complejidad y la diversidad de otros, por ejemplo de “otras naciones” que fueron homogeneizadas y marginalizadas en su constitución como “los otros excluidos”, como “el resto”.

Estas respuestas corresponden a una síntesis de las principales preocupaciones culturales y conceptuales de varios movimientos de liberación. De esta forma, para establecer claramente lo que está implicado en el dualismo, tenemos que mirar las señales que apuntan la dirección de la salida y es esta la intención de deconstruir la historia del dominio.

## 2.4. Implicaciones de los dualismos

Para Plumwood no sólo la identidad masculina en si es subrayada en la concepción platónica de la razón y de la vida de la razón, también la identidad del amo, del señor, del dominador, definida en términos de múltiples exclusiones, y en términos de dominación no solo del femenino sino también del esclavo (lo que usualmente combina opresiones de raza, clase y género), del animal y de lo natural. Conjuntamente con otras teóricas, Plumwood también amplía la perspectiva crítica feminista del tratamiento platónico previamente aplicado a las mujeres y a la razón, apuntando que en la visión del mundo de Platón encontramos una importante fuente del dualismo razón/naturaleza y que el tratamiento que él aplicaba a la naturaleza tiene un importante paralelo con el de las mujeres<sup>156</sup>.

Varios historiadores medioambientales contemporáneos<sup>157</sup> han revisado la cultura clásica y han encontrado en la filosofía medioambiental de los griegos un modelo potencial y correctivo para nuestra propia sociedad y tiempo, retratando la sociedad griega como amistosa con el medioambiente, que valoraba las pequeñas escalas, que veía la vida humana como perfectamente sujeta a control y a límites, y que enfatizaba las consecuencias adversas de la arrogancia humana. Se retrata a los griegos respetando y celebrando la naturaleza a través de la adoración de Gaea, la antigua diosa de la tierra. El historiador J. Donald Hughes, que trata la tradición griega en estos aspectos<sup>158</sup>, amplía a Platón la favorable valoración de las actitudes griegas hacia la naturaleza. Cita la discusión de Platón sobre la deforestación de Ática en *Timeo*<sup>159</sup>, y presenta las referencias de Platón sobre Gaea y sobre el alma del mundo como indicativo de una forma orgánica de verlo, como una forma de decir que necesitamos de la

---

<sup>156</sup> IRIGARAY, LUCE. *Speculum of the other woman*, trans. Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985; HARTSOCK, NANCY C. M. *Money, Sex and Power*, Northeastern, 1985, op. cit.; RUETHER, ROSEMARY RADFORD. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, 1975: New York; SPELMAN, ELIZABETH. *The Inessential Woman*, Boston, Beacon, 1988.

<sup>157</sup> NAESS, ARNE. "Man apart and deep ecology: a reply to Reed", *Environmental Ethics*, 1980 pp. 183-92; HUGHES J. DONALD. "Gaia: an ancient view of our planet", *Environmental Review* 6, 1982; SALE, KIRKPATRICK. *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*, Sierra Club Books, 1985, San Francisco; TANNER, R.G. "Environmental Insight in Greek philosophy in antiquity", *Proceedings of Ecopolitics V*, Sydney: Centre for Liberal and General Studies, University Of South Wales, 1992 AU; PLUMWOOD, VAL. "Prospecting for an Ecological Gold Among the Platonic Forms", 1997, *Ethics and Environment*, 2 (2), pp. 149-168; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.73.

<sup>158</sup> HUGHES J. DONALD. "Gaia: an ancient view of our planet". *Environmental Review*, 1982, p. 6.

<sup>159</sup> HUGHES J. DONALD. "Gaia: an ancient view of our planet". op. cit., p. 7.

naturaleza, una forma no muy distinta de la que encontramos hoy en la Hipótesis de Gaya<sup>160</sup> que ve el mundo como un organismo vivo.

Plumwood argumenta que este retrato de Platón como un ambientalista es erróneo, pues, por ejemplo, en *La República*<sup>161</sup>, en la visión de la tierra como madre -en la que se basa este favorable retrato- está claro que él considera falsa esta historia, pues la coloca en la categoría de mentiras útiles (o “mitos magníficos”) que los guardianes dominantes pueden propagar si les sirve para fines sociales. Val señala que la discusión de Platón sobre el mito de la Madre Tierra precede inmediatamente a su discusión sobre las clases de bronce, oro y plata, una historia que él sugiere como útil para estimular la estratificación social, y que, similarmente, la historia de Gaya es presentada como falsa pero útil porque anima a los ciudadanos a luchar por el Estado como si fuera por su propia tierra<sup>162</sup>. Para Plumwood lo que el mito conduce a promover no es el ambientalismo, sino el militarismo. En sus palabras, Platón es un candidato poco probable a la canonización tanto como protector del medioambiente, como de las mujeres<sup>163</sup>.

Para esta autora, considerar que la filosofía de Platón es favorable al medio ambiente y, además feminista, es un gran error y justifica tal aseveración analizando diversos pasajes de sus escritos en los que considera la tierra y la naturaleza como instrumentalizadas y como un mero medio para los fines humanos, que son los únicos seres dignos de consideración moral. Para Val Plumwood Platón es el mentor filosófico y conceptual de la perspectiva de la tierra y del mundo natural como “un vertedero”, como naturaleza no humana y sin forma, caótica y vacía, sin fines en sí misma, desprovista de cualidades, y como receptáculo pasivo de la forma superior dada por la razón en un proceso en que no hay ningún elemento de mutualidad. Dentro de este análisis con una perspectiva de género, la consistente negación y derogación de las mujeres y de las características consideradas femeninas no es meramente una “misoginia casual”, sino un elemento fundamental y un marco extremadamente influyente de la filosofía de Platón, que asocia persistentemente las mujeres y sus vidas con el lado inferior del ser, y el tratamiento de la razón y de la filosofía como opuesta y excluyente del orden inferior. Dentro de este análisis, el “feminismo” atribuido a

---

<sup>160</sup> LOVELOCK, J. E. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Hermann Blume, 1983. LOVELOCK, J. LYNN, MARGULIS. ATLAN, F. VARELA. MATURANA, H. Y OTROS. *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. Editorial Kairós, 1989; LOVELOCK, J. *Las edades de Gaia*. Editorial Tusquets, 1993; LOVELOCK, J. *La venganza de la tierra: por qué la tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar la humanidad*. Editorial Planeta, 2007; LOVELOCK, J. *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*. Editorial Laetoli, 2005.

<sup>161</sup> LEE, DESMOND. *Plato: Timaeus and Critias*, Penguin/Mx, 1987, p.181.

<sup>162</sup> Ibidem.

<sup>163</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.73.



Platón<sup>164</sup> supone la fuerte devaluación de la mayoría de las mujeres y de sus vidas, pues solo la elite femenina que había sido educada con éxito en los cánones de la razón estaban entre las guardianes de la Kallipolis. Las mujeres participaban en función de sus semejanzas con los hombres, no de sus diferencias.

Val Plumwood considera que la esencia de la teoría de Platón es la separación radical entre el orden superior del logos y el orden inferior del caos y entre las esferas racional y material, explicándolas a través de un conjunto de metáforas que enmarcan múltiples exclusiones: maestro y esclavo, hombre y mujer, alma y cuerpo, y el dominio y control de la parte inferior por la superior. Bajo esta mirada, se puede concluir, conjuntamente con Plumwood, que Platón anticipó los principales aspectos del cristianismo y presentó la primera y duradera declaración de los principios del paraíso de la historia occidental. El filósofo proporcionó una consideración inmensamente influyente de la identidad humana, del significado de la muerte y de la relación del alma y el cuerpo. Las implicaciones ecológicas de la doctrina de Platón, que considera al hombre como celestial y no como terrestre, son profundas, pues establece de forma explícita y teórica una consideración del significado y real localización de la vida humana como más allá de la tierra. La tierra no es un hogar para ser apreciado, sino un ensayo, una prueba, un lugar de paso temporal y de significado menor en comparación con el mundo del más allá. Val Plumwood considera que Platón anticipa la posterior negación de Descartes de la dependencia de los sentidos y su forma de tratarlos como fuente de error, así como su desarrollo del dualismo humano/naturaleza en términos del dualismo mente/cuerpo<sup>165</sup>.

Plumwood nos enseña, por tanto, que el primer racionalismo de Platón construyó el genuino ser humano en términos polarizados y opuestos, desprovistos de las cualidades de los animales y de la esfera de la naturaleza, y el siguiente, el de Descartes<sup>166</sup>, construyó la naturaleza privada de las cualidades propias del hombre. De esta forma el desarrollo del dualismo humano/naturaleza destruye las características compartidas por ambos. Fueron los antiguos racionalistas Cartesianos los que declaran la naturaleza no humana como *terra nullis*, desprovista de la mente, como un terreno baldío totalmente disponible para la anexión, una esfera fácilmente moldeada por los fines de una razón concebida como ilimitada.

---

<sup>164</sup> ANNAS, JULIA. "Plato's Republic and Feminism", *Philosophy* 51, 1976; NANCY VANHEERST. "Feminism and Plato". *Ancient Philosophy*, 1999, entre otras.

<sup>165</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*. op. cit., pp. 69-103

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 104-119.

Con estos elementos se puede concluir que en la evolución del dualismo humano/naturaleza, el primer paso fue la elaboración de la identidad humana como mente o razón, excluyendo o interiorizando la rica gama de otras características humanas y no humanas o construyéndolas como no esenciales. El segundo paso fue la creación de la mente o razón en términos exclusivos y en oposición a la naturaleza. La construcción de la naturaleza en sí misma como inconsciente es el tercer paso. Los primeros dos pasos señalados anteriormente están explícitos en Platón, y el tercero está explícito en Descartes en su tratamiento de la materia original como caos, la materia inconsciente o la forma primitiva del mundo en el que el orden racional debe ser impuesto. El último paso, que Descartes hace explícito, se considera a menudo como el elemento problemático introducido por la Ilustración y para Plumwood hubo una mayor intensificación del dualismo humano/naturaleza en esta época.

Siguiendo en este análisis de la filosofía europea occidental, Plumwood pasa a demostrar como Locke<sup>167</sup> enseña como la razón, en un individuo autónomo y racional, puede rentablemente apropiarse de toda la naturaleza como si fuera su propia propiedad, tras desposeer y hacer invisibles a los primeros habitantes y su prioridad de los derechos, cuya agencia es excluida por los conceptos eurocéntricos de productividad y trabajo en los procesos de colonización<sup>168</sup>.

Para la autora australiana esta etapa del desarrollo del dominio acentúa la concepción de la racionalidad como egoísmo y de la naturaleza en términos instrumentales y como un recurso para el dominador. Esta es la etapa de la búsqueda y explotación de la utilidad en (o del uso de) la naturaleza, en la que el ego racional es concebido como separado del “otro” alienado, como el auto suficiente usuario de artículos de consumo o de recursos para el conocimiento, en lo que ahora se ha convertido la naturaleza. Estas exclusiones contrastantes incluyen también la ética y la belleza, además de las ideas de la esfera privada, de la casa y de lo femenino, del altruismo, de los valores, de las emociones, de las relaciones y del cuidado. La esfera privada recibe legitimación en la medida en que puede ser contenida e instrumentalizada, hecha para servir a la esfera primaria del orden racional; el dominio de lo

---

<sup>167</sup> Lo mismo afirma Vandana Shiva, respecto a Locke: “Así, en cuanto *saca* del estado en que lo ha producido y dejado la Naturaleza, (el hombre) incorpora su trabajo y de este modo se lo apropia” como si fuera suyo. LOCKE, JOHN. *Two Treatises of Government*. J. M. Dent & Sons, Londres, 1991, mencionado en SHIVA, VANDANA. “Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia”, en MIES, MARÍA. y SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., pp. 44, 54.

<sup>168</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*. op. cit., pp. 111, 117-9.

privado y de lo femenino no tiene condición política en sus derechos y puede ser pensado solo si es reducido y sometido bajo el liderazgo de la partícula primaria.

Dando un salto en el tiempo en la Tesis del Dominio, la autora pasa a discutir las modernas teorías económicas y liberales. Val apunta que en estas teorías, la nueva concepción de la razón continúa negando y poniendo en segundo plano todas las áreas previamente excluidas y consideradas como naturaleza, tratándolas en forma de aportaciones invisibles a la economía racional. Se añade a esto un intenso instrumentalismo. El sujeto económico cada vez más activo, y una nueva forma de dominio trata de definir la racionalidad como egoísmo y la sociabilidad como una asociación instrumental dirigida por intereses propios. En consecuencia, el dualismo yo (self)/otros se convierte en la clave para los conceptos de individualidad y racionalidad. Analizando las aportaciones de Kant, Plumwood describe que ahora el dominio de la ética es el dominio de los que no han sido instrumentalizados, cuyas necesidades y agencia son las únicas tomadas en consideración.

Kant utiliza la razón para justificar la división entre los medios y los fines, o entre los instrumentalizados y los que instrumentalizan.

*Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen solo un valor relativo cuando se trata de seres irracionales, y por esto se llaman cosas; pero los seres racionales se denominan personas, porque su naturaleza ya los señala como fines en sí mismos, es decir, como algo que no puede ser usado como medio y por lo tanto se impone un límite a todo uso arbitrario de tales seres, que son por tanto objetos de respeto.*<sup>169</sup>

En el actual mercado económico liberal las líneas entre el humano utilizador y el no humano utilizado no están, en la práctica, tan claramente marcadas como en la historia oficial liberal del siglo XVIII analizada, y el tratamiento instrumental en la esfera humana es todavía más invasivo. En la vida moderna la naturaleza, las mujeres y todos los demás grupos subordinados siguen siendo instrumentalizados, pues son inscritos en este particular tipo de identidad. Sin embargo el egoísmo y sus cualidades asociadas, como la asertividad y la competitividad (que forman parte de las cualidades tradicionalmente consideradas propias del hombre) son ahora asumidas por las instituciones de la esfera pública y por las grandes corporaciones.

---

<sup>169</sup> KANT, IMMANUEL. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Santillana, Madrid, 1996, pp. 50-51.

Como hemos visto, la sedimentación cultural de estos valores de *dominación* y *superioridad* se ha desarrollado a través de diversas narrativas adaptadas a cada momento histórico, de tal forma que estos valores fueron *incorporados* por toda la humanidad (o casi toda) como absolutos. La cultura del dominio, en mi entender, una cultura de falta de respeto hacia los demás y falta de reconocimiento de la fragilidad y dependencia de la vida humana, es la gran responsable de la actual crisis ambiental y social. En otras palabras, el actual caos en que vivimos es una Crisis Ecológica de la Razón, como veremos seguidamente.

## **CAPÍTULO III**

### **RACIONALISMO Y LA AMBIGÜEDAD DE LA CIENCIA**

### 3.1. La Crisis Ecológica de la Razón

*The deterioration of the global ecological context of human life demands from our species a clear and adequate response, but we are seemingly immobilized, even though it is clear that at the technological level we already have the means to accomplish the changes needed to live sustainably on and with the earth. So the problem is not primarily about more knowledge or technology; it is about developing an environmental culture that values and fully acknowledges the non-human sphere and our dependence on it, and is able to make good decisions about how we live and impact on the non-human world.<sup>170</sup>*

Como hemos podido comprobar en el capítulo II, gran parte del trabajo e investigación de la mayoría de las feministas ecológicas críticas intentan deconstruir las formas de pensamiento racionalizado e instituido desde su fundación, tratando de buscar referencias en la historia y en la filosofía clásica, y desafiando radicalmente el paradigma cultural para (re)leer y (re)contar tanto la historia como los principios teóricos que cimentaron nuestra vida social y cultural. En esta *re*-lectura estas teóricas intentan encontrar las brechas, las *entrelíneas* y las tendencias que fueron consideradas *neutrales* pero que modelaron la razón como forma de distinción y de exclusión. Me atrevería a decir que, desde mi punto de vista, esta es la verdadera e importante revolución intelectual, cultural y académica de nuestra época<sup>171</sup> (conjuntamente con la revolución digital) y que es consecuencia directa del fortalecimiento de los grandes movimientos sociales que se desarrollaron más fuertemente en la segunda mitad del siglo pasado. Ahora, esta corriente revolucionaria viene a decirnos –aun que implícitamente– que es hora de recontar la historia, de revisar nuestras concepciones sobre todo lo que fue y es considerado como *válido, bueno y justo* y que se ha dado por sentado durante toda la evolución del pensamiento occidental –tal y como lo concebimos-. Es hora de re-ubicar todos nuestros héroes –principalmente los *héroes de guerra*, que se hicieron ricos y crearon imperios tras la invasión, anexión, violación, usurpación, engaño, pillaje, uso de la

<sup>170</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 3.

<sup>171</sup> Explico: digo esto, aún siendo consciente de que desde siempre hubo muchas voces contrarias a los movimientos y corrientes políticas dominantes. Lo que pienso es que, ahora, como jamás antes, tenemos derecho de hablar y de pensar y con todo un sistema que no sólo facilita, sino que permite alcanzar grandes distancias y distintas poblaciones, lo que hace con que asuma dimensiones inimaginables.

fuerza extrema y de exterminio en contra poblaciones desprotegidas y en condiciones sabidamente más vulnerables, y también es hora de discutir y reconsiderar nuestros valores, pues es inequívoco que hemos llegado a un punto alarmante tanto ecológica como socialmente<sup>172</sup>.

En esta parte de la Tesis pretendo comprender las principales críticas y denuncias elaboradas por las investigaciones ecofeministas y feministas críticas, que apuntan de forma radicalmente crítica, objetiva y categórica a los daños causados por el uso sin criterio de la ciencia y de las nuevas técnicas del mercado económico global y que nos presentan un rico panorama del tema. Tanto Val Plumwood como Vandana Shiva, presentan una dura y radical crítica del mundo considerado desarrollado y muestran lo que sucede en sus países –Australia e India, respectivamente- y en los países considerados como libres para la apropiación, por el hecho de ser “pobres”, subdesarrollados” o menos racionales<sup>173</sup>. Las dos autoras denuncian duramente las técnicas invasivas y sobre-explotadoras de pesca, la contaminación del suelo, del aire, de las aguas y de todo el planeta, tras el empleo de las técnicas de la agricultura

---

<sup>172</sup> En las clases de Políticas Ambientales ministradas por el Profesor Viriato Soromenho-Marques, del curso del invierno de 2013, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lisboa, hemos analizado una serie de artículos muy interesantes y actuales que, aunque no sean académicos, demuestran de forma inequívoca que la preocupación hacia el medio ambiente es generalizada y afecta las más diferenciadas ramas de la cultura. Estos artículos fueron publicados por la revista americana TIME, desde los años 70 y son apenas algunos pocos ejemplos de lo mucho que se viene hablando sobre los problemas y impactos ambientales desde los años 60, momento en que siquiera teníamos el medio ambiente como una rama específica del Derecho. Cada uno de ellos –de estos artículos– dan la sensación de que fueron recién escritos, en función de la actualidad de los temas y de las formas con que son abordados, lo que puede darnos, mas que nada, la sensación de que mucho se ha dicho, y sigue siendo, pero muy poco, de hecho, si ha logrado, debido a la evidente constatación de que desde entonces –de los años 60– los daños ecológicos se han multiplicado de forma alarmante y global. Revista TIME: “Fighting to save the Earth”, Monday, Feb 2, 1970; “Environment: Shrinking Shores”, Monday, Aug. 10, 1987; “Environment: The Dirty Seas”, Monday, Aug. 01, 1988; “Planet Of The Year: What on EARTH Are We Doing?”, Monday, Jan. 02, 1989; LINDEN, EUGENE. “Environment: Owl vs Man”. Monday, Jun. 25, 1990; “Lost Tribes, Lost Knowledge”, Monday, Sep. 23, 1991; MICHAEL D. LEMONICK; DAN CRAY/IRVINE AND DICK THOMPSON, with other bureaus, “The Ozone Vanishes And not just over the South Pole”, Monday, Feb. 17, 1992; MICHAEL D. LEMONICK; HELEN GIBSON, RHEA SCHOENTHAL AND DICK THOMPSON, “Summit to Save the Earth: The Big Green Payoff”, Monday, Jun. 01, 1992; KLUGER, JEFFREY AND DORFMAN, ANDREA. “The Challenges Wse Face” Monday, Aug. 26, 2002; “Environment: Fighting to Save the Earth from Man”, Monday, Feb. 02, 1970; “Dixy Rocks the Northwest”, Monday, Dec. 12, 1977; ED MAGNUSON, J. MADELEINE NASH, PETER STOLER “The Poisoning of America”, Monday, Sep. 22, 1980; “Environment: Playing with Fire”, Monday, Sep. 18, 1989; “Environment: Antarctica”. Monday, Jan. 15, 1990; “Act Two By Hilary Hylton/Austin”, Sunday, Sep. 25, 2005; KLUGER, JEFFREY. “Global Warming Heats Up”, Sunday, Mar. 26, 2006; KLUGER, JEFFREY. “What Now For Our Feverish Planet?”, Thursday, Mar. 29, 2007.

<sup>173</sup> Gran parte de la lucha de las Ecofeministas teóricas y activistas es cambiar el concepto de “pobreza”, en el sentido de que no se puede considerar pobre una cultura que tenga tierras fértiles y agua potable por ejemplo y, dentro de este contexto, denunciar las grandes empresas de la economía globalizada que están convirtiendo estos países en sus basureros (como el caso de países de África que se han convertido en basureros nucleares), o en los que las multinacionales se instalan para apropiarse de sus recursos, como agua, minerales etc. MIES, MARÍA. y SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., pp. 88, 112-35; BOSERUP, ESTER. *Women’s Role in Economic Development*. Allen and Unwin, Londres, 1960; DAWN. *Development, Crises and Alternative Visions: Third World Women’s Perspective*. Christian Michelsen Institute, Bergen, 1985.

moderna, de la gran concentración en las grandes ciudades, además de la insistente destrucción de los bosques tropicales.

Después de presentar cómo se ha desarrollado la historia de la *dominación* en el mundo en los capítulos anteriores, ahora se pretende indagar cómo estos valores se asentaron y se desarrollaron en las nuevas economías de mercado, institucionalizando el *poder* en sus vertientes más agresivas. Siguiendo con la elocuente crítica de Val Plumwood, veremos cómo se implantaron estos valores e instituciones como *herederos* del sistema del *dominio* y que nos han conducido a lo que ella denomina *la crisis ecológica de la razón*. Tales valores son el *racionalismo* y el *centrismo*, la ciencia y su ambigüedad, el desarrollo del antropomorfismo y del antropocentrismo, y la mercantilización.

Como nos ha dicho Gómez-Hervas, con *el super hombre nietzscheano como contrafondo, el antropocentrismo moderno ha podido ser interpretado como el símil del “complejo de llegar a Dios, a través de la ciencia que la convierte en omnisciente y a través de la técnica que la convierte en omnipotente”*<sup>174</sup>.

Como el núcleo del análisis de Val Plumwood es la crisis ecológica en el mundo y la cultura occidental, obviamente, uno de sus puntos de partida es la ciencia, donde afirma que la ciencia se ha convertido en “*una forma de pensamiento monológico y dualístico*”, donde los científicos se posicionan como “*completamente apartados de los objetos en estudio, de tal forma que les niegan la capacidad mental o la intencionalidad*”<sup>175</sup>. De diversas formas bastante convincentes, ambas teóricas mencionadas afirman que, bajo esta mirada extremadamente racionalista, la naturaleza se ha convertido en un objeto totalmente cognoscible y tecnológicamente manejable, además de perfectamente reproducible y reemplazable. Tal pensamiento es altamente anti-ecológico, pues ignora la interconexión entre los humanos, los no-humanos y la naturaleza, además de aumentar la preocupación respecto de la mercantilización de la ciencia, pues la adquisición del conocimiento esta cada vez más justificada por motivaciones instrumentales<sup>176</sup>.

Val Plumwood traza una parodia sobre los auto-denominados Eco-Guardianes, en una alusión a los Guardianes de *La República* de Platón, tratándolos como si fueran los supuestos científicos ambientales del primero mundo, comprometidos en salvaguardar el

<sup>174</sup> GOMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nova, 2010, p. 443

<sup>175</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 45.

<sup>176</sup> SHIVA, VANDANA. “Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia”, en MIES, MARÍA. y SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., pp. 39-42, 71-2, 102.



planeta y la naturaleza. Pero ellos no tienen la capacidad de reconocer su propio conocimiento como políticamente situado y, por lo tanto, fallan en reconocer la necesidad de ser socialmente inclusivos y activamente comprometidos en reconocer límites y exclusiones. Sus posiciones privilegiadas les permiten olvidar completamente el hecho de que sus conocimientos son producidos dentro de una estructura social desigual. A través de esta parodia del racionalismo, Plumwood intenta promover una apropiada “racionalidad ecológica”, que conduciría a una ciencia más auto-crítica, plenamente consciente y sensible a su papel activo y conjunto con la sociedad<sup>177</sup>.

Pero su crítica va más allá de la defensa de la justicia social e incluye, también en la misma medida, a la naturaleza no-humana, para desarrollar una exhaustiva y sofisticada crítica del antropocentrismo. Ella afirma que la visión occidental del mundo basada en la razón, esta dividida en dos reinos: de un lado el activo, conocido como “sujeto”, y del otro el pasivo, reconocido como “objeto”. Como resultado, se produce una *discontinuidad radical* entre los humanos (como los únicos poseedores de la razón) y los no-humanos<sup>178</sup>. A continuación, la autora apunta algunas formas en que el dualismo centrado en los humanos es inherentemente anti-ecológico y arrogantemente radical, como lo es el *fracaso de la ética en considerar las limitaciones de la especie humana* y la homogenización de toda la naturaleza como inconsciente y, por lo tanto, indigna de consideración moral. Además, esta negación o menosprecio de la dependencia humana de la naturaleza, ha convertido a ésta en un *mero problema tecnológico a ser superado*<sup>179</sup>, y como consecuencia, se desarrolla un falso sentido de la autonomía humana. El resultado es que la naturaleza se convierte en un espacio puramente negativo –sin cultura (como ya se ha comentado anteriormente, la naturaleza no es considerada como parte de la cultura en el dualismo cultura/naturaleza), sin desarrollo, sin nada en si misma y, finalmente, su valor solo puede ser considerado en función de los valores e intereses humanos<sup>180</sup>. Plumwood afirma, enfáticamente, que estos fallos deben de ser

---

<sup>177</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 68-70.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 100.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>180</sup> BENHABIB, SEYLA. “The generalised and the concret other”, in Seila Benhabib and Drusilia Cornell (eds) *Feminism as critique*, Polity Press 1987. Cambridge; BENJAMIN, JESSICA. “The bonds of love: rational violence and erotic domination”, in Hester Einsenstein and Alice Jardine (eds) *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers University Press 1985, New Brunswick, NJ; BENJAMIN, JESSICA. *The bonds of love: feminism and the problem of domination*, Virago, 1988. New Brunswick, NJ; CHENEY, JIM. “Ecofeminism and deep ecology”, *Environmental Ethics* vol. 9, 1987; CHODOROW, NANCY JULIA. “Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective”, in Hester Einsenstein and Alice Jardine (eds) *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers University Press 1985, New Brunswick, NJ; GRIMSHAL, JEAN. *Feminist Philosophers*, Wheatsheaf, 1986. Brighton, Sx; HARTSOCK, NANCY C. M. *Money, Sex and Power*, Northeastern, 1985, p.77, Boston, MA; POOLE, ROSS. *Morality and Modernity*, Routledge, 1985, London;

superados si queremos tener cualquier esperanza *tanto para nuestra supervivencia como para la de la naturaleza*<sup>181</sup>.

En las obras aquí analizadas, estas brillantes feministas teóricas y activistas invitan a una radical transformación de nuestra forma de ver el mundo, con ojos profundamente comprometidos con la defensa de la justicia social, con la naturaleza y con el feminismo.

Partiendo del punto exacto en que se termina el análisis de la historia del dominio en el planeta, lo retomamos ahora para ver cómo el razonamiento sigue en esta misma trayectoria -la del dominio- solo que ahora con los refinamientos de una razón más sofisticada, globalizada y científica.

Los procesos contemporáneos de destrucción ecológica en los bosques, el suelo, el aire y los océanos parecen darnos una clara advertencia de estos puntos ignorados en nuestra economía racionalista. Las principales corrientes y teorías del feminismo ecológico crítico hicieron y siguen haciendo un profundo y crítico análisis de los principales daños causados en la naturaleza tras los modernos métodos invasivos de la *tecnología racional*. Sus principales críticas se dirigen a la absoluta falta de visión – política, social y jurídica – de los impactos altamente nocivos con que las modernas tecnologías están destruyendo la naturaleza en nombre del desarrollo y del aumento de la productividad. Los estudios comprueban, por ejemplo, los efectos en gran escala del mercado global y de la economía pesquera en las poblaciones mundiales de peces: todos los océanos del Planeta están contaminados y el 75% de las poblaciones de peces del mundo son reconocidamente sobreexplotadas o se acercan de la sobreexplotación, restando solamente un 25% que no están amenazadas<sup>182</sup>. La economía pesquera global es insostenible pues esta fallando al no prevenir y/o impedir un colapso ecológico<sup>183</sup>.

---

WARREN, KAREN. “The power and the promise of ecological feminism”, *Environmental Ethics* 12 (2), 1990; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 151.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>182</sup> FAO, FISHRIES REPORT N. 638, FAO, 2000, New York, *Papers presented at the Expert Consultation on Economic Incentives and Responsible Fisheries*, 28<sup>th</sup> November – 1<sup>st</sup> December 2000. FAO FISHRIES REPORT SUPPLEMENT N. 638, 9600., ISBN 92-5-104554-2 – FAO Publications, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 25.

<sup>183</sup> En España y en toda la costa Atlántica la situación no es muy diferente. Un informe publicado en agosto de 2012 por NEF (New Economics Foundation) y OCEAN2012 revela que si la población española solamente consumiera pescado de suministro propio, se quedaría sin pescado el 8 de mayo, pasando a depender del pescado procedente del resto del mundo a partir del 9 de mayo, sobre la base de los niveles de consumo actuales. Los medios de comunicación y los Activistas Ecológicos de diversas vertientes no se cansan de advertir y manifestarse en contra de la sobreexplotación oceánica. Esta sobreexplotación pesquera pone en peligro los océanos y “en los últimos cuarenta años un tercio de la pesca se ha agotado y el 90 por ciento de los grandes predadores marinos, como atunes, tiburones o meros, han sido eliminados. Si la actividad pesquera y la acción

La crisis en los océanos y el declive de la pesca mundial demuestra que los tipos más graves de fracaso ecológico surgen de las características de nuestro sistema dominante de racionalidad y de su exceso de confianza y no de la falta de aplicación o extensión de los sistemas de gestión natural, como suele sugerirse. La mayoría de las industrias pesqueras del mundo han sido administradas de forma racional y científica en la mayor parte del siglo XX, pero todas ellas han sido explotadas más allá de los límites sostenibles. Por lo general no se trata de que hayan sido teóricamente reconocidos y objetivamente subestimados los límites ecológicos, tales límites sencillamente no fueron reconocidos ni investigados<sup>184</sup>.

De una forma general, las nuevas tecnologías están propagando enfermedades y contaminación entre los peces locales que son continuamente utilizados como alimento para los peces de piscifactoría, lo que empeora la situación de las poblaciones de peces autóctonos conduciéndolos a la extinción (o extinguiéndolos de hecho, una vez que se utiliza cerca de 4 kilos de los peces locales para llevar 1 kilo de pescado de la factoría al mercado)<sup>185</sup>. Esto es sólo uno ejemplo de los muchos fallos de la racionalidad ecológica<sup>186</sup>. Parece que estamos tratando aquí de una inherente inhabilidad en reconocer los límites, restricciones y formas de dependencia de lo que queda fuera de uno mismo. El fracaso en reconocer los límites de otros seres y sistemas es el producto de una visión monológica y profundamente centrada en los humanos.

En la misma línea, podemos constatar que la gran falacia de la revolución verde no solo no fue capaz de, siquiera, disminuir el hambre en el mundo, sino que demostró ser más que nada una estrategia de mercado. Menos de 10 grandes corporaciones detentan el comercio global de las principales semillas del planeta. Este *nuevo* tipo de agricultura “reemplaza los

---

humana continúan ese curso, en 2049 el cien por ciento de la pesca en todos los océanos se "habrá colapsado". Con el objetivo de denunciar esta situación y de buscar soluciones alternativas, el denominado "Green Fórum" ha reunido en Miami a diversos científicos y expertos medioambientales". Estos son algunos de los mensajes que llegan desde el evento, que ha contado con la colaboración de Televisión Española (28/08/2009); <http://www.ecologistasenaccion.org/article20624.html>, en 05/09/2012.

<sup>184</sup> “La mayoría de los daños ecológicos fueron planeados y llevados a cabo por las universidades altamente cualificadas del occidente, generalmente, bien intencionadas pero educadas, precisamente, en este tipo de racionalidad.”, ORR, DAVID. *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*. 1992, State University of New York Press, Albany, in PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 25.

<sup>185</sup> WOOD, C. *Our Dying Oceans*, 1998, Macleans Magazine, October, 5, pp. 50-59, y PLUMWOOD, VAL. *SealsKin*, 1992, Meanjin, 51 (1), pp. 45-58, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 26.

<sup>186</sup> TILMAN, D. y COHEN, J. E. *Biosphere 2 and Biodiversity: the Lessons so far*, 1996, Science, pp. 1150-1151; SHIVA, V. y MIES, M. *The seeds and the Earth*, 1994, (eds) *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health and Development*, Earthscan, London; STEINBRECHER, R.A. y MOONEY, P. R. “Terminator Technology: the Threat to World Food Security”, 1998. *The Ecologist*, 28 (5), pp. 276-279, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 26.

recursos renovables de la granja, por insumos no renovables de las fabricas” y desplaza el trabajo de las poblaciones locales, sobre todo el de las mujeres, por el de maquinas que producen peligrosos productos agroquímicos, “aumentando la eficiencia del mercado y las ganancias a través de la fragmentación, pero a costa del capital de la naturaleza en suelos fértiles y vivientes”<sup>187</sup>. Para Vandana Shiva el hecho de que, actualmente, haya en el Tercer Mundo cada vez más pobres padeciendo hambre esta íntimamente relacionado con el modelo patriarcal de progreso que toma las ventas y las ganancias como indicadores de bienestar. El gran problema aquí es que la visión orgánica nutridora de la agricultura, originalmente basada en principios femeninos de cuidado y creatividad fértil (y comparada con la esfera femenina, como ya se ha discutido anteriormente), fue suplantada por una visión masculina de generar ganancias y, al hacer esto, se origina la exclusión de centenas de millares de mujeres, niñas/ niños y pobres del derecho a la alimentación.

En este modelo patriarcal, la fragmentación de los procesos separa la silvicultura de la agricultura, ambas de la ganadería y reduce los múltiples productos del bosque a un único producto que es la madera para el uso comercial, olvidándose que de los animales también se obtiene abono y energía y reduciendo éstos a carne, leche y otros recursos.

Vandana Shiva denuncia que en pocos años tras la revolución verde se suplantaron cuarenta siglos de conocimiento agrícola que fueron borrados por corporaciones transnacionales y por los técnicos varones del occidente, que homogeneizaron la diversidad de la naturaleza y del conocimiento humano en un modelo reduccionista de agricultura, cambiando las formas orgánicas de vivir y basadas en una economía de la naturaleza y de subsistencia, hacia una economía de mercado y creando la especificidad de las semillas híbridas, los fertilizantes químicos, los plaguicidas, la mercantilización y los grandes regadíos<sup>188</sup>. VS menciona algunos estudios realizados que impugnan la creencia general de que la agricultura tradicional es primitiva y atrasada<sup>189</sup>.

---

<sup>187</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit., p. 153; MIES, MARÍA. y SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., pp. 48-53.

<sup>188</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit., pp. 153, 155, 157.

<sup>189</sup> Uno de ellos enumera las características de los cultivos tradicionales que eran atribuidos a las mujeres, que utilizaban las cenizas como fertilizante, que crearon numerosas herramientas como la hoz, el pico, la pala y el arado simple, el barbecho y la rotación de cultivos, el aprovechamiento de los desechos orgánicos como abono, el cultivo en terrazas, las plantaciones a nivel, el riego y la recuperación de la tierra mediante la plantación de árboles y, además, que los ocho cereales más importantes (trigo, arroz, maíz, cebada, avena, sorgo, mijo y centeno) todos fueron aclimatados por mujeres. Estos estudios comprueban que estas prácticas agrícolas son tan permanentes y perfectas que en ninguna otra parte se encontrarían mejores ejemplos de conservación escrupulosa de la tierras sin malezas y sobre la ingeniosidad de los dispositivos de conservación del agua, del conocimiento del suelo, así como del momento exacto de la siega y la siembra, la rotación y el sistema de cultivos mixtos, etc.

También Vandana Shiva, en su largo estudio, desmonta algunos de los mitos creados por las grandes corporaciones de la *revolución verde*<sup>190</sup>, sobretudo el de las “semillas milagrosas”, que fueron privatizadas y comercializadas, quitando a las/os campesinas/os del tercer mundo el dominio de los recursos genéticos vegetales. Las semillas, que son el primer eslabón de la cadena alimenticia –afirma VS- fueron producidas, almacenadas y replantadas por la gente de los campos durante más de cinco mil años, permitiendo que la naturaleza siguiera su curso<sup>191</sup>. La preservación de la diversidad genética y la posibilidad de autorrenovación de los cultivos comestibles siempre han estado asociados al control del germoplasma, que es la fuente de toda la riqueza vegetal, y fue realizada, desde siempre, por las mujeres y campesinas/os del tercer mundo. Con la revolución verde, las semillas –ahora “milagrosas”– también denominadas como *variedades de alto rendimiento*, pasaron a controlar el mercado de la agricultura, pero, en realidad, no son de alto rendimiento, y lo que las caracteriza es que responden muy bien a elevados niveles de riego y fertilizantes químicos, pues si no cuentan con los insumos ideales, su rendimiento es bajísimo<sup>192</sup>. Teniendo en cuenta que requieren más insumos, estas semillas desperdician recursos y son muy vulnerables a plagas y a enfermedades. Para VS *La revolución verde ha consistido en lograr cultivos que impresionan por su uniformidad genética y su vulnerabilidad*. Además de todo esto, la baja resistencia a las sequías y plagas ha provocado graves pérdidas de cultivos<sup>193</sup>.

---

Estos valores están en proceso de ser rescatados por el movimiento de la *Permacultura*, como veremos más adelante. Más detalles en: STANLEY, A. “Daughters of Isis, Daughters of Demeter: When Women Sowed and Reaped” in J. Rothschild (ed.), *Women, Technology and Innovation*, New York: Pergamon, 1982; HOWARD, A. *An Agricultural Testament*, London: Oxford University Press, 1940; VOELKER, JA. *Report on the improvement of Indian, culture*, London: Eyre and Spottiswode, 1893, p-11; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit., pp. 158-9.

<sup>190</sup> También sobre el tema: PEARSE, ANDREW. *Seeds of Plenty, Seeds of Want: Social and economic implications of the Green Revolution*, UNRISD and Clarendon Press, Oxford, 1980; DASGUPTA, BIPLAB. *The New Agrarian Technology and India*, UNRISD and Macmillan, London, 1977; PALMER, I. *The New Rice in Indonesia*, UNRISD, 1977; Some Social and Economic Aspects of the Introduction of New Varieties of Paddy in Malaysia: A village case study, U.N. Bhati, UNRISD, 1976; ALCÁNTARA, CYNTHIA HEWITT de. *Modernizing Mexican Agriculture: Socioeconomic implications of technological change, 1940-1970*, UNRISD, 1976; The Social and Economic Implication of Large-Scale Introduction of New Varieties of Foodgrain: Summary of conclusions of a global research project, UNRISD, 1974; The Political Economy of Agrarian Change: An essay on the Green Revolution, UNRISD and Macmillan, London, 1974; V.K.R.V. Rao, *Growth with Justice in Asian Agriculture: An exercise in policy formulation*, UNRISD, 1974; GRIFFIN, KEITH. *The Green Revolution: An economic analysis*, UNRISD, 1972; PALMER, I. *Science and Agricultural Production*, UNRISD, 1972; PALMER, I. *Food and the New Agricultural Technology*, UNRISD, 1972.

<sup>191</sup> Aunque tampoco cabe dudar, en este punto, de la dependencia de la humanidad de las condiciones naturales y las cíclicas crisis de hambre que la asolaban periódicamente, hay que considerar que las autoras aquí analizadas, Val Plumwood y Vandana Shiva, no son contra el desarrollo, sino al que consideran *mal desarrollo* (VS) y/o a la apropiación de la razón y del desarrollo por el poder (VP), que han convertido cuestiones esenciales de supervivencia en *variables económicas*.

<sup>192</sup> Ingrid Palmer, en la realización de su estudio se las denominó “variedades de alta respuesta”. PALMER, INGRID. *Science and agricultural production*. UN Research Institute for Social Development, 1972.

<sup>193</sup> *Ibidem* pp. 171, 176-9.

*El desplazamiento de las variedades nativas causó una gran disminución del forraje, que redujo a su vez el número de cabezas de ganado y por consiguiente la devolución de la fertilidad al suelo, bloqueando el único mecanismo de conservación de la humedad del suelo en tierras regadas por la lluvia. El alto rendimiento de los cultivos... es una ficción reduccionista que está destruyendo la verdadera capacidad de los ecosistemas y de las personas para producir alimento. La estrategia de crear una abundancia ficticia ha pasado a ser un medio para la creación de verdadera escasez al destruir las apacibles formas de trabajo de la naturaleza de las/os campesinas/os y de las mujeres.*<sup>194</sup>

No podemos equivocarnos y dejar de descubrir lo que esta verdaderamente por detrás de muchas de estas decisiones que afectan a la economía y a la vida de todas las poblaciones, que no es nada más que una ¡decisión e imposición política! La revolución verde, como uno de los ejemplos aquí presentados se basó en “la opción de cultivar variedades de semillas que produjeran altos rendimientos en condiciones óptimas. Se prefirió *no* comenzar por la invención de semillas que soportaran mejor las sequías o plagas. Se eligió *no* dedicarse primero a mejorar los métodos tradicionales para incrementar el rendimiento, como la combinación de cultivos, por ejemplo. Se optó por *no* utilizar procedimientos técnicos que fueran sostenibles y que necesitaran de mucha mano de obra, aumentando la dependencia del suministro de recursos extranjeros y el desempleo. Se escogió *no* centrarse en reforzar la alimentación tradicional equilibrada, basada en la ingestión de cereales y legumbres”, afirma Ingrid Palmer<sup>195</sup>.

Los suelos están muriendo debido a la violencia de los procedimientos tecnológicos de esta *revolución verde* y de sus fertilizantes –considerados como la única fuente de nutrientes para el suelo. Las represas también están muriendo a gran escala. Las mismas son consideradas como la única fuente de humedad para los vegetales. La revolución verde está, en realidad, desertificando y erosionando el suelo y secando los acuíferos, incluso los subterráneos. Estudios realizados comprueban cuáles son los factores que provocan la desertificación y la muerte de los suelos: a) la introducción de monocultivos y modelos agrícolas uniformes a gran escala; b) la imposición de nuevas variedades híbridas de cultivos

---

<sup>194</sup> Ibidem pp. 179, 181.

<sup>195</sup> PALMER, INGRID. *Food and the New Agricultural Technology*, UNRISD, 1972; PALMER, INGRID. *Science and agricultural production*. UN Research Institute for Social Development, 1972; LAPPE, F.M. & COLLINS, J. *Food First*, London: Abacus, 1980, p. 104; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit., p. 189.

que extraen muchos nutrientes del suelo y le devuelven muy pocos de los que son orgánicos; y c) la gran necesidad de agua y baja conservación de la misma que caracteriza a la agricultura de híbridos y cultivos comerciales<sup>196</sup>. En consecuencia, se ha registrado un aumento en las pérdidas de nutrientes, en la saturación de agua, en la salinización, en sequías y desertización. En este contexto, la hipótesis de la revolución verde es que la pérdida y falta de nutrientes se pueden resolver utilizando por única vez insumos no renovables de sales de potasio, fósforo y nitratos como fertilizantes químicos<sup>197</sup>, dañando todavía más los suelos y secando los acuíferos.

Lo mismo se puede decir de la *biopiratería*<sup>198</sup>. En la realidad, las patentes están directamente relacionadas con el secuestro de la diversidad y con el tráfico internacional de especies animales y vegetales. Solo en Brasil, se estima que cerca de 38 millones de animales son capturados y vendidos ilegalmente cada año. Un número doblemente mayor se refiere a la biodiversidad vegetal. Sin embargo, la biopiratería no consiste solamente en el comercio ilegal de especies animales y vegetales para coleccionadores particulares y para las grandes

<sup>196</sup> Tamera, una ecoaldeia de Portugal que es un referente internacional respecto al desarrollo de nuevas tecnologías limpias y de bajo impacto para la obtención de energía, rescate del suelo y de aguas, esta haciendo un maravilloso trabajo de restauración de los recursos hídricos en todo el país y enseñando sus saberes en diversas partes del mundo.

<sup>197</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit. p. 200.

<sup>198</sup> *Entendemos por biopiratería la apropiación ilegítima y la mercantilización de los recursos biológicos y de los conocimientos tradicionales de las comunidades locales e indígenas. Con el objetivo de lucrarse, los biopiratas utilizan productos naturales libremente disponibles (las plantas, semillas, hojas, etc.), copiando así las técnicas de las comunidades que las usan cotidianamente y desde generaciones, para alimentarse o curarse. Son principalmente firmas farmacéuticas, agroalimentarias o cosméticas que explotan la biodiversidad para elaborar productos presuntamente "innovadores", los cuales son monopolizados gracias al sistema de patentes. La mayoría de las veces, esos productos se inspiran íntegramente en las técnicas y conocimientos de las comunidades locales los cuales son compartidos de manera colectiva desde tiempos inmemoriales. Gracias a la copia de esas técnicas tradicionales, las empresas economizan sumas considerables en término de Investigación y Desarrollo, garantizándose a la vez los beneficios que resultan de la exclusividad de la explotación comercial de esas técnicas. Entonces pasamos de una utilización tradicional, generando beneficios para toda la comunidad, a una gestión comercial que suscita ganancias para unas pocas personas.* COLETIVO PARA UMA ALTERNATIVA PARA A BIOPIRATARIA. *Biopirataria: Compreender, resistir, agir. Guia de informação e de mobilização frente a apropriação ilegítima da vida e dos conhecimentos tradicionais*. Fundação Un monde par tous, edición virtual, 2012, p. 3, [http://www.biopiraterie.org/sites/default/files/etudes/Livret\\_Es\\_310512.pdf](http://www.biopiraterie.org/sites/default/files/etudes/Livret_Es_310512.pdf), en junio de 2013. Algunas de las referencias bibliográficas más importantes: SHIVA, VANDANA. *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, op. cit.; HATHAWAY, DAVIDI. "A biopirataria no Brasil", en BENSUSAN, NURIT. *Seria melhor mandar ladrilhar?*. Editora Peirópolis, 2008; IACOMINI, VANESSA. *Biodireito e o combate à biopirataria*. Juruá, 2009; SHIVA, VANDANA. *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Barcelona: Icaria, 2001, traducción al castellano Isabel Bermejo; MGBEOJI, IKECHI. *Global Biopiracy: Patents, Plants, and Indigenous Knowledge*. UBC Press, 2005; Mushita, A. Thompson, Carol B. *Biopiracy of biodiversity: global exchange as enclosure*. Africa World Press, 2007; LLP, K. SCHOLER. *Pharmaceutical Biotech Patent Law*. Practising Law Institute, 2007.

corporaciones, también se extienden a la apropiación y monopolización de los conocimientos de las poblaciones tradicionales respecto a sus recursos y saberes naturales. Según Vandana Shiva, esta es una de las nuevas formas de *colonización* que consiste en el *saqueo de la naturaleza*<sup>199</sup>. Fuertemente protegida por los sistemas políticos y jurídicos de la sociedad del capital, la actividad de estas grandes corporaciones pasan muchas veces por el hilo de la justicia y cuando son desafiados, tardan años para tener una solución<sup>200</sup>.

Otras consecuencias de este mismo tipo de *decisión* política que ha impuesto la *revolución verde* y que protege a las grandes corporaciones, son la creación de desiertos saturados de sales, la producción de diversos tipos de enfermedades y la destrucción de los bosques tropicales –¡a la escala de un campo de fútbol por segundo!– para la industria de la madera, para la plantación de monocultivos como el trigo, la caña de azúcar y la soja y para el ganado (en Brasil la situación es desesperante y los monocultivos no paran de crecer tanto en el Norte, sobre todo en el Estado del Amazonas y en el Centro Oeste con la destrucción del Cerrado – uno de los biomas más importantes de Brasil, cuya vegetación es una de las más *resilientes*<sup>201</sup> conocidas. De toda el área del Cerrado Brasileño, sólo resta cerca de 20% y solamente 2% es área de preservación).

En efecto, estas son algunas de las consecuencias provocadas por las transnacionales que explotan cada vez más a las poblaciones de los países pobres, a los inmigrantes, e incrementan el maltrato de los animales que son considerados solamente como *carne*. Las industrias, los coches, la construcción de carreteras todo esto unido y relacionado, emiten más y más CO<sub>2</sub> en la atmósfera. Por otra parte, algunos países son utilizados como basureros para los residuos químicos, tecnológicos y nucleares de los países ricos y una

<sup>199</sup> SHIVA, VANDANA. *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, op. cit.

<sup>200</sup> Y como si no bastara tantos absurdos, ahora tenemos las corporaciones que están peleando judicialmente para patentar el genoma y el cuerpo humano. Pero, lo peor de todo es que ¡un único país, los Estados Unidos, es el responsable de tomar la decisión sobre la legalidad y constitucionalidad –o no– de estas patentes! (¡patente esta pleiteada por una *big* corporación americana!) La información sobre la decisión de realizar una mastectomía en los dos pechos por la actriz norte americana, embajadora de la ONU (y, por supuesto, ejemplo para las mujeres occidentales y muchas orientales) Angelina Jolie, fue publicada por el New York Times a principios de mayo de 2013, justo a pocas semanas antes de la fecha marcada para que STF Americano tome esta decisión, lo que ha generado muchas denuncias sobre la manipulación de los medios, del cuerpo de las mujeres y de las grandes corporaciones sobre la vida de toda la humanidad. <http://thoth3126.com.br/angelina-jolie-e-parte-de-um-esquema-de-controle-muito-sutil-e-inteligente/#more-12019>; <http://abcnews.go.com/blogs/health/2013/05/14/what-dr-ashton-wants-you-to-take-away-from-angelina-jolies-double-mastectomy/>. Ambos consultados en 21/05/2013.

<sup>201</sup> El término *resiliente/resiliencia* ya es largamente empleando en las ciencias ambientales. No si puede traducirlo como *resistencia*, porque es más que esto: habla de la capacidad de algunos entes y/o ecosistemas de adaptarse a las adversidades, para poder sobrevivir y preservarse, lo que implica en un conjunto entre *resistencia*, *adaptabilidad* y *tenacidad*. A modo de ejemplo, un artículo en castellano: BLANCO, M. H. “La resiliencia de los ecosistemas, clave del desarrollo sostenible”. *Éxito Empresarial*, nº. 99, 1999. En [http://www.cegesti.org/exitoempresarial/publicaciones/publicacion\\_99\\_301109\\_es.pdf](http://www.cegesti.org/exitoempresarial/publicaciones/publicacion_99_301109_es.pdf), mayo de 2013.



infinitud de denuncias que se nos hacen perder la fe... Pero no solo las feministas ecológicas críticas lo denuncian, sino que, desde los años 60, un sin número –cada vez más creciente– de investigadores, biólogos, sociólogos, reporteros, filósofos, antropólogos y muchos otros científicos están discutiendo y preocupados por la crisis ambiental, como puede verse en la selección de artículos de la revista TIME mencionados anteriormente<sup>202</sup>, en la que el primero “Fighting to Save the Earth”, data de 1970, o el famoso artículo de Lynn White de 1967, o del *Silent Spring* de 1962. Todos hablan de temas que siguen siendo actuales, lo que nos hace preguntarnos ¿hace cuánto tiempo que estamos hablando de lo mismo? y lo peor es constatar que, desde los años 60, la situación planetaria ha empeorado y se torna asustadora en términos ambientales...

Desde el punto de vista jurídico, tampoco cabe invocar sólo la gran falacia que suponen las instituciones nacionales e internacionales, pues nunca hubo tanta producción de leyes sobre una determinada rama jurídica específica, como en el fenómeno del Derecho Ambiental y resulta que, una vez que hay leyes, los organismos y organizaciones se dan por satisfechos. Especialistas en Derecho Internacional Ambiental, por ejemplo, afirman que “las cuestiones de género” o las de “preservación del medio ambiente” están “perfectamente amparadas por el ordenamiento jurídico en vigor”, pero seguimos con la misma limitación o dificultad de acompañar las realidades virtuales y reales, en un eterno desajuste entre la realidad de hecho y la realidad institucional (el *walk to talk*, del que hablaremos más adelante). No hace falta mucho para mirar alrededor y notar que, en la gran mayoría de los hechos de la vida cotidiana, los efectos de la promulgación de una ley o un decreto no alcanzan a las poblaciones locales y globales, por el contrario, el efecto no es otro que el fortalecimiento de las élites. Considero que, en términos de Justicia y Derecho, deberíamos prestar más atención a lo que pasa, preocupándonos por lo que es *real* y no solo por lo que sería el *ideal* y que, más que desarrollar y promulgar leyes, deberíamos encontrar formas de trabajar juntos en la sociedad y con las instituciones, sobre todo en lo que respeta a la Educación, pues considero que es la única vía de formar ciudadanos conscientes y responsables.

Y es precisamente aquí donde entran los nuevos modelos de actuación entre sociedad civil y poder público que discutiremos en la tercera parte de esta Tesis.

Este tipo de racionalidad masculina y occidental, utiliza el poder –y las relaciones derivadas de él– como un determinante de la realización de tareas y por esto es denominado

---

<sup>202</sup> Ver nota 172.

*ordenamiento* (ordenamiento jurídico, público, etc.), porqué da *ordenes* en el sentido vertical y represor, sin preocuparse por la educación de sus *subordinados*, pues en estas estructuras se hace necesario una legión de *insubordinados* que justifiquen estas relaciones de poder verticales. Tales construcciones están basadas en el mito de la razón autónoma y del hombre autónomo, herederas del fracaso racionalista al no situar el ser humano y la naturaleza de forma ecológicamente incorporada y socialmente integrada, por lo que se interpretan mal tanto las relaciones humanas como las ecológicas, que son la base de nuestra vida ocultándonos nuestra dependencia de la biosfera, y con ello la posibilidad de desarrollar relaciones de poder horizontales y/o circulares en las que el ser *empoderado* tiene el *poder/deber* de facilitar el desarrollo de los dones y talentos de todos, educando y construyendo realidades colaborativas e inclusivas.

*... el antropocentrismo moderno, a partir del principio de autonomía del sujeto que piensa y decida, transformó profundamente el concepto del mundo moral. La ética, previo rechazo de cualquier valor o norma que provenga de la transubjetividad de un ser metafísico o de un hecho histórico, situó sus instancias fundantes en la subjetividad del hombre y este se convierte en principio de legitimación del querer y del obrar. La razón práctica entró en una fase en la que la cosmología científica “desmitologiza” el mundo y la racionalidad técnico-instrumental lo “desencanta”.*<sup>203</sup>

En respuesta a esta problemática, el pensamiento feminista ha trazado un sistema conceptual básico implicado en desmontar las construcciones hegemónicas de agencia, el concepto hiperbolizado de autonomía y los conceptos individualizados de subjetividad<sup>204</sup>. El hombre “triunfador por sí mismo” es, en grande parte, un autónomo híper-separado, cuya ilusión de autocontención se basa en la negación o desvaloración de la contribución de los otros subordinados. Las contribuciones de los otros son, por lo tanto, invocadas pero al mismo tiempo negadas y desaparecidas. La categoría de Otros, cuya agencia colaborativa es asumida, pero negada o colocada en segundo plano, incluye a la mujer cuyo trabajo en el hogar es asumido pero negado por el “sujeto autónomo” que se inviste de la calidad de “cabeza de la

<sup>203</sup> GOMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nova, 2010, p. 444.

<sup>204</sup> CODE, LORRAINE. *The Perversion of Autonomy and the Subjection of Women’ in Mackenzie, C. 2000, Stoljar, N. (eds.) Relational Autonomy: Feminism Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self: Oxford University Press, Oxford, pp. 181-212.*

familia”, apropiándose de los logros sociales y económicos provenientes de esta situación<sup>205</sup>. En esta categoría también están incluidos los ciudadanos *no propietarios*, cuya contribución a la producción, sociedad e infraestructura es asumida, pero a la vez negada en la apropiación del producto, por el sujeto dominante. Entre estos Otros también se incluyen los *colonizados* (tanto histórica como contemporáneamente) cuyas tierras y habilidades o trabajo son asumidos, pero también negados y apropiados en la formación y acumulación de propiedades, por los colonizadores<sup>206</sup>, anteriormente ya citado.

En esta concepción, lo más importante de los Otros es la *naturaleza*, la esfera de los no humanos, que incluye los animales, las plantas y los ciclos y procesos de la biosfera. La relación del dominador colonizador con la naturaleza es la del centro con la periferia. El centro ve al otro periférico como un sitio fuera de sí mismo que puede ser usado como vertedero de *externalidades*<sup>207</sup> negativas (polución, exceso de mercancías)<sup>208</sup> y para la recolección de externalidades positivas. Uno de los principales medios conceptuales por el cual se niega esta dependencia simultánea se logra a través de esta construcción hegemónica de autonomía y agencia.

Hoy se detectan muchas más catástrofes ecológicas causada por asesinos invisibles y cada vez menos nombrados, por lo que resultan remotos, nebulosos e inmateriales. Más que individuos concretos o clases, organizan sistemas, formas y patrones de pensamiento y organización, que ordenan nuestras vidas, elecciones y prácticas. Son sistemas de formación y distribución de la propiedad, o más apropiadamente *sistemas de racionalidad*<sup>209</sup>, protegidos por los medios de comunicación y globalización que entorpecen a las grandes masas, con sus programas y noticias tendenciosos y que se ocupan de entretener manipulativamente.

<sup>205</sup> WARING, M. *Counting for Nothing*, 1988, Allen and Unwin, Sydney; OKIN, S.M., *Gender, Justice and the Family*, 1989, Basic Books, New York; PLUMWOOD, VAL, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 28.

<sup>206</sup> MIES, MARIA. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London, 1986: Zed Books; VANDANA, SHIVA, *Staying Alive*, 1988, Zed Books, London; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 28.

<sup>207</sup> Concepto original de la economía adaptado por las ciencias sociales y ecológicas para determinar los gastos o beneficios no controlados o esperados, es decir, efectos considerados como externalidades secundarias o colaterales.

<sup>208</sup> “La basura electrónica de Europa acaba en África Occidental” en <http://www.afrol.com/es/articulos/37882>; “Tráfico de residuos tóxicos en Somalia”: “Además de empresas y hospitales, en especial europeos, también ha elegido este lugar la mafia italiana para deshacerse de residuos peligrosos. La contaminación ha sido constatada por agencias de la ONU y se puso de manifiesto de forma brutal en diciembre de 2004. Cuando la ola del tsunami del sureste asiático alcanzó la costa de Somalia, cientos de barriles de residuos no identificados fueron arrojados contra ella. Más de 300 personas murieron por efecto de la radiación, como denunció el enviado de la ONU para Somalia, Ahmedou Ould-Abdallah, que también aseguró que había metales como mercurio y cadmio. El Programa de la ONU para el Medio Ambiente (PNUMA) confirmó estas denuncias”, en <http://porfinenafrica.blogspot.com.es/2011/06/trafico-de-residuos-toxicos-en-somalia.html>, y miles de etc.

<sup>209</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 39.

Es verdad que existen muchas investigaciones centradas en la naturaleza, pero VP las considera peligrosas porque son monológicas, especialmente en el contexto en que los límites no son estimados y donde no se lo habían calculado; además, porque estas investigaciones, de un modo general, se centran solamente en los aspectos que pueden ser explotados y no al revés, como debería de ser, que es objetivar una forma más equilibrada de conocimiento. Plumwood ejemplifica su afirmación, basándose en un análisis canadiense sobre el colapso de la pesca de bacalao, en el que se demuestra que las investigaciones hasta hace poco se centraban, casi exclusivamente, en las formas de encontrar, contar y pescar más peces<sup>210</sup>. Las ciencias del mar eran un complemento para aumentar las metas de producción y ayudar a legalizar la excesiva explotación<sup>211</sup>, exactamente de la misma manera que la *revolución verde*. Investigaciones más básicas se abandonan en favor de metas duramente instrumentales y productivistas. Otra investigación oceánica comentada por VP ha declarado: “creemos que la fotosíntesis y el sistema de carbono han sido afectados (por la sobreexplotación) en el tercio oriental del Pacífico, pero no podemos decir con seguridad porque no tenemos mediciones”<sup>212</sup>.

Estas metas de producción, que tienen por objetivo conocer el objeto/objetivo en su plenitud, alimentan la ilusión mecanicista de que la naturaleza es pasiva y abierta a la apropiación, y que puede ser analizada como un conjunto de problemas tecnológicos independientes que pueden ser siempre resueltos. Metas y metodologías antropocéntricas y estrictamente instrumentales, destinadas específicamente a la predicción y al control han formado parte del reconocido prestigio de la ciencia moderna desde su creación<sup>213</sup>.

### 3.2. Crítica del Racionalismo

*La racionalidad* –afirma VP-, o algunas de sus prácticas, *es la villana, no la heroína de esta historia*, contrariamente a lo que habitualmente se afirma. Sin embargo, dentro de mi perspectiva, este argumento no se sitúa en contra de la práctica de la razón sino, más

<sup>210</sup> WOOD, C. “Our Dying Oceans”, 1998, *Macleans Magazine*, October 5, pp. 50-59.

<sup>211</sup> ROGERS, L.J. *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997 – p. 99, Allen and Unwin, Sydney.

<sup>212</sup> WOOD, C. “Our Dying Oceans”, op. cit., p. 55.

<sup>213</sup> HARDING, S. *The Science Question in Feminism*, 1986, Cornell University Press, Ithaca; HARDING, S. *Whose Science? Whose Knowledge?*, 1991, Cornell University Press, Ithaca; HARDING, S. “Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?”, in Alcoff, L. Potter, E. (eds.) *Feminism Epistemologies*, 1993, Routledge, London; HARDING, S. *The Radical Economy of Science: Toward a Democratic Future*, 1993, Indiana University Press, Bloomington, IN; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 40.

bien, para encontrar mejores formas de razonar que serán no menos racionales en el estado actual del mundo. La razón ha sido capturada por el poder y convertida en un instrumento de opresión y por eso debe ser reconstruida como un instrumento para la liberación.

La hipótesis sostenida por esta autora es que la razón en sus formas dominantes - económica, política, científica y ética- han fallado porque están sujetas a un *sistemático padrón de distorsiones e ilusiones en que están históricamente incrustados y que son incapaces de ver o reflejar lo que esta pasando*. Estos puntos ciegos (los que no se ven debido a la incapacidad comentada) afectan especialmente a la forma cómo entendemos nuestras relaciones con la naturaleza y con los demás, y derivan básicamente de los orígenes hegemónicos de estos patrones de pensamiento que han identificado la biosfera como pasiva, ilimitada y sus fronteras como una invitación a la invasión. Tal razón monológica y hegemónica esta sujeta a una forma especial de fracaso que es la interpretación errónea de sus propias condiciones. El cuerpo, la ecología y la naturaleza no humana por ejemplo, a menudo han sido considerados como inferiores o como un segundo plano para llegar a un sentido de autonomía humana ilusorio. Estas formas distorsionadas están devastando el mundo bajo el disfraz de la razón.

*The logic of domination and the deep structures of dualism create 'blind spots' in the dominant culture's understanding of its relationship to the biosphere, understandings which, deny dependency and community to an even greater degree than in the case of human society. The distorted perceptions and mechanisms of denial which, arise from the master rationality are an important reason why the dominant culture which embodies this identity in relation to nature cannot respond adequately to the crisis of the biosphere and the growing degradation of the earth's natural systems<sup>214</sup>.*

El problema no está, por lo tanto, en la razón propiamente dicha, sino en la forma cómo sus conceptos han sido *corrompidos* por los sistemas de poder, que *establecen, naturalizan y refuerzan privilegios*. Los dualismos racionalistas, ya largamente presentados aquí, justifican especialmente *formas elitistas de poder<sup>215</sup>*, no sólo mediante la asignación del

<sup>214</sup> PLUMWOOD. V. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 194.

<sup>215</sup> Basta con analizar las dinastías políticas en diversas partes del mundo, como en Brasil o Estados Unidos, a modo de ejemplo, así como también en Europa. Existen en los diferentes continentes países democráticos cuyos políticos son los herederos de los herederos de los herederos de los creadores del sistema tal y cual está (y estamos). En Brasil, persisten políticos cuyos antepasados ya eran políticos en el tiempo de la monarquía. Aún más, vemos la crisis económica mundial, que tiene por detrás las políticas bancarias, que tienen en su background los *eternos* Rockefeller, que también son los reyes de los paraísos fiscales y los dueños de muchas Industrias y de

par dominador/otros en el dualismo razón/naturaleza, sino mediante la asignación de varios otros aspectos de la vida en muchas variantes de estas formas básicas. La polarización dualística razón/naturaleza naturaliza una desigualdad radical entre grupos distintos pero cooperativos y justifica el privilegio de los vencedores, por considerarlos más racionales. Estas polaridades justifican y ayudan a establecer un distanciamiento entre el elemento privilegiado y cualquier consecuencia negativa para el medioambiente, para la salud y para el bienestar humano e impiden también la simpatía e identificación con los perdedores.

El racionalismo es una doctrina que ha modelado la razón y la ciencia como si fueran el ápice de vida la humana. Con el apoyo del *cientificismo*, que de acuerdo con Mary Midgley es una *fe indiscriminada en la ciencia como la cura de todos los males y la forma correcta de responder a todas las cuestiones*<sup>216</sup>, el racionalismo construye formas dominantes y monológicas de racionalidad científica para organizar y controlar el libre mercado global. Esta forma de racionalismo dominante no solo condena el mundo no humano, sino que además, deja a los propios humanos pocas oportunidades de sobrevivir, si se continúa en este proceso.

Empleando la misma lógica racional, el economicismo insiste en privilegiar los mecanismos y “procesos de mercado” en relación a los otros procesos sociales y políticos considerados desordenados. No solo las operaciones del “libre mercado” racionalmente codificado deben ser maximizadas e intensificadas, también los métodos emprendedores y los modelos empresariales deben ser aplicados en las universidades, en la administración pública, en el bienestar de las empresas, aun cuando sean claramente inadecuadas y corruptas. Tal proposición se origina en la creencia de que las posibilidades más amplias de aplicación de los métodos y mecanismos del mercado crearán una sociedad más racional y “eficiente”. Esta última forma de racionalismo conserva el histórico énfasis en la superioridad y la fuerte separación de la razón elitista de los elementos materiales de la naturaleza que *no poseen un*

---

centros internacionales de investigación para las variedades milagrosas de las semillas, y mucho más. A modo de ejemplo, en Brasil, la familia Andrada esta en el poder desde el imperio. José Bonifacio de Andrada fue el patriarca de la independencia y su familia sigue en la política hasta hoy. Un descendiente suyo, Bonifacio José Tamm de Andrada está actualmente en su noveno mandato como diputado federal, manteniéndose en el poder desde la dictadura, habiendo empezado en el año 1979. Esto significa que una familia esta en el poder hace más de 190 años. Una de las fuentes dice que en el siglo pasado no hubo una única legislatura en que los herederos del *patriarca* no estuvieron presentes. <http://gazetaonline.globo.com/conteudo/2013/05/noticias/politica/1446740-desde-o-imperio-a-familia-andrada-continua-no-poder.html>; <http://congressoemfoco.uol.com.br/noticias/familia-andrada-esta-no-congresso-ha-190-anos/>. En cuanto al imperio de los Rockefeller, hay un interesante libro que habla de esta familia como una de las más poderosas del mundo hace mucho tiempo. Hay también mucha información en la red. KAH, GARY H, *Rumbo a la Ocupación Mundial*. Editorial Unilit. Miami.Florida, 1997.

<sup>216</sup> MIDGLEY, M. *Utopias, Dolphins and Computers*, 1996, p. 140. Routledge, London.

agencia real<sup>217</sup>. En las palabras de VP el término “libre mercado” significa un *mercado desvinculado cuyas reglas están desvinculadas de cualquier responsabilidad social y no están apoyados en ningún reconocimiento de que formamos parte de un orden ecológico*<sup>218</sup>. En esta sociedad de mercado, el soporte ecológico básico puede ser sistemáticamente presupuesto, pero al mismo tiempo, negado o devaluado y privado de los recursos necesarios para su auto renovación, de la misma forma que la esfera de la materialidad y del cuerpo es presupuesta pero negada en la filosofía racionalista<sup>219</sup>. Afirma Plumwood que esta negación es una de las irracionalidades fundamentales del racionalismo económico, es la heredera de la doctrina racionalista Platónica.

Vandana Shiva considera que esta ilusión sobre la superioridad del racionalismo ha adquirido gran resonancia cultural y flexibilidad a través de ricas elaboraciones sobre el concepto de la razón que han garantizado un papel principal en una variedad de narrativas utilizadas para reforzar el orden dominante y justificar prácticas opresivas. Apoyados por construcciones dualistas, ambos (el racionalismo y el dualismo) funcionan juntos como un sistema de ideas que justifican y naturalizan la dominación de personas y sucesos por un grupo privilegiado (identificado con la razón, que merece estar en el control y ser desproporcionalmente recompensado). Esto siempre fue una de las ventajas del sistema clásico racionalista que, tras la formulación de estas ideas fuertemente elaboradas y culturalmente arraigadas aseguran un tipo de “consentimiento” incluso de los “perdedores”<sup>220</sup> y proporcionan formas de responsabilizar a los vencidos<sup>221</sup>. Para Val Plumwood *this is the basis of Aristotle’s argument for slavery. By the same stroke it established the hegemony of the privileged, the landed and leisured warrior class of classical civilisation who were supposedly the prime exemplars of ideals of reason, and justified their privilege in terms of the*

<sup>217</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993, Routledge y ENGLAND, P. “The Separative Self: Androcentric Bias and neo-Classical Assumptions”, in FERBER, M. NELSON, J. (eds) *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*. Imprenta de la Universidad de Chicago, IL, 1993, pp. 37-53, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 23.

<sup>218</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 23.

<sup>219</sup> GROSS, ELISABETH. “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, en Alcoff, L. Potter, E. (eds), *Feminism Epistemologies*, Routledge, London, pp. 187-216; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 24.

<sup>220</sup> PLUMWOOD, VAL. “Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective”, in F. Mathews, 1996 (ed.), *Ecology and Democracy*, Frank Cass: London, pp. 134-168.

<sup>221</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit., p.143; SHIVA, VANDANA. *Earth Democracy: Justice, Sustainability and Peace*, Zed Books, 2006, pp. 58, 125 – traducido para el Español *Manifiesto para una Democracia de la Tierra, Justicia, Sustentabilidad y Paz*, Ed. Paidós, 2006; SHIVA, VANDANA. “The Suicide Economy Of Corporate Globalisation”, <http://www.countercurrents.org/glo-shiva050404.htm>, 05 April, 2004; RYAM, W. *Blaming the Victim*, Knopf Doubleday Publishing Group, 2010; LAMB, S. *The Trouble with Blame: Victims, Perpetrators and Responsibility*, Harvard University Press, 1999.

*assumption that the rational faculty they instantiated was the highest element in human life to which others were to be subordinated.*<sup>222</sup>

La creciente economía de mercado y la globalización representan el nuevo sistema de *colonización* que retira y explota los recursos naturales y humanos, como si fueran meros instrumentos, pero ahora esta nueva colonización está centrada en las nuevas elites nacionales e internacionales -y no en los poderes coloniales- que justifican sus actos en nombre del “interés nacional” y el incremento del PIB, e utilizan tecnologías de destrucción y apropiación todavía más poderosas<sup>223</sup>. En este racionalismo económico, la base de apoyo ecológico del que dependen nuestras sociedades es sistemáticamente negada, de la misma forma que la esfera de la materialidad y del cuerpo es negada en la filosofía racionalista. Se trata de una estructura centrista y monológica que contiene irracionalidades y puntos ignorados o invisibles. Estos puntos se centran, esencialmente, en el tratamiento de las mujeres, del ámbito privado y de la naturaleza.

Para Plumwood el reconocimiento de la agencia de la naturaleza y su contribución a nuestras vidas, en la actual sociedad económica, permanece en el mismo nivel que la teoría de Aristóteles de la reproducción consideraba y entendía el papel de la mujer<sup>224</sup>. Estos conceptos tienen las mismas características que han sido usadas durante milenios para naturalizar el poder, especialmente el del “*imperio del hombre sobre las cosas*” y la dominación humana de la naturaleza. Perpetuando esta misma historia, la parte colonizadora cree que es radicalmente diferente y superior a la parte colonizada, que es considerada como más allá de la ecología y absolutamente distinta de los animales. Al igual que los sistemas coloniales antiguos, siguen negando y devaluando la agencia de los Otros y la propia dependencia de estos devaluados, tratándolos como no esenciales y sustituibles o como un

<sup>222</sup> Sic. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 20-1.

<sup>223</sup> WARING, M. *Counting for Nothing*, op. cit, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 29; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, op. cit., pp. 29, 30, 38, 48; SHIVA, VANDANA. *Water Wars: Privatization, Pollution and Profit*, Pluto Press, 2002, p. 53 (más centrada en India); SHIVA, VANDANA. “The new colonialism”, <http://www.greenleft.org.au>, 06/09/2000; “The deeper you can manipulate living structures the more you can control food and medicine”, <http://www.inmotionmagazine.com>, en 10/03/2013; SHIVA, VANDANA. “Colonialism and the evolution of masculinist forestry”, en HARDING, SANDRA. *The "Racial" Economy of Science: Toward a Democratic Future*, Indiana University Press, 1993, p. 303; BLUNT, A. *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, Guilford Press, 1994; TIFFIN, HELEN & HUGGA, GRAHAM. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Routledge, 2009; YOUNG, R. *Post Colonialism Vsi*, Oxford University Press, 2003.

<sup>224</sup> VP encuentra en la filosofía de Aristóteles los principales marcos androcéntricos de nuestra cultura, por el tratamiento que él consideraba la mujer como un hombre imperfecto y la participación femenina en la reproducción era colocada en segundo plano, como si la mujer fuera sustituible y un mero abrigo para la semilla masculina. El padre era considerado como el contribuyente del elemento racional y de la forma; la madre era la materia. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 26.



segundo plano no importante. Exactamente de la misma forma, el trabajo reproductivo de las mujeres y el cuidado de los niños y del hogar son considerados como no esenciales o como trabajo de fondo para el “real” trabajo (el de los hombres).

Otra de las características que definen el orden económico racional (creado por la naturalización y universalización del modelo del *egoísmo racional* en el dualismo publico/privado) se refiere a la esfera económica *pública* que es definida en contra de la esfera privada o doméstica del hogar –definida está como el dominio de la reproductividad, provisiones, cuidado del cuerpo ecológicamente situado, y también como la esfera del apego emocional, del altruismo y de la ética<sup>225</sup>. Estrategias y modos *egoístas* se distinguen claramente de los supuestamente *altruistas*, codificando los primeros como racionales en contraste con los segundos, como irracionales. Esto significa que no sólo el trabajo reproductivo y de cuidado de las mujeres es excluido de la racionalidad económica y “pública” también muchas áreas éticas y ecológicas son incluidas y confinadas en la esfera doméstica.

Para la autora australiana, una consideración relacional del yo señala el camino hacia la quiebra de la falsa dicotomía del egoísmo y del altruismo de auto negación. Sólo en los supuestos de híperseparación del yo y de sus intereses sería necesario *abandonar* o desplazar sus propios deseos o intereses para el deseo del bienestar del otro y para incluir en sus metas de bienestar las de ellos. Pero como algunos filósofos han observado<sup>226</sup>, donde los intereses están esencialmente conectados y se desea la prosperidad de otras personas, lo que se supone no es abandonar el propio interés, pues perseguir los intereses de los otros es también perseguir, no accidentalmente, los suyos propios.

Esta negación de la dependencia e interconexión (entre los seres humanos y entre la naturaleza, la esfera pública y la privada, entre el hombre y la mujer, entre la razón y la emoción) son consideradas por algunas feministas críticas como una de las mayores fuentes de irracionalidad, del egoísmo racional y, paradójamente, del racionalismo económico. Esta

---

<sup>225</sup> JENNINGS, A.L. “Public or Private?”, 1993, in Ferber, M.A., Nelson, J.A. (eds) *Beyond Economic Man*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 109-129; FRASER, N. *Justus Interruptus*, 1997, Routledge, London, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 32.

<sup>226</sup> BLUM, L. A. *Friendship, Altruism and Morality*, op. cit.; PLUMWOOD, V. “Social Theory, self-management and environmental problems”, in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds) *Environmental Philosophy*, Monograph Series RSSS 1980, (217-332); NAESS, ARNE. “Self-realization: an ecological approach to being in the world”, in John Seed *et al.* (eds) *Thinking Like a Mountain*, New Society Publishers, 1988. Philadelphia, pp. 22, 23; POOLE, ROSS. *Morality, masculinity and market*, Radical Philosophy, 1991; GRIMSHAL, JEAN. *Feminist Philosophers*, Wheatsheaf, 1986, p. 172. Brighton; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 153.

autonomía asumida por la teoría económica justifica algunos de los peores patrones que son los principales responsables del agravamiento de la crisis social y ambiental, una vez que se universaliza el comportamiento competitivo y económico salvaje. El racionalismo como maximizador de la separación, se justifica en su proceso de *negociación* mas dura en contra del Otro que sigue siendo considerado como un *recurso* pasivo, exprimiéndolo al máximo y consintiendo hasta en la crueldad<sup>227</sup>. El disparate del racionalismo económico es tan grande que propone que se alimente a los herbívoros enjaulados con los cadáveres de otros animales enfermos en las grandes factorías<sup>228</sup>, sin considerar los riesgos en el cruce de las especies ni tan poco la creación potencial de nuevas enfermedades, diseminándolas en la cadena alimentaria<sup>229</sup>.

Como las teorías feministas del cuidado han señalado, en este tipo de racionalismo nuestra civilización es impulsada por conceptos de razón y ética que excluyen o denigran lo que las mujeres han representado, considerándolas como seres medio éticos<sup>230</sup>. En una economía racionalista que define su dureza en oposición a las características femeninas y que cada vez invade más todos los aspectos de la vida humana, no es una sorpresa que el cuidado y la compasión sean poco o nada expresables en el “contexto racional” público. La ética del

---

<sup>227</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op.cit.; y PLUMWOOD, VAL. “Feminism and the Logic of Alterity”, in Hass, M. and Falmagne, R. *Representing Reason*, Rowman and Littlefield, Totowa, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 33.

<sup>228</sup> Sobre el tema, un divertido abordaje en <http://www.thematrix.com/intl/spain>, denuncia el mal trato de las granjas factorías, la destrucción de las áreas de cultivo sostenibles entre otros puntos discutidos en esta Tesis. En 10/08/2012.

<sup>229</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 33.

<sup>230</sup> Sobre la ética del cuidado, algunas de las teóricas más importantes: TRONTO, J.C. *Moral Boundaries: a Political Argument for a Ethic of Care*, 1993, Routledge, London; HELD, V. *Justice and Care: Essential readings in Feminist Ethics*, 1995, Westview Press, Boulder; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit.; GILLIGAN, C. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge. Harvard University Press 1982. Traducción Portuguesa de Natércia Rocha, *Teoria, Psicológica e Desenvolvimento da Mulher*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1997; NODDINGS, N. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley. University of California Press, 1984; NODDINGS, N. *Starting at Home: Caring and Social Policy*, Berkeley. University of California Press, 2002; NODDINGS, N. *Women and Evil*, Berkeley. University of California Press, 1989; RUDDICK, S. “Maternal thinking”. In J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1983, pp. 213-30; RUDDICK, S. *Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace*, New York. Ballantine Books, 1989; HELD, V. “The obligations of mothers and fathers”. In J. Trebilcot (ed.) *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Totowa. Rowman and Allanheld, 1983, pp. 9-20; HELD, V. “Feminism and moral theory”, in E. Kittay and D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Savage, Md.: Rowman and Littlefield; HELD, V. *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*. University of Chicago Press, 1993; HELD, V. *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*. Oxford University Press, 2006; KITTAY, E. F. *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York, Routledge, 1999; KITTAY, E. F. and FEDER, E.K. *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003; NUSSBAUM, M. “Human capabilities, Female Humane Being”, in NUSSBAUM, M. & GLOVER, J. (eds.), *Women, Culture and Development. A study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 2000; NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species, Membership*. Cambridge et al. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. Traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.

cuidado ha sido durante mucho tiempo individualizada, etérea<sup>231</sup> y sin poder, por estar confinada a la esfera de la mujer y del hogar, debido a su exclusión del estado político y de la vida económica<sup>232</sup>.

Algunas filósofas, como la propia Plumwood, Martha Nussbaum<sup>233</sup> y Carmen Velayos<sup>234</sup>, por ejemplo, contestan la existencia de una *naturaleza femenina* y consideran que esta insistente asociación de las mujeres con la naturaleza, las emociones y el cuidado son prejuicios y/o ideologías, pues estos valores pueden ser encontrados en toda la especie y no específicamente en las mujeres. A esta afirmación, con la que estoy plenamente de acuerdo, añadiría que la fragilidad, infantilidad y casi imbecilidad atribuidas a las mujeres en el pasado, y actualmente en algunas culturas, no solo es producto de la obligatoria dependencia de las mujeres del poder masculino (en el sentido de la subsistencia propiamente dicha y porque *tienen que* estar relacionadas con -o pertenecer a- un varón para tener valor y ser respetadas), sino porque siempre fueron excluidas de los *saberes*, no tenían acceso a la información ni de su propio hogar, como por ejemplo, de las finanzas; eran, por lo tanto, consideradas como eternas menores. Actualmente, algunas culturas mantienen, todavía, este mismo nivel. En las menos desarrolladas más acentuadamente, y en las más desarrolladas de forma disfrazada, una vez que seguimos regalando juguetes de armas para los niños y muñecas para las niñas. Seguimos educando a las niñas para que sean artificiales –tanto física como emocionalmente– para que se casen y encuentren un príncipe salvador, solo que ahora con otra cara que es la del *hombre de éxito*, y a los niños para que sean viriles, casi héroes, estrellas de fútbol, mega empresarios, etc.

Un sentido débil de la realidad de nuestra pertenencia a la naturaleza se percibe en el fenómeno cultural de la *negación ecológica* y de la seriedad de la crisis ambiental que

<sup>231</sup> TRONTO, J.C. *Moral Boundaries: a Political Argument for a Ethic of Care*, op. cit.; PRICE, J. *Flight Maps*, 1999, Basic Books; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 36.

<sup>232</sup> JENNINGS, A.L. *Public or Private?*, 1993, op. cit.; MERCHANT, C. *The Death of Nature*, 1980, Wildwood House; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 36.

<sup>233</sup> Nussbaum es una de las principales teóricas de la teoría de cuidado. En su interesante obra se encuentra el abordaje de temas como el pluralismo teórico de la ética de las virtudes y la valoración de las diferencias entre las entidades naturales. El criterio de las capacidades en la evaluación moral de los animales, la distinción entre las virtudes conforma el objeto de consideración moral: virtudes de respeto por la naturaleza, virtudes de tutoría ambiental, de sustentabilidad y de ciudadanía ambiental, además de los rasgos del carácter como fundamento de la relación ética con la naturaleza. NUSSBAUM, M. "Human capabilities, Female Humane Being", en NUSSBAUM, M. & GLOVER, J. (eds.), *Women, Culture and Development. A study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 2000; NUSSBAUM, M. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species, Membership*. Cambridge et al. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. Traducción de Ramón Vilá Vernis y Albino Santos Mosquera. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.

<sup>234</sup> VELAYOS, CARMEN C. "Sostener la vida, la ética ecofeminista", op. cit.

afrontamos. Esta Ilusión de desarraigo es un índice de lo lejos que hemos llegado, considerando la *pérdida del contacto con la naturaleza* -y como consecuencia, del contacto con nosotros mismos, como seres ecológicamente limitados-<sup>235</sup>. *La negación ecológica* es la peor respuesta a la crisis, pues tratarla como poco importante impide que los esfuerzos sociales y energéticos sean utilizados para encontrar soluciones.

A las políticas dominantes que niegan nuestra dependencia de la naturaleza se añaden las evidencias de que la crisis ecológica no es sólo una crisis tecnológica sino una crisis de racionalidad, de moralidad y de imaginación. Esta negación es una respuesta altamente disfuncional a la crisis que solo tiende a aumentarla. Las estructuras democráticas que pueden solucionar las desigualdades y favorecer los cambios sociales pertinentes no están verdaderamente preocupadas por los impactos ambientales y consideran como algo inmutable o parte del *proceso del desarrollo*.

Parte de la negación de la crisis y de la dependencia de la naturaleza se produce porque se considera que las consecuencias de tales actitudes afectaran solamente a la parte débil de la relación, *la víctima*, pero esta idea esta ampliamente rechazada por los teóricos de la opresión entendida como ilusoria, pues ambas partes, tanto la dominante como la subordinada, son deformadas por las construcciones céntricas. La influencia racionalista hizo que los filósofos trataran el centrismo como una materia de cognición y de creencias sobre superioridad e inferioridad, sin embargo se trata, mucho más, de una materia de epistemología moral, de marcos para darse cuenta, de percepción, de atención, de foco, y de auto percepción en la elaboración de conceptos de autonomía, por ejemplo. Las distorsiones del centrismo de la parte dominante son oscurecidas porque sus puntos oscuros universalizan una perspectiva de dominio, cuyas distorsiones aparecen como loables o inevitables, convirtiéndose en parte del marco de la realidad cultural.

Los efectos generales de la estructura céntrica no sólo justifican la opresión, tras hacer con que parezca natural, sino también haciéndola invisible, pues crean falsos universalismos en la cultura que consideran las experiencias del “centro” dominante como universales, y las de los subordinados como secundarias o irracionales. Las alternativas a estas estructuras no son evidentes una vez que los puntos oscuros del dominio se han convertido en parte de la estructura del pensamiento.

---

<sup>235</sup> PRICE, J. *Flight Maps*, 1999, Basic Books, New York; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 98.

*In the case of androcentrism, identity and experience is represented in masculinist terms as that of elite males. In the case of ethnocentrism and eurocentrism (racism), identity and experience is represented in the world-views of a dominant race or ethnically privileged group and other experiences are suppressed or backgrounded. In the case of the Illusion of Disembeddedness, backgrounding has gone to a further stage: the activity of nature is denied or disappeared – we ‘lose track of it’, in a world of growing remoteness, often in culture-wide ways, even when it is performing essential services for us.<sup>236</sup>*

Los fallos epistemológicos y éticos inmersos en la pérdida de la conexión con la naturaleza refuerzan las ilusiones de que la identidad humana no forma parte del mundo natural. Este distanciamiento<sup>237</sup> crea un gran abismo entre la prudencia y la ética, entre las *personas racionales* y todos los otros seres considerados como “propiedad”, que pueden ser poseídos y vendidos. Esto facilita formas de dominación sobre todo sobre los reducidos al cuerpo servil, y también permite la apropiación de la agencia y la recompensa por los considerados como gestores racionales. La parte dominante puede “olvidarse” del otro, siempre y cuando sigan funcionando de formas serviles o sean sustituibles<sup>238</sup>.

Tanto la desvalorización como la división son peligrosas para todos los de la categoría “naturaleza”. “Olvidarse” puede significar que conexiones cruciales y feedback pueden ser bloqueados, y “división” y distanciamiento significa que los que toman decisiones jamás tendrán que enfrentarse con los fallos de sus mandatos racionales en la tierra, ya que esto se ha convertido en *externalidad*. En los sistemas de mercado, generalmente el “olvidarse” de la agencia y de la contribución de la naturaleza se asocia con el olvido de la infraestructura social que se queda totalmente despojada de los recursos esenciales.

---

<sup>236</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 99.

<sup>237</sup> Plumwood considera que deberíamos investigar las formas de reducir el distanciamiento como una cuestión política, una vez que las desigualdades son sus grandes promotoras (del distanciamiento y de la irracionalidad) y que la forma más obvia de evitar sufrir las consecuencias ecológicas de nuestras decisiones es vivir distante de los sitios y de las personas afectados (el *distanciamiento espacial*), pero que este tipo de distanciamiento es apenas una de sus formas que pueden ser, también, *consecuencial* (cuando las consecuencias caen sistemáticamente en otras personas o grupos), *distanciamiento comunicativo* y *epistémico* (cuando la comunicación con los afectados es deficiente o bloqueada, lo que debilita el conocimiento y la motivación sobre las relaciones ecológicas), y *distanciamiento temporal* (estar distante temporalmente de los efectos de las decisiones, es decir: los efectos son futuros). PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 72.

<sup>238</sup> MARGLIN, F.A. MARGLIN, S. *Dominating Knowledge's: Development, Culture and Resistance*, 1990. Clarendon Press, Oxford, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 111.

### 3.2. La Ambigüedad de la Ciencia

*Modern philosophy has tended to consider Cartesian mind/body dualism, as it has considered so much else, as an intellectual puzzle, in isolation from its political and social context. But understanding Cartesian mind/body dualism requires an understanding of its intimate connection to human hyperseparation and to the dualisms of human/nature, male/female and subject/object, as well as its political origins in the wider network of reason/nature dualisms. ... Criticism of Cartesianism in modern philosophy has tended to leave the closely associated forms of mind/nature and human/nature dualism untouched, or even enhanced. Reason/nature dualism still casts its shadow across the projects of modernity.*<sup>239</sup>

La crítica del racionalismo tiene su corolario en la crítica de la ciencia que de él deriva. Para explicar el carácter ambiguo de la ciencia (que es considerada como neutra, desinteresada e independiente de los otros sistemas), debemos indagar un poco sobre como fue históricamente concebida. Con apoyo, una vez más, en la obra de Val Plumwood y de algunos otros autores, vamos a ver los primeros rasgos históricos de la ciencia para poder entender como se ha desarrollado hasta los días actuales.

Para Gómez-Heras, *la racionalidad práctica sobre la que el Occidente ha querido construir su cultura no capitula ante indiferentismos axiológicos o veleidades irracionales. Ya desde Sócrates, la razón se perfila como compañera inseparable de la dignidad humana y oponerse a su destrucción constituye una de las responsabilidades éticas de la filosofía hodierna*<sup>240</sup>.

Las formas *neutrales* de la ciencia se apoyan fuertemente en la división sujeto/objeto, en que el sujeto se coloca radicalmente separado del objeto de conocimiento, de tal manera que niega los elementos mentales e intencionales del objeto, que es considerado como una nulidad intencional y nunca como un conocedor de reciprocidad en sí mismo o activo en la divulgación de conocimientos.

<sup>239</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 120.

<sup>240</sup> GÓMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Op. cit., p. 442.

Según Fox Keller, en el racionalismo Platónico el conocimiento era considerado fruto de la razón, como si se tratara de *leyes semi divinas* o de la abstracta y eterna matemática, en que el reino racional-celestial revelaba el conocimiento, que era simbólicamente representado como una erótica relación de mutualidad entre sujetos masculinos de status iguales<sup>241</sup>. *El verdadero conocimiento es el del reino superior y la actitud del conocedor es de respeto, de temor y de admiración*<sup>242</sup>. Esta forma de conocimiento puede ser interpretada como una relación sujeto-sujeto pero contiene un elenco de sujetos altamente estricto y de gran prestigio en relación a la posición del “objeto de conocimiento”. Sus elementos son tratados como otros sujetos en lugar de como objetos, y considerados como sujetos pasivos en la formación del conocimiento. Sin embargo, para Plumwood, a pesar de esta característica, es necesario no universalizar o ver de forma romántica la consideración Platónica, pues esta forma de conocimiento solo es posible cuando la razón es separada máximamente del reino inferior del cuerpo y de los sentidos, y no está disponible, en absoluto, para el inferior, material y sensorial mundo de la naturaleza<sup>243</sup>.

Actualmente, algunos filósofos y científicos vuelven a presentar el conocimiento y la investigación con las mismas características de devaluación de la naturaleza del modelo antiguo, utilizando la forma empírica. En este modelo, no se debe buscar el conocimiento de las esferas *inferiores* y *sensoriales*, como en el modelo racionalista, y él (el conocimiento) está fuertemente asociado con el poder y con la manipulación, con los *científicos* varones se perciben como retorciendo el conocimiento empírico de una naturaleza representada como una esclava degradada, pasiva y torturada para revelar sus secretos. Este tipo de conocimiento retiene muchas características claves del racionalismo y puede ser entendido como una forma empirista<sup>244</sup>. En términos generales, la transición del Racionalismo a la forma empírica pasa de un modelo respetuoso de conocimiento de una línea muy restricta de colaboración abstracta sobre temas considerados como masculinos (como en el modelo Platónico descrito, en la relación sujeto-sujeto) a un modelo irrespetuoso en dirección hacia una ilimitada gama de

<sup>241</sup> “Love and Sex in Plato’s Epistemology”, in FOX, KELLER. *Reflection on Gender and Science*, Yale University Press, 1985, London. Traducción al castellano Ana Sánchez, *Reflexiones sobre género y ciencia*. Alfons el Magnànim, Valencia, 1991, pp. 21-32.

<sup>242</sup> FOX, KELLER. *Reflection on Gender and Science*, op. cit., p. 21.

<sup>243</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 46-7.

<sup>244</sup> FOX, KELLER. *Reflections on Gender and Science*, op. cit., p. 32; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 47; BACON. *The New Organon and Related Writings*, 1960, op. cit., p. 25; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Madrid: Horas y HORAS, 2004, pp. 15-19, 27, 176, 202-3; MIES, MARIA. “Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, en MIES, MARÍA. SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit. pp.69-71, 74-5; MERCHANT, C. *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, 1983, Harper y Row, Nueva York.

objetos en la naturaleza, codificados como femeninos. En otras palabras, el conocimiento deja de ser una relación de respeto entre sujetos iguales, considerados ambos como masculinos (relación sujeto-sujeto), y pasa a ser una relación jerárquica y no respetuosa entre partes desiguales, sujeto/objeto, en que el primero es la parte considerada masculina y el segundo la femenina.

Esto explica las metáforas que presentan el conocimiento como violencia sexual, en los principios científicos modernos del iluminismo empirista, en que la naturaleza es representada como una hembra flexible a quien el conocimiento debe ser arrancado a fuerza. A través de la “inquisición” y la “interrogación” la naturaleza y todas sus criaturas deben ser conquistadas, dominadas, hechas esclavas y obligadas a servir<sup>245</sup>. Podemos, sin embargo, ver la articulación de estas imágenes de violencia sexual expresadas tanto en el cambio del modelo orgánico (presentes tanto en los europeos campesinos y pre-urbanos como en los contextos indígenas) al modelo mecanicista como, también, en el cambio del modelo de conocimiento racionalista al racionalista-empirista, más influyente entre los grupos intelectuales que indican, especialmente, la transición de un modelo de respeto hacia uno de poder. Este cambio es el precursor de nuestra visión moderna de la naturaleza como un mundo puramente material, vacío de agencia, de mente y de propósito<sup>246</sup>.

En la versión monológica del conocimiento impersonal y antropocéntrico, la híperseparación entre las posiciones sujeto/objeto esta fuertemente marcada: el sujeto, como conocedor, es único, agente y tiene valor intrínseco, pero la naturaleza, como un objeto de conocimiento, es pasiva, sustituible y solo tiene valor instrumental. Se la representa, en términos mecanicistas, como inferior, pasiva e inconsciente, cuyos valores y significados son derivados de la imposición de los fines humanos, y puede ser reemplazable por cualquiera otra cosa que pueda servir a estos fines<sup>247</sup>.

Dentro de esta perspectiva del conocimiento, resulta más fácil constatar la responsabilidad de la ciencia y de los avances tecnológicos en la actual crisis ambiental, pues para aumentar la productividad han ampliando su interferencia en situaciones altamente

---

<sup>245</sup> ANDERSON, F.H. *Ed. Francis Bacon: the new organon and related writings*, 1960, The New Organon and Related Writings, Bobbs Merrel, Indianapolis; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 48.

<sup>246</sup> LONGINO, H. *Science as Social Knowledge*, 1992. University of California Press, Berkeley; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 48.

<sup>247</sup> HARDING, S. *The Radical Economy of Science: Toward a Democratic Future*, op. cit.; y GOULD, S. J. *The Mismeasure of Man*, 1981. Norton, New York; PLUMWOOD, VAL *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 50-60.



complejas, en sistemas especializados y en formas de conocimiento consideradas apenas instrumentalmente, que no estiman los impactos que pueden causar. Actualmente, cuatro de cada cinco científicos trabajan para corporaciones que tienen precisamente tal orientación<sup>248</sup> (de maximizar la producción). Así podemos vincular la pesca excesiva a la ciencia y a la tecnología pesquera; la salinización y degradación de la tierra a la irrigación y tecnologías agrícola; los desastres de la agricultura intensiva e ingeniería genética a la ciencia biológica, agrícola y forestal; la introducción de especies exóticas de la ciencia agrícola objetivando “controlar las plagas” o maximizar la producción y la construcción de barrajes hidroeléctricas a la cadena de extinción indígena. Además la tecnología de transporte, combustión y refrigeración provocan el calentamiento global y el agujero en la capa de ozono. De hecho, en gran medida, *la crisis medioambiental es un prejuicio de la razón y la de creación de la tecnología destinada a aumentar la producción sin tener en cuenta los efectos en los grandes sistemas auto-reguladores.*<sup>249</sup>

Vandana Shiva no utiliza la expresión “ambigüedad de la ciencia” pero es también bastante convincente en su discurso acerca de la manipulación que ésta sufre desde el sistema del capital. En uno de sus libros, se apoya en H. Wittwer para afirmar que *los científicos admiten que, en el futuro, las investigaciones biotecnológicas se realizarán para obtener ganancias y no para beneficiar a la sociedad*<sup>250</sup>, y afirma por ella misma que *la separación entre la ciencia y las ganancias va a dejar de funcionar como una ficción patriarcal porque*

---

<sup>248</sup> Hanna Arendt, en su artículo de 1965, “Reflections: Truth and Politics” ya hablaba de la vulnerabilidad de nuestra sociedad ante la acción de los poderosos intereses políticos y de las grandes corporaciones que, sin ningún compromiso ético, producen sistemáticamente un panorama de mentira organizada, inclusive patrocinando campañas para atacar las tesis científicas de interés público, pero de innegable interés privado, como, por ejemplo, en los casos de los efectos nocivos del tabaco de otrora, o las actuales campañas de desinformación en contra de los científicos que trabajan con alteraciones climáticas. También, en la misma línea de raciocinio, la bióloga Rachel Carson, en 1962 ya denunciaba que los institutos universitarios ligados a la agricultura eran patrocinados por las industrias de la revolución verde, que no lo hacían por filantropía, sino mirando hacia los intereses con las patentes y de la venta de los productos desarrollados, como los pesticidas químicos, por ejemplo, y que, por otro lado, quedaban apenas un 2% de la comunidad científica para investigar sobre las técnicas de combate biológico que eran muy buenas para la salud y el medio ambiente, pero pésimas para los negocios. ARENDT, Hanna. “Reflections: Truth and Politics”. *The New Yorker*, 25/02/1967; CARSON, Rachel. *Silent Spring*. Houghton Mifflin, 1962, en SOROMENHO-MARQUE, Viriato: “Mais do que nunca, Portugal e a Europa, precisam de Universidades Públicas, ou, pelo menos, de Universidades dedicadas ao serviço público”. *Revista CASI*, março de 2013.

<sup>249</sup> SHIVA, VANDANA. “Reduccionismo y regeneración: crisis en la ciencia”; MIES, MARIA. “Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, en MIES, MARÍA SHIVA, VANDANA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, op. cit., pp. 40-7, 59-81.

<sup>250</sup> H. WITTEWER. “111e New Agriculture: A View of the Twenty-first Century”, in J. W. Rosenblum, *Viculture in the 21st Century*, New York: Wiley Interscience, 1983, p 352; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, op. cit., pp. 190-1.

las universidades, modernas “propiedades comunes” en lo intelectual, se están volviendo totalmente “empresariales” y privatizadas<sup>251</sup>.

Uno de los objetivos del cambio en la terminología (que considera la ciencia como *imparcial, neutral* y distante del objeto de estudio) es mantener la idea de que la *ciencia* no puede hacer mal, una vez que está distante y no mantiene identificación con los objetos y/o resultados de la investigación, desplazando la atención y la responsabilidad sobre cualquier efecto negativo<sup>252</sup>. Estas estrategias protegen la tecno-ciencia de una valoración crítica o auto-crítica, imposibilitando que se desarrolle una actitud responsable y ética.

El dominio de la esfera económica sobre las otras esferas significa que la investigación científica, que tiene un rol potencialmente correctivo en la crisis ecológica ha sido comprometida, en gran parte, por este tipo de postura instrumental y también por *el miedo de ofender a las fuentes de financiación privada*<sup>253</sup>. Como resultado estas relaciones tienden a mostrar complicidad y convergencia en lugar de corrección. Esta es una de las mayores manifestaciones de la irracionalidad ecológica de la economía racionalista, que permite poner en peligro las formas e investigaciones independientes potencialmente correctivas<sup>254</sup>.

Teresa Brennan utiliza el término *sado-desapasionado*<sup>255</sup> para determinar cómo la ciencia manipulada por corporaciones y por la economía racionalista utiliza el dualismo razón/emoción asociado a los ideales de desinterés y de neutralidad para negar o cortar empatía o identificación con el Otro, además de justificar su poca resistencia a la cooptación por las fuerzas económicas y su falta de compromiso con la responsabilidad social.

*... the term 'sadodispassionate' is meant to indicate that the dispassionate attitude, even when it is manifest in what could otherwise be described as 'fair', 'just' and so on, has an edge in common with sadism when it is directed towards another. When the dispassionate attitude is directed inwards, it is the means for detaching oneself, for evaluating, endorsing or refusing anything from one's passion in the seventeenth century to the unconscious or bad faith it is on. It is the*

<sup>251</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, op. cit., p. 191, recordando de nuevo la tesis mencionada más arriba de Soromenho-Marques.

<sup>252</sup> HARAWAY, DONNA. *Modest Witness @ Second Millenium: Feminism and Technoscience*, 1997, Routledge, London; en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 38.

<sup>253</sup> ROGERS, L. J. *Minds of Theirs Own: Thinking ans Awareness in Animals*, op. cit., p. 102; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 40.

<sup>254</sup> DRYZEK, J. *Democracy in Capitalist Times*. Oxford University Press, 1996, p. 26; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 41.

<sup>255</sup> Término creado por Teresa Brennan para designar el carácter distantes (desapasionado) y sádico de la ciencia.

*vehicle for self-criticism of desires and feelings which otherwise strive to legitimate themselves simply because they are “our feelings” (our feelings matter and the other can go hang). When directed towards another, the dispassionate merges readily with sadism in that it denies or cuts off empathy or identification with the other.*<sup>256</sup>

Plumwood considera el sado-desapasionado doctor que hace experimentos con sus semejantes, como los discapacitados condenados a la muerte en nazismo. Él no siente nada cuando debería sentir empatía. Él retrata el modelo dominante de los Héroes Racionales en la ciencia y en el capitalismo que han reemplazado el guerrero clásico por el guerrero corporativo de la economía global.<sup>257</sup> Él establece sus privilegios a través de la subordinación de todos los otros aspectos de la vida social, en forma de organizaciones económicas controladas por corporaciones. Sin embargo esta ilusión sobre la neutralidad sólo es posible porque las relaciones sociales históricas que han apoyado estas reglas y establecido sus normas -de forma poco neutrales- han desaparecido<sup>258</sup>.

Para Vandana Shiva, en este contexto, *la ciencia y el desarrollo que fueron contruidos como un proyecto racional y patriarcal tanto histórica como culturalmente, y considerados como neutrales e imparciales respecto a las cuestiones de genero, de clase, cultura y etnia no son, desde el punto de vista de la mujer del Tercer Mundo, ni universales ni inclusivos, como pretenden parecerse. Ella lo considera como la expresión última y más brutal de una ideología patriarcal que amenaza aniquilar la naturaleza y toda la humanidad*<sup>259</sup>.

Este concepto de impersonalidad científica es una mitología poderosa y normativa para la ciencia y, tal vez, dada la generalización extrema del dualismo razón/emoción en la cultura dominante<sup>260</sup>, es el que, con más fuerza, señala la ciencia como una actividad masculina: *la ciencia y el desarrollo moderno son proyectos de origen masculino y occidental*<sup>261</sup>, tanto desde el punto de vista histórico como ideológico<sup>262</sup>.

<sup>256</sup> BRENNAN, TERESA. *History After Lacan*. Routledge, London, 1993, p. 72.

<sup>257</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 45.

<sup>258</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, 2004, op. cit.

<sup>259</sup> Idibem, op. cit.

<sup>260</sup> Un buen referente sobre la estructura de la revolución científica: KUHN, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, University of Chicago Press, Chicago.

<sup>261</sup> WHITE, L. “Historical Roots of the Ecological Crises”, op. cit.

<sup>262</sup> SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, op. cit., pp. 22-3.

En las formas contemporáneas de racionalismo, aquellos que juzgados como perdedores (algunos sugieren que giran en torno al 80%, como los desempleados del primero mundo, o los agricultores del tercero mundo, entre otros), son considerados menos racionales y están situados en la posición de la “naturaleza”, de la misma forma que los esclavos en los tiempos clásicos. Si ellas/os fracasan bajo las normas del mercado actual, han fallado en hacerse racionales o eficientes, y se convierten en residuo, *daño económico colateral*<sup>263</sup>, algo que el mercado puede usar. El fallo está en ellos y no en el sistema o en su racionalidad, pues ésta es neutra, desinteresada y por encima de cualquier cuestión, supremamente racional. Cuando esto coloca al mercado con el control de tantos dominios de existencia humana, el racionalismo económico tiene gran poder para modelar la cultura; sus medios de comunicación y sus ideales culturales pueden promover la identificación con el rico y triunfador 10% de los vencedores, y reflejar sus modelos y estilos sobre el consumo. También suele retratar a los pobres y poco consumidores en términos negativos y despreciativos.

Esta insistencia en el concepto de imparcialidad e impersonalidad impone una rígida barrera entre sujeto y objeto, que excluye relaciones de cuidado, de simpatía y de personalidad. Tal conocimiento implica relaciones monológicas que resultan en el cierre del conocedor al conocido: el conocedor se construye como quien puede cambiar al otro para garantizar la conformidad con sus deseos, pero él no puede ser cambiado por el otro. El otro puede ser completamente conocido y ante la ausencia de un conocimiento consentido, se le puede arrancar, como una forma de *poder sobre* o imposición. La falta de reconocimiento y respeto (como formas de personalismo), conjuntamente con la adopción de una postura ética de exclusión y de conocimiento amoral hacia el mundo, abren el camino al mecanismo y al instrumentalismo hacia el objeto de estudio. La exclusión del cuidado y del respeto como fundamentos para la relación de conocimiento dicta una política instrumentalizada en la que el conocido se convierte en la finalidad del conocedor, bien sea a través de la manipulación directa o a través de imaginar simplemente el esquema del conocedor como un “caso”, un medio experimental u observacional para el progreso o gratificación intelectual o académica.

Como alternativa a la ambigüedad de la ciencia, VP propone *tomar otra opción para desafiar y cambiar el aspecto devaluado de la naturaleza y utilizar algo como la relación mutualista sujeto/sujeto de la visión de Platón*<sup>264</sup> comentados anteriormente, solo que ahora con un enfoque más amplio, en el mundo natural en lugar de en el mundo ideal y

<sup>263</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 46.

<sup>264</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 50.

abstracto, y sin las restricciones a los objetos racionales de conocimiento. Esto ayudaría a cambiar las nociones del conocimiento como una relación de temor, y la naturaleza pasaría a ser considerada como algo a ser conocido por sus propios motivos, y no sólo como un medio para el poder o para la ventaja humana<sup>265</sup>.

El desarrollo de formas de conocimiento socialmente responsables y reflexivas son esenciales para resultados democráticos y éticos, y tal propósito implica un mayor proyecto cultural con ramificaciones a través de muchas áreas más allá de la ciencia y de la epistemología. Para la extensión del respeto e incluir (en él) el mundo natural es esencial rehacer el código de género hombre-a-hombre de la relación Platónica de conocimiento, pues una vez que esta codificación hace del conocimiento una relación de exclusión en que el debido respeto al reino ideal (codificado como masculino) gana prestigio y sentido si lo interpreta en oposición a la falta de respeto asociado al reino material (codificado como femenino), no podemos sencillamente extender este prestigio<sup>266</sup>. En este proyecto, una orientación del conocimiento sujeto/sujeto sería legitimada y expresada en diferentes metodologías de reciprocidad, generosidad y comunicación, en lugar de las metodologías monológicas de reducción humano-céntricas que abundan en la ciencia contemporánea.

La idea de que la vida humana tiene lugar en un espacio cerrado y completamente humanizado que es de alguna forma independiente de la esfera (no esencial) de la naturaleza que, a su vez, existe en un espacio remoto “en algún otro lugar” es, por supuesto, una de las mayores expresiones del dualismo cultura/naturaleza. La crisis ecológica nos obliga a ver que estamos posicionados juntos y por igual en el grupo de no humanos, en el drama del mundo ecológico de poblaciones, especies y flujos de la cadena alimentaria<sup>267</sup>.

Para un futuro viable necesitamos de una ciencia democrática, integrada, que sea dialógica, no reduccionista y auto-reflexiva, una ciencia que pueda mantenerse a sí misma y a sus fines bajo un escrutinio crítico y democrático. Necesitamos, por encima de todo, una ciencia ética; la ciencia sado-desapasionada ha usado la ideología de la impersonalidad para aislarse de la ética, de la misma forma que el capitalismo lo ha hecho a través de la ideología de la esfera privada.

---

<sup>265</sup> WALLS, L.D. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth Century Natural Science*, 1995, University of Wisconsin Press, Madison; en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 50.

<sup>266</sup> CAVARERO, A. *In Spite of Plato*, 1995, p. 197, Routledge, New York; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 50.

<sup>267</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 51.

El exceso de confianza en la manipulación experimental tiene casi siempre el apoyo de las instituciones contemporáneas actuales que producen el conocimiento y que impulsan una investigación no reflexiva que da legitimidad a programas profesionales e intelectuales descomprometidos con los potenciales daños. Este contexto reemplaza la amplitud de la observación y experiencia de la naturaleza que han inspirado las ideas de Darwin o Humboldt. Plumwood compara las universidades con una “fábrica de conocimiento”, que valora el estudio científico de manipulación y que reorganiza la naturaleza de acuerdo con un “*rígido conjunto de fórmulas santificadas como metodología*”<sup>268</sup>.

Hay una fuerte convergencia entre los modelos contemporáneos, ya comentados previamente, y el de Bacon, en el cual se fuerza a la naturaleza a revelar informaciones que le son arrancadas con la destrucción y los dolores del reordenamiento: “*la naturaleza de las cosas se revela a sí misma más fácilmente con los fastidios del arte que en su libertad natural*”<sup>269</sup>. El modelo manipulativo, por lo tanto, asume una naturaleza pasiva y se cierra a la posibilidad a que ella se abra y pueda ser una compañera en la producción del conocimiento<sup>270</sup>. En contraste, hay modelos dialógicos de descubrimiento científico que tratan la naturaleza como activa en la producción de conocimiento, y articulan compromisos sociales y éticos con respeto al estudiado. *Cuando Darwin habla de Galápagos como un “gran laboratorio de evolución”, o cuando Humboldt habla de las rocas y piedra pómez como si hablarán la historia de la tierra, estamos encontrando una práctica que trata la naturaleza como activa en la producción del conocimiento*<sup>271</sup>, afirma Plumwood releendo a L. D. Walls.

### 3.3. Antropocentrismo y antropomorfismo

El racionalismo ha proporcionado una profunda narrativa antiecológica de la razón, que ha guiado el desarrollo de la cultura occidental globalizada, desembocando en la crisis ecológica como su punto culminante. Esta perspectiva racionalista concibe la vida como una marcha al progreso, que consiste en que la esfera supuestamente inferior y pasiva de la naturaleza es subyugada por la razón. En el imaginario histórico racionalista, las mujeres y los otros “seres inferiores” son los Otros de la razón, que son sometidos a la jurisdicción de la

<sup>268</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>269</sup> F.H. ANDERSON. (ED.), FRANCIS BACON. *The New Organon and Related Writings*, 1960, op. cit., p. 25; SHIVA, VANDANA. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, op. cit., pp. 15-19, 27, 176, 202-3.

<sup>270</sup> MATHEUS, FREYA. “Fertility Control in Wildlife: an Ethic Overview”, 1991, *Habitat* 19 (1) pp. 9-12.

<sup>271</sup> WALLS, L.D. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth Century Natural Science*, 1995, op. cit.; en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 56.

elite masculina, que está por encima de la base material de la vida diaria, y tiene el derecho de trascenderla por su gran aportación a la Razón. Pero no sólo la mujer fue tratada en oposición a la cultura, a la razón y a la filosofía occidental, también los esclavos, los animales y los bárbaros, todos asociados con el cuerpo y toda la esfera contrastada de fisicalidad y materialidad. Val Plumwood, Vandana Shiva y otros/as teóricas están de acuerdo que es una gran ingenuidad asumir que éstas concepciones son meramente “*ideas*” o “*abusos*” de un concepto básicamente neutral que no ha tenido efecto en su interpretación y construcción. Tal concepto fue construido como el carácter principal en una narrativa moderna racionalista de dominación de los Otros. De esta narrativa se derivan los mitos –que aún persisten fuertemente– de que las mujeres son más emocionales y de naturaleza poco estable (como se ha comentado en la primera parte), así como los mitos contemporáneos de un *héroe masculino* invencible que solucionará todos nuestros problemas. En este contexto, los humanos son considerados como la única especie racional, la única subjetividad real en el mundo, y la naturaleza es un sustrato sobre la que hay que actuar, de forma que no tenemos que prestar mucha atención después de haber obtenido lo que queremos. Este es el racionalismo del monólogo, así denominado porque reconoce al Otro sólo de un modo en que los Otros deben siempre entender y adaptarse al Uno, y jamás de la forma contraria. Relaciones monológicas bloquean la mutua adaptación y sus corolarios – negociación, comunicación y percepción de límites y de la no agencia de los Otros.

Otro punto oscuro o invisible del racionalismo es la cosificación de los no humanos. La injusticia de cosificar los no humanos es, tal vez, más clara en los casos del tratamiento reductivo de los animales, lo que discutiremos más detalladamente a continuación. Hay también injusticia en las posturas tradicionales de la cultura dominante que niega cualquier aplicación de la ética a los no humanos, tratando a la especie humana, y solo a ella, como éticamente significativa en el universo. Estas son formas claramente reconocidas de antropocentrismo, pero hay otras formas de supremacía y de centrismo, como las basadas en el color y en el género, por ejemplo, que aparecen en diferentes formas y aspectos, por lo que son más fuertes en sus impactos y más sutiles de captarse.

Algunos filósofos basados en Kant, como Tom Regan y Peter Singer<sup>272</sup>, han abogado para que se admita a los demás habitantes de la tierra la consideración ética.

---

<sup>272</sup> Entretanto, Kant no tenía ninguna preocupación real con los animales. Lo que él pretendía era, a través de la observación del comportamiento para con los animales, establecer parámetros que delimitaran las actitudes de los humanos hacia ellos mismos. KANT, IMMANUEL, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*,

Plumwood considera que estas posiciones son extremadamente antropocéntricas porque admiten valor a los no humanos sólo de una forma secundaria, en función de sus relaciones con los humanos. Otros filósofos son críticos con estas formas de humano-centrismo, pero adhieren a formas que siguen siendo antropocéntricas y son, además, excesivamente restrictivas en el reconocimiento ético de los no humanos. La reciente ética ambiental ha producido varios ejemplos de formas más sutiles de antropocentrismo, como por ejemplo, las posiciones de *asimilación* que asignan consideración o valor moral a los seres no humanos solamente por sus similitudes con los humanos. Considero tal demanda injusta para con los no-humanos, de la misma forma que los marcos que asignan valor a individuos de otras culturas, por ejemplo los aborígenes, basados solamente en sus similitudes con los colonizadores (blancos) dominantes, son también, injustos, o como en las relaciones de género en las que, en muchos sitios, las mujeres siguen siendo valoradas en la medida en que tengan valores/comportamientos idénticos al estándar masculino – frialdad, control, etc.

Los conceptos de justicia –y su aplicación/distribución- deben de ser tomados en serio con relación a los no humanos, no como inferiores o de menor importancia, para evitar la clasificación con el criterio de *superioridad* o *importancia*, incluso porque –y sobretodo, pienso yo– mientras mantengamos los criterios basados en los niveles de superioridad, seguiremos arriesgándonos a que lo más fuerte o más poderoso, tenga asegurado su derecho de hacerse valer por su superioridad, y este es un riesgo que ya no podemos asumir<sup>273</sup>. Los principios de distribución de justicia ínter-especies deberían destacar la necesidad de compartir la tierra con otras especies y proporcionar/mantener espacios adecuados para la vida y la reproducción de las especies, y –deberían también- abandonar el marco de la otredad, que incluye el uso de la tierra para propósitos exclusivamente humanos de forma que los no humanos no puedan sobrevivir o reproducirse, además de sistemas de cultivo racionalistas que reduzcan el intercambio de recursos al mínimo necesario.

---

Filosofía, 2004; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p.115.

<sup>273</sup> Ya no basta con que veamos las infinitas aventuras hollyodianas sobre alguna especie de insecto, máquina o ser de otro planeta – incluso zombis (!) – que se quieren apoderar de la Tierra y sus seres (¡y se apoderan!) y de la imposición de su *superioridad*. Este tipo de fijación no son solo motivadas por algún tipo de paranoia digital/virtual, sino que tiene su más profundo origen en nuestros conceptos de superioridad, que asumen que el más fuerte tiene *prioridades* sobre el más *débil*, y que por esto, puede imponerse, de la misma manera que se afirma que “los dinosaurios” eran *superiores* por estar, en su tiempo, en la cima de la cadena alimentaria, debido a su *superioridad*, así como los humanos. Mientras clasifiquemos, comparemos y jerarquicemos en grados de *menos y más importantes*, vamos a crear desigualdad e injusticia. Podemos jerarquizar en niveles de actuación y prioridades, por supuesto, en el sentido de tener consciencia de que todo y todos tienen y asumen un papel y una importancia de la Vida.



Los puntos ciegos de esta lógica de cosificación apoyan la tesis de Val Plumwood de que la razón, en su concepción actual descrita, es un peligro para nuestra supervivencia, al considerar las hipótesis sobre cómo la cultura racionalista ha sido capaz de expandirse y conquistar otras culturas, así como la naturaleza, carece de limitaciones basadas en el respeto en su uso y en el trato con los demás. De esta forma la superioridad occidental de generar *función* no es un accidente tecnológico o, como suele ser asumido, una insignia de superioridad, sino que es una versión de la paradoja del poder.

Una amplia consideración sobre la responsabilidad del antropomorfismo puede llamar nuestra atención sobre la pérdida de sensibilidad y de respeto a la diferencia animal en la representación humana y puede, también, ser planteada con gran validez en el contexto de negación de la diferencia que es una parte clave de las estructuras de subordinación y colonización.

Un concepto válido para el antropomorfismo consideraría que los modelos de representación adoptados niegan y no respetan la diferencia de los animales y los representa en términos de un modelo humano, pues cuando un animal es vestido con ropas humanas - como cuando un macaco o un perro es travestido, infantilizado y obligado a andar en bicicleta en un circo, y ridiculizado como una forma humana degenerada, por ejemplo- o cuando, en la misma representación, las diferencias y excelencias de los animales son negadas o descuidadas, claramente tenemos una forma altamente objetable de antropomorfismo, que es también una forma de antropocentrismo. La preocupación sobre la falta de respeto a la diferencia de los no humanos puede extenderse válidamente para cubrir, incluso, las buenas intenciones de los derechos animales que pretende asimilarlos dentro del modelo de las personas, en el contexto donde no ha habido ningún intento de deconstruir el dualismo del liberalismo persona/propiedad.

Una metodología o postura más generosa que ésta abriría el espacio a los tipos más completos de reconocimiento y posibilidades para las relaciones con el mundo más allá de lo humano, que los escépticos descartan como imposible o irracional. Val Plumwood cuestiona:

*En el presente contexto de destrucción ecológica, donde desesperadamente necesitamos formas para aumentar nuestra sensibilidad y comunicación con los demás seres de la tierra ¿debemos insistir en mantener las metodologías monológicas y sofismas como el mito del antropomorfismo que fueron diseñados*

*para facilitar la explotación? ¿Deberíamos, nosotros, en el contexto en donde tenemos la posibilidad de desarrollar una narrativa más generosa y una forma dialógica de racionalidad que permite sensibilidad para con los demás, curvar nuestra razón para mantener nuestras opciones confinadas en el viejo modelo reductivo? Si esta postura sado-desapasionada es racional, no es una forma muy bien adaptada para su propia supervivencia ni de la nuestra.*<sup>274</sup>

Para Val Plumwood, el concepto de antropocentrismo no ha sido bien tratado por la filosofía, que le ha contestado mucho pero ha fallado en establecer una teoría constructiva. Algunos eco-filósofos han interpretado el antropocentrismo y las preocupaciones relacionadas con el bienestar no humano como “superficiales” o humano céntricas<sup>275</sup>. Otros filósofos han aceptado la misma suposición pero, en contraposición, consideran que esta preocupación tiene poca relevancia para la política y poco que ofrecer a la teoría y al activismo. Otros han llegado a la misma conclusión sobre la relevancia de estos conceptos a través del argumento de que el humano-centrismo es inevitable para los humanos y, por lo tanto, no puede ofrecer ninguna orientación útil o poder discriminatorio<sup>276</sup>.

En su argumentación, VP desafía todas estas suposiciones y objeciones, partiendo del presupuesto de que la mayoría de las críticas filosóficas de las distinciones básicas han cuestionado solamente algunas consideraciones poco simpáticas del humano-centrismo, y muchas han identificado equivocadamente sus cuestiones con preguntas sobre valor instrumental/intrínseco. Plumwood considera que la cuestión clave para situar a los humanos ecológicamente parte del marco del humano-centrismo y del dualismo humano/naturaleza que tiene relación directa con la crisis ecológica. Este marco es abandonado cuando el humano-centrismo es identificado con el instrumentalismo y con la aplicación de conceptos éticos a los no humanos. Las objeciones a la reflexión profunda están basadas en una falsa dicotomía asumida en ambos lados: no tenemos que elegir entre basar nuestros argumentos en las preocupaciones humanas o en las no humanos, pues la ética, en oposición al centrismo, nos permite avanzar en estos dos argumentos basándonos tanto en uno como en el otro.

<sup>274</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 57.

<sup>275</sup> Mayormente los Ecologistas profundos. Ver bibliografía sobre el tema y más específicamente para una comprensión general: NÆSS, ARNE. “The Shallow and the Deep”, 1973, op. cit.

<sup>276</sup> MERCHANT, C. *Earthcare*, 1995, Routledge, London; WALKER, M.U. “Moral Understandings: Alternative Epistemology for a Feminist Ethics”, 1995, in Held V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, Boulder, CO, pp. 139-152; WALKER, M.U. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 1995. Routledge, New York; NORTON, B. “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, 1991. *Environmental Ethics* 6, pp. 211-224; HAYWARD, T. *Political Theory and Ecological Values*, 1998, Polity Press, Cambridge; DOBSON, A. *Green Political Thought*. Routledge, London, 1990. Traducción Española, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.

La intención de desafiar y eliminar el dualismo humano/naturaleza (que es también parte del humano-centrismo), para así resituar a los humanos en términos ecológicos y los no humanos en términos éticos, es, posiblemente, la mayor característica del movimiento ecológico. Mientras los conceptos de “centrismo” han sido el corazón de las teorías modernas y las políticas de la liberación (es decir, de los derechos de las mujeres, de los pueblos indígenas y de color etc.), el feminismo se ha ocupado del androcentrismo, falocentrismo y falogocentrismo<sup>277</sup> como refinamientos teóricos de su concepto central de sexismo, como en la conexión entre las muchas formas de centrismo. La teoría antirracista critica el etnocentrismo, como los movimientos en contra de la colonización europea han criticado el eurocentrismo, los activistas gays critican el heterocentrismo, etc.<sup>278</sup> Para Plumwood parece notable que los filósofos no hayan pensado en consultar estos otros movimientos y conceptos en busca de pistas sobre cómo teorizar el antropocentrismo: *este fallo puede bien reflejar la conservadora y altamente privilegiada cara blanca de la filosofía contemporánea y sus fracasos generales en engancharse en los relevantes movimientos y teorías de cambio social*<sup>279</sup>.

Algunas críticas son direccionadas en contra de la forma en que los conceptos sobre el antropocentrismo han sido usados por mucho ecologistas profundos, dividiendo rígidamente a los ambientalistas en “profundos” y “superficiales”<sup>280</sup>. De esta forma, comenta Norton: *la teoría de que los ecologistas deberían ser ordenados en dos campos de acuerdo con el compromiso -o falta de él- y de acuerdo con el principio de que la naturaleza tiene valor independiente, nos conduce a diferencias no importantes entre los ecologistas y sus críticas sobre los ecologistas profundos*<sup>281</sup>. Este mismo teórico propone un enfoque unificado pero, para VP, sus intentos de reconciliación entre los “ambientalistas antropocéntricos” y

<sup>277</sup> Falogocêntrico é o adjetivo correspondente ao substantivo falogocentrismo. Segundo o *E-Dicionário de Termos Literários*, o termo foi «cunhado por Jacques Derrida combinando as palavras falocentrismo e logocentrismo para produzir uma crítica às teses de Jacques Lacan no célebre seminário sobre o conto de Edgar Allan Poe *The Purloined Letter*». Trata-se, portanto, de uma amálgama que parece associar as noções dos termos amalgamados, que se encontram registados no *Dicionário Houaiss*: falocentrismo, «doutrina ou crença centrada no falo, especialmente na convicção da superioridade do sexo masculino»; e logocentrismo, palavra que também ganhou uso com o filósofo Derrida (1930-2003), para designar a «centralidade do *logos*<sup>1</sup> no pensamento ocidental, questionável em decorrência do seu caráter metafísico, fruto de uma consciência interiorizada que se expressa especialmente através da linguagem falada e empreende uma investigação ontológica da realidade». Ainda sobre falogocentrismo, o *E-Dicionário de Termos Literários* esclarece que é termo usado na crítica feminista para denotar «a dominação masculina, evidente no facto de o falo ser sempre aceite como o único ponto de referência, o único modo de validação da realidade cultural». <http://www.edtl.com.pt>, abril de 2013.

<sup>278</sup> WALKER, M.U. “Moral Understandings: Alternative Epistemology for a Feminist Ethics”, 1995, in Held V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, Boulder, pp. 139-152.

WALKER, M.U. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 1995. Routledge, New York, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 124.

<sup>279</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 125.

<sup>280</sup> ver bibliografía sobre Ecología Profunda.

<sup>281</sup> NORTON, B. *Towards Unity Among Environmentalism*, op. cit., p. 236.

todos los que desafían el antropocentrismo no es un compromiso, sino una manera de encontrar formas de subsumir o disolver la importancia los valores ambientales que desafían el humano-centrismo.

Norton reivindica un principio de “auto-interés ilustrado” –un imperioso *Principio de Convergencia* entre intereses humanos y no humanos, en que “las políticas” que sirven a los intereses de la especie humana también sirvan a los intereses de la naturaleza y viceversa<sup>282</sup>-. Pero *¿podemos demostrar siempre que los intereses de la especie humana sufrirán si los demás habitantes terrenos fueren salvados, y que los humanos perderán más que ganarán?* –cuestiona VP– y ella misma contesta que plantear los argumentos solo en términos de las pérdidas humanas es debilitar y no fortalecer. Ciertamente los humanos dependen de la naturaleza no humana y, por lo tanto, tienen intereses comunes. Sin embargo, la cuestión aquí, es que hay un grave fallo en el concepto de convergencia, lo cual deja abierta el como obtenerla y en cómo ser compatible con la prioridad de intereses de solo una de las partes: la parte humana. VP concluye que este principio puede ser bueno como retórica, pero en la práctica es poco probable que proporcione un marco general o factible para el argumento de la conservación.

Con este tipo restrictivo de argumento, el lado humano estará siempre en una situación de ventaja en relación a los no humanos y los intereses de estos serán siempre medidos *en comparación con* los de los humanos y en contra de ellos mismos. Por otro lado, si el principio es tratado como una prioridad o norma, debe de ser disfrazado de la versión de una ética anti-anthropocéntrica, pero que es inferior a un principio abiertamente ético porque al basarse en una identidad asumida de intereses, no permite teorizar casos conflictivos<sup>283</sup>.

### **3.3.1. La inevitabilidad del humano centrismo - los argumentos de la prudencia y el de la perspectiva**

Con base en todo el discutido sobre el antropocentrismo, llegase a la conclusión que él es inevitable en muchos casos, pues somos humanos y nuestra perspectiva es siempre humana. Val Plumwood ha considerado algunas de las formas en que el humano centrismo é inevitable, como lo veremos en lo sucesivo

---

<sup>282</sup> Ibidem, p. 240.

<sup>283</sup> NORTON, B. *Towards Unity Among Environmentalism*, op. cit., p. 233.

Existe la idea de que, aunque consideramos que el mundo natural sea capaz de agencia y mutualidad con otros entes independientes y valiosos por sí mismos, aún así, nuestra representación de ellos será siempre, inevitablemente, en términos humanos. Dentro de esta perspectiva, que parece bastante razonable, existen dos argumentos fundamentales que justifican esta consideración antropocéntrica: el argumento de la prudencia y el de la perspectiva.

El *argumento de la prudencia* es aquél que considera que, como seres humanos, es inevitable que pensemos en nuestros propios intereses. Algunas veces se argumenta que una ética basada en el interés humano no es solo necesaria para la conservación de la naturaleza, sino es lo único concebible<sup>284</sup>. Sin embargo, una ética que considera solamente los efectos en la naturaleza e ignora los humanos, también sería inútil en términos éticos, además de que sería irrelevante para la política práctica, y para el activismo ambiental y se separaría del real debate político<sup>285</sup>.

Para VP condenar como humano-centrismo todos los tipos de argumentos ambientales prudenciales es una mala interpretación tanto del humano-centrismo como de la prudencia, pues si consideramos el egoísmo, por lo general, diríamos que alguien es egocéntrico si, entre otras cosas, considera solo sus propios resultados, bienestar o intereses en las decisiones sobre sus direcciones y acciones, e ignora las consecuencias para (y de) los demás, o no las considera. Pero la definición de *prudencia* como *cuidado* y *protección* no implica que no se tenga cuidado con los demás, o que los humanos no deban ser prudentes o que no consideramos los efectos de los daños ambientales en nuestros propios intereses junto con el interés de otras especies y sobre la naturaleza en general. La objeción crítica se apoya en la identificación de prudencia con algo dañoso –con un tipo de egoísmo que trata los otros seres *únicamente* como medios para nuestros intereses humanos. No obstante, en algunos niveles debemos inevitablemente tratar el mundo natural como medios, por ejemplo, como un medio para comida, refugio y otros materiales que necesitamos para supervivir, de la misma forma que tratamos otras personas como medios, como los médicos, por ejemplo. Lo que se pretende evitar es la utilización sin restricciones, *reduciéndolos* a medios, nada más.

---

<sup>284</sup> PASSMORE, J. *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*, op. cit.; MANNISON, D. “A Critique of a Proposal for an “Environmental Ethics”, 1980, in Mannison, D. et al. (eds.) *Environmental Philosophy*. ANU, Canberra, pp. 52-64, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 128.

<sup>285</sup> DOBSON, Andrew. *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, 1997, op. cit.; NORTON, B. “Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism”, 1983. *Environmental Ethics* 6, pp. 211-224; NORTON, B. *Towards Unity Among Environmentalism*, op. cit., en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 128.

Razones prudentiales y no prudentiales para acciones no son mutuamente excluyentes; ellas pueden combinar y reforzarse una a la otra, y pueden no siempre estar claramente separadas. El problema se encuentra más bien en la negativa de ir más allá de las cuestiones del bienestar humano y de la exclusión de los no humanos a la moralidad y valor, como sólo un instrumento. Hay una diferencia entre prudencia y egocentrismo, entre una preocupación sensible que considera nuestros propios intereses y el egoísmo y la preocupación exclusiva por nuestros propios intereses.

El otro argumento, el de la *perspectiva*, concluye que el antropocentrismo es inevitable porque algunos grados de prudencia son inevitables. Propuesto por William Grey<sup>286</sup>, es uno de los argumentos más intransigentes contra el ideal no-antropocéntrico. Este argumento rechaza todas las críticas (al antropocentrismo) declarando rotundamente que la búsqueda de una ética no-antropocéntrica es una cuestión sin esperanza, que las perspectivas antropocéntricas son benignas, naturales, inevitables, y bastante adecuadas para una ética ambiental. Grey afirma que *las restricciones a la conducta humana pueden tomar en consideración solamente los intereses humanos, pues solo los humanos pueden ser moralmente considerables.*<sup>287</sup>

Plumwood considera que el real problema aquí es que estas teorías sobre la moral liberal-racionalista y la ecológica profunda se han dividido entre dos interpretaciones inviables del antropocentrismo, siendo una en términos de *valor intrínseco e impersonalismo racionalista*, y otra como un pensamiento racionalista basado en conceptos de *unidad y desapego*. Estas dos consideraciones convergen en el problemático concepto “cósmico” del antropocentrismo, que no tienen apoyo político y no esclarecen la dinámica central de la dominación de la naturaleza. Además no han hecho, y no pueden hacer que exista una lectura consistente para la construcción de una cultura activamente crítica y ecológicamente más sensible<sup>288</sup>.

VP considera que es imposible para los humanos, de un modo general, evitar un cierto tipo de localidad epistémica, pues sus perspectivas están inevitablemente enraizadas en sus experiencias del mundo y sus formas de percibir su entorno son diferentes al de las de

---

<sup>286</sup> GREY, W. “Anthropocentrism And Deep Ecology”, 1993, *Australasian Journal of Philosophy*, 71 (4) pp. 463-475; y más recientemente sobre el mismo argumento THOMPSON, J. “A Refutation of Environmental Ethics”, 1990. *Environmental Ethics* 12, pp. 147-160.

<sup>287</sup> GREY, W. *Anthropocentrism And Deep Ecology*, 1993, op. cit., p. 464.

<sup>288</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 130.

otras especies. Sin embargo, este tipo de localidad humana epistémica no es lo mismo que el del antropocentrismo.

Algunas teorías éticas han desarrollado una versión de empatía que nos colocaría en la posición del otro, viendo el mundo desde su perspectiva y considerando sus necesidades y experiencias, tanto las similares como las distintas de las nuestras. Esto implicaría la ampliación de nuestra ubicación y de nuestros intereses, pero no requiere que eliminemos nuestros propios intereses o nuestra ubicación, ni que eliminemos cualquier trazo de nuestra propia experiencia o la preocupación sobre nuestras necesidades. Si, por ejemplo, elimináramos todo el conocimiento de nuestra propia experiencia del sufrimiento, no solo no seríamos aptos para considerarnos propiamente, sino que no tendríamos base para simpatizar con el sufrimiento ajeno<sup>289</sup>.

Una tercera justificación para la inevitabilidad del antropocentrismo es la llamada *versión de interés* que también se apoya en el argumento *cósmico*. Esta versión afirma que somos antropocéntricos porque no podemos eliminar totalmente nuestros intereses. Pero, para Val, ¿por qué deberíamos hacerlo? Como un equivalente de la suposición de Grey, asume que a menos que podamos eliminar totalmente las preocupaciones de nosotros mismos y de nuestros intereses, no tenemos otra alternativa que no sea comportarnos de forma egoísta hacia los demás. Sin embargo, aspirar a la total eliminación de nuestro propio interés en la acción ética no es realista ni prudente, presentándonos una falsa opción entre auto-abnegación o egocentrismo. Y así, una vez más, el antropocentrismo “cósmico” es desenmascarado como producto de una familia de argumentos que se basan en cambios y ambigüedades para demostrar alguna versión del egocentrismo filosófico cuya equivocación entre ubicación y restricción de preocupación ética con el ser, a menudo, está enterrada en el concepto del “interés egoísta”. De hecho, *no es más útil para los humanos ser humano-céntricos que lo es para los machos ser androcéntricos, o para los blancos ser eurocéntricos o racistas. El humano-centrismo no es más ineludible que cualquiera otra forma de centrismo*<sup>290</sup>.

Plumwood sugiere que un modelo de liberación puede fácilmente responder a las objeciones de imposibilidad e imparcialidad contra la consideración cósmica del antropocentrismo, que no exige que los humanos realicen la hazaña imposible de abandonar su ubicación epistemológica ni sus intereses o experiencias, pero si exige que abandonemos el equivalente egocentrismo político y ético.

<sup>289</sup> YOUNG, I. *Justice and the Politics of Difference*, op. cit., p. 105.

<sup>290</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 134.

Lo más complicado aquí es que este sentido cósmico del antropocentrismo no es solamente figurativo, sino que ha sustentado las consideraciones de algunos ecologistas profundos, así como a los opositores de la ética ambiental. La razón para la utilización de esta cosmología se encuentra en las raíces del racionalismo, y si justifica tras la desmoralización de la crítica al antropocentrismo. Su uso por los filósofos ambientales es difícil de entender, pero puede explicarse en términos de un fallo en distinguir entre modelos cruciales de antropocentrismo que están basados en distintos contrastes, comparaciones y extensión. Estos son: primero, el antropocentrismo cósmico basado en el modelo racionalista de desapego de todas las preocupaciones humanas, y segundo, el sentido de liberación del antropocentrismo. Algunos ecologistas profundos como Arne Naess and Warwick Fox claman por el sentido de liberación<sup>291</sup> en términos de superación del apego personal<sup>292</sup>. Pensadoras feministas han señalado que esta comprensión se basa en una óptica masculina y racionalista por la ausencia de apegos emocionales y por descartar lazos particulares.

También, podemos ejemplificar la perversión del modelo cósmico del antropocentrismo en términos paralelos a otros conceptos de liberación. En el concepto de etnocentrismo, por ejemplo, el equivalente de la posición de Grey sería, que a fin de superarlo, tendríamos que abandonar toda localización cultural y centralidad. Uno de los casos de etnocentrismo históricamente importante y muy discutido, es el eurocentrismo, que considera a los europeos y a su cultura como el centro o norma dominante y los *otros* como inferiores y periféricos. En este caso, recientes escuelas antirracistas y post-coloniales argumentan, absolutamente en contra a Grey, que lo que es requerido para la superación del eurocentrismo no es el abandono de toda la *localidad central* sino la *afirmación* de las localidades y identidades epistémicas de los *otros*, especialmente las que son suprimidas para, así, poder permitir el desarrollo de un mundo “policéntrico” o “a-centrado”<sup>293</sup>.

Del mismo modo, una mirada cercana al androcentrismo nos demuestra por qué no se puede hacer lo que el modelo cósmico intenta, que es interpretar el abandono del centrismo como el abandono de la localización epistémica. El equivalente del argumento de Grey

---

<sup>291</sup> FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, 1990, op. cit. pp. 20-21; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 137.

<sup>292</sup> ECKERSLEY, R. *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, 1992, UCL Press, London, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 256.

<sup>293</sup> SAID, E. *Orientalism*, 1978. Vintage, New York; ASANTE, M.K. *The Afrocentric Idea*, 1987, Temple University Press, Philadelphia; MAZAMA, A. “The Relevance of Ngugi Wa Thiong’o for the African Quest”, 1994, *The Western Journal of Black Studies*, 18 (4), pp. 211-218, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 256.



implicaría que, para considerar la cultura centrada en el hombre, necesitaríamos abandonar toda la perspectiva o localización de género (masculina y femenina). Pero cerrar los ojos al género o ser neutro, en el contexto de la cultura androcéntrica, tendería a ser sólo una apariencia y ocultaría<sup>294</sup>, en lugar de desplazar, las operaciones del modelo masculino como norma cultural<sup>295</sup>. Parte de la lucha contra el modelo del centro dominante es un tipo epistémico múltiple y positivo de “centramiento”. Por ejemplo, las feministas celebran los estilos alternativos de conocimiento y ética de las mujeres, y (celebran también) el intento de auto recuperación de una identidad positiva a través de la historia de las mujeres y de proyectos orientados por ellas. La reivindicación de un centro propio, como ubicación o identidad epistémica y cultural, asume especial importancia como una forma de recuperar la auto-definición, haciendo frente a la tendencia del único centro dominante que es la de incorporar y asimilar los elementos tratados como periféricos. Este proyecto de liberación no tiene que reemplazar una forma de centrismo hegemónico (androcentrismo) por otro (ginocentrismo).

Si no desafiamos las concepciones antropocéntricas y no nos disponemos a considerar las necesidades de la naturaleza, nos arriesgamos a perder una relación cuya importancia no hemos logrado entender y hemos negado y devaluado sistemáticamente. En la crítica del humano-centrismo sugerida por Plumwood, la diferencia de la consideración cósmica demanda auto-transcendencia y auto desapego.

El apelo a para las consideraciones sobre la prudencia con los daños ecológicos es especialmente apropiado en el contexto de la negación ecológica, donde todavía no existe un reconocimiento sistemático de las actitudes humanas como un problema. *Aunque las razones de las ventajas o las desventajas para el ser no sea el único tipo de modelo en un marco que presenta un autentico respeto para el otro*<sup>296</sup>, las necesidades del ser no tienen que ser excluidas en ninguna etapa de este proceso, como la visión falaz de que la prudencia instrumental y egocéntricamente ha sugerido siempre.

---

<sup>294</sup> Que es exactamente lo que pasa actualmente con los que se dicen *liberales* o *liberados*, que afirman que el género no existe o tras afirmaciones como *mi genero no me define* –que se ve a diario en las redes sociales- pero que enmascara completamente el modelo masculino, repitiendo los patrones o *puntos ciegos* de forma absolutamente acrítica. No se transforma un paradigma negándolo. Hay que concientizar para poder cambiarlo.

<sup>295</sup> MACKINNON, C. *Feminism Unmodified*, 1987. Harvard University Press, Cambridge; YOUNG, I. *Justice and the Politics of Difference*, 1991, op. cit., en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 138.

<sup>296</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 140.

Plumwood considera que una relación sostenible entre los humanos y sus compañeros planetarios debe ser construida en base a los tipos de sensibilidad perceptiva, epistémica y emocional que están mejor fundados en el respeto, el cuidado y el amor. La crítica ambiental debe tener por objetivo, junto con la educación ambiental y los cambios institucionales, desarrollar en la cultura un derecho apoyado en razones prudenciales y del cuidado, de modo que objetive una mejor relación de comunicación con la naturaleza en todos sus aspectos, como un preámbulo para aprender a equilibrar las necesidades y los límites humanos con los de la naturaleza<sup>297</sup>. De esta forma podemos empezar a reemplazar el viejo modelo instrumental y mecanicista, que ha guiado y desarrollado el occidente durante los siglos de conquista, y cumplir con el desafío de nuestro tiempo que es realizar el nuevo modelo de comunicación y de cuidado que está ahora luchando por emerger.

### 3.4. La ética de la mercantilización de la naturaleza

Las nuevas eco-filosofías y teorías feministas ecológicas críticas denuncian que el nuevo-cartesianismo, asumiendo un moralismo ético, ha intensificado la mercantilización de la naturaleza y de los seres en ella. En esta nueva representación del dualismo cartesiano persona/propiedad hay una división del mundo en dos órdenes largamente contrastantes de *humanos* o *personas* de un lado, que son todos los seres privilegiados y considerados como sujetos de sólidas formas de preocupación moral, y los *remanentes* que son a los que no se atribuye ninguna consideración moral y que pertenecen al reino instrumental de los recursos (o representados como “propiedad”)<sup>298</sup>.

Para resolver esta cuestión de atribución moral, del modo de incluir otros seres en esta categoría (la categoría de los moralmente considerables), la estrategia del nuevo cartesianismo es *extender* la privilegiada categoría de humanos en el dualismo humano/naturaleza, en lugar de intentar romperlo, atribuyendo características humanas a entes de la naturaleza de la misma forma que los defensores de los derechos de los animales pretenden *extender* los *límites* de la consideración moral a algunos animales, manteniendo los

---

<sup>297</sup> Traducción del original “far-from-durable” – en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p.142.

<sup>298</sup> PLUMWOOD, VAL, *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993, op. cit., en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 142.

mismos marcos conceptuales de las relaciones monológicas cartesianas-racionalistas, en que la mente racional-consciente se confronta con el universo inconsciente<sup>299</sup>.

La racionalidad económica del capitalismo, cuyas características principales son la identificación de la racionalidad con el egoísmo, la competición y la preocupación en maximizar la propiedad con el crecimiento económico<sup>300</sup>, apoyan estrategias que minimizan el reconocimiento ético del mundo no humano, permitiendo que un grupo de polaridades y exclusiones dualísticas se agrupen en torno de este punto, sobre unas bases conceptuales que se apoyan en el modelo de propiedad de Locke, y más específicamente, para fortalecer el dualismo persona/propiedad que sustenta la mercantilización de la naturaleza, como ya se ha explicado. Esto marca un amplio y profundo abismo entre quién puede poseer y aquellos que son poseídos y cambiados como propiedad, favoreciendo *una división del mundo en humanos y no humanos, sujetos y objetos, consciencia y máquina, valor intrínseco e instrumental, respeto y uso, y aquellos a quienes puede concederse la protección de la justicia*<sup>301</sup>. La ética ambiental ha avanzado y permitido algunos pluralismos y discusiones sobre los límites entre las clases privilegiadas y excluidas, pero la contienda sobre la gran división dualística entre los comerciantes y los comerciados raramente ha tenido alguna preocupación.

Los principales teóricos de los derechos de los animales, Paul Regan y Peter Singer, apelan por la extensión del reconocimiento ético en términos antropocéntricos, como una extensión de la ética humana. Es decir, pretenden alargar esta consideración ética para incluir algunos pocos “animales superiores” -más parecidos con los humanos-, que son los únicos propuestos para ser poseedores de tratamiento ético, mientras que todos los demás siguen siendo excluidos<sup>302</sup>.

Para Regan, *Los humanos, incluyendo los que son marginados, tienen derechos y, por lo tanto, pertenecen a la clase de los detentores de derechos; Así, dado el criterio más razonable para la posesión de derechos, aquel que nos permite incluir humanos marginales en la clase de detentores de derechos, este mismo criterio exigirá que incluyamos algunos (pero no todos) los animales en esta clase; Consecuentemente, si incluimos estos humanos marginados [...], también tendremos que incluir algunos animales en esta clase.*<sup>303</sup>

<sup>299</sup> REGAN, TOM, and SINGER, PETER. *Animal Rights and Human Obligation*, 1976. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

<sup>300</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 142.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 147.

<sup>302</sup> ROGERS, L.J. *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997, Allen and Unwin, Sydney.

<sup>303</sup> REGAN, T. *All that Dwell Therein*, Berkeley et al., University of California Press, 1982, p.123.

Para la Dra. Val Plumwood, un mejor proyecto ético para una forma de cultura no antropocéntrica sería desarrollar marcos éticos y epistémicos que pudieran dar a los no humanos un lugar no-derivativo, no-secundario y no-instrumental, proyecto que no puede ser llevado a cabo en términos de los programas neo-cartesianos esbozados por Peter Singer y por Tom Regan. Plumwood considera que estos dos filósofos han conducido a una oposición activa y recomendable frente a los supuestos humanísticos dominantes, contestando a través de vigorosos argumentos la histórica exclusión de los no humanos de la ética occidental y que la ética está efectivamente confinada a la esfera humana. Según ella, un desafío efectivo al dualismo moral implicaría reconocer la continuidad de todas las formas de vida y refutar por completo el dualismo humano/naturaleza<sup>304</sup>.

Siguiendo con el raciocinio de Plumwood, tanto el enfoque del derecho de Regan como el del utilitarismo de Singer presentan fallos tanto filosóficos como políticos, pues limitan su aplicación a una ética ecológica, limitan su efectividad para el activismo de la justicia animal y, también, por invocar una teoría que es incapaz de integrar las preocupaciones de la justicia animal con los movimientos de justicia humana y ambiental. Tienen, también, una tendencia excesiva al individualismo, al universalismo cultural y al dualismo moral y están fuertemente asociados a una posición de reducción de sensibilidad que propone una extensión mínima de la ética humana y de los derechos para pocas especies de animales que pueden ser calificados como personas, dejando todos los demás seres fuera de esta categoría de “persona”, quedando potencialmente como “propiedad”. Esta idea de “animales-personas” fue desarrollada por Peter Singer, y esta muy basada en las ideas de Kant y Locke sobre la capacidad de identificarse a si mismos<sup>305</sup>.

---

<sup>304</sup> ROGERS, L.J. *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997, op. cit.; GOODIN, R., PATEMAN, R. “Simian Sovereignty”, 1997, *Political Theory*, 25 (6), pp. 821-846, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 147.

<sup>305</sup> Algunos animales entendidos como *superiores* son considerados como *personas no humanas*, por la posesión de algunas características humanas, determinadas por los teóricos de los derechos de los animales. La más importante es la *senciencia*, cuyo criterio (ya descrito anteriormente) se basa en la capacidad del animal (no humano) de sufrir, sentir alegría o felicidad. Otros añaden la capacidad de actuar en función de estas sensaciones, tratando de evitar el dolor y/o buscar fuentes de placer y satisfacción. Sin embargo existe mucha discusión y diversas corrientes sobre el tema, incluso en el ámbito jurídico que ya garantiza algún derecho y consideración moral a algunos animales considerados *personas*. La literatura inicial básica es la apuntada más arriba de Peter Singer y Tom Regan, y en la bibliografía hay una relación bastante actualizada de los principales teóricos de los derechos de los animales, bibliografía con la que tuve profundo contacto en los Seminarios de Ética Ambiental, impartidos por la Dra. Cristina Beckert, en la Universidad de Lisboa en Portugal. El tema es intenso y apasionante, y merece un profundo análisis. Como este no es el objeto esencial de este proyecto monográfico, me detengo en la explicación de los conceptos básicos para que se pueda tener una visión más amplia sobre las cuestiones que exigen justicia y sobre los retos de *nuevo paradigma* social y cultural que es lo que estamos estudiando.

*Minimalism claims to be anti-speciesist but is not genuinely so in selecting for exclusive ethical attention those animals who closely resemble the human, any more than a culture which values women just in terms of their resemblance to men is genuinely non-androcentric.*<sup>306</sup>

Los *minimalistas* consideran *consciencia* en términos definitivos, y no toman en consideración la gran variedad de formas de sensibilidad y de mente, como cuando se afirma que los árboles no tienen formas sensibles o vida consciente<sup>307</sup>. Ellos hacen de la consciencia la única base para la posición ética de todas las especies dentro de una jerarquía basada en normas humanas.

*Mas que decir de seres que, si bien vivos, ¿no pueden aspirar una vida más larga porque no poseen el concepto de sí mismos como seres vivos con un futuro? Estos seres son, en un cierto sentido, “impersonales”. Tal vez, entonces, al matarlos, no se le haga nada de personalmente errado, aunque se reduzca de hecho la cantidad de felicidad en el universo. Pero, este mal, si es un mal, puede ser contrabalanceado trayendo a la existencia seres semejantes que tendrán una vida igualmente infeliz. Luego, tal vez, la capacidad de encararse a sí mismo como un ser que exista a la largo del tiempo y, así, aspirar una vida más larga (así como poseer otros interés no momentáneos, dirigidos hacia el futuro) sea la característica que marca los seres que no pueden considerarse sustituibles.*<sup>308</sup>

Para Plumwood, las teorías de los derechos no han cambiado mucho pues tienden a apoyar una postura ética cerrada en lugar de abierta, en la que la mayoría de los animales no humanos y toda la naturaleza, son tan fuertemente excluidos de la consideración ética y tan

<sup>306</sup> SINGER, PETER. “Ethics Across the Species Boundary”, 1998, in Low, N. (ed.) *The Global Ethics of Environmental Justice*, Routledge, London, pp. 146-157, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 148.

<sup>307</sup> Peter Singer defiende la exclusión de los supuestamente *no conscientes vegetales* con el argumento de que “*si un árbol no tiene sensibilidad, no tiene la menor diferencia para él si le derrumbamos o no*”. Pero si el árbol es un ser que se esfuerza, se adapta y debe de seleccionar algunos de los esfuerzos para sobrevivir y desarrollarse, por ejemplo hay, por lo tanto, un importante sentido de que la muerte realmente “importa” o “supone una diferencia” para el árbol y para cualquier ser vivo; dado que claramente se esfuerza para evitarla. Para Plumwood, el argumento de Singer invoca incorrecta e innecesariamente al concepto “hacer diferencia” para la consciencia en lugar de la teleología o la intencionalidad, produciendo, de esta manera, una innecesaria consideración dualizada del campo. Él también declara sobre las plantas: “*Esta vida es un completo vacío; no me arrepiento en lo más mínimo del acortamiento de la existencia de esta forma yerma y subjetiva*”. Singer aboga por el reconocimiento de la continuidad pero, como esta declaración deja claro su metodología organiza la diversidad y la continuidad de la mente y ética de una forma polarizada – o *de la consciencia o nada* (un “completo vacío”, “sin experiencia consciente, en absoluto”), de la misma forma que Descartes. SINGER, PETER. y RUSSEL, D. “A Interview with a Professor Peter Singer”, op. cit. pp. 37-44; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 148.

<sup>308</sup> SINGER, PETER. *Ética Práctica*, Álvaro Fernandes (trad.), Lisboa, Gradiva, 2002, p. 145.

abiertamente expuestos a la explotación, como lo eran desde el Cartesianoismo, que consideraba la naturaleza y los animales como autómatas: *...parece razonable, una vez que el arte copia la naturaleza, y el hombre puede construir varios autómatas que se mueven sin pensamiento, que la naturaleza deba producir sus propios autómatas, mucho más espléndidos que los artificiales. Estos autómatas naturales son los animales. Esto es especialmente inverosímil, visto que no tenemos razones para creer que el pensamiento acompaña siempre la disposición de los órganos que encontramos en los animales.*<sup>309</sup>

Y Plumwood no está sola, pues como bien dice Francione: *el abordaje de las mentes-similares está fundamentalmente equivocado y, en la mejor de las hipótesis, no hará más que crear nuevas jerarquías especistas en el interior de las cuales podemos ver algunos no humanos, tales como los simios o los delfines, un grupo privilegiado, pero continuamos tratando a todos los otros no humanos como cosas a quienes faltan intereses moralmente significativos.*<sup>310</sup>

Pero lo más importante, sino complementario, es que la teoría de los derechos de los animales supone un enfoque extensionista moral (es decir, que pretende *extender, ampliar* la moral) que apoya el dualismo moral y el dualismo uso/ respeto, que son partes importantes del marco ético de la mercantilización. Como otras formas de Neo Cartesianoismo, esto cambia ligeramente el límite de la consideración ética para aumentar la clase de las personas, pero deja intocable la base lógica de la exclusión de los no humanos y de la hiper-separación.

*Rights theory proceeds as if the moral status of animals were a function of the kinds of beings they are, independently of the diverse relationships in which they stand to human moral agents and their social practices.*<sup>311</sup>

La posición que sugiere la reducción de la sensibilidad corrige mínimamente el error de Descartes de identificar consciencia con humanos, reteniendo la idea principal de la doctrina racionalista original de que *razón* es todo y lo único que importa en el universo, con la misma lógica de exclusión. Esto cambia en algo el límite de una nueva consideración, pero pone el mismo énfasis en la necesidad de un límite entre lo que es digno moralmente y lo que no es. Esta posición es objetable en muchos puntos, uno de los cuales es su identificación con

<sup>309</sup> DESCARTES, RENÈ. Carta a Henry More, 5 de febrero de 1649.

<sup>310</sup> FRANCIONE, GARY L. *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, 2008. New York *et al*, Columbia University Press, p. 144.

<sup>311</sup> BENTON, TED. *Natural Relations*, 1993, Verso, London, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 153.

un *único* fin o fuente de todo el valor que, segundo Plumwood, es un defecto que compartió con el Utilitarismo.

Si la razón no se restringe al evitar el dolor, ciertamente podemos encontrar muchas buenas razones para relacionarnos éticamente con los árboles. Podemos y debemos tener reverencia y gratitud por los árboles por las diversas formas en que dan soporte a nuestras vidas. Esto significa, entre otras cosas, que no debemos jamás considerar sus vidas como nada, o tratar sus muertes o destrucciones sin darles importancia, como si no provocara ninguna consecuencia. *Podemos honrarlos tanto individualmente, como en especies y comunidades ecológicas o como grandes viajeros del tiempo y profesores, y estar abiertos y agradecido a la sabiduría que nos han dado*<sup>312</sup>.

El minimalismo-utilitarismo de Singer es también una posición política que insta a una salida mínima de los supuestos liberales, humanistas e ilustrados y del presente sistema racional económico, que reproduce muchos de los elementos del racionalismo, incluyendo la adopción de una fórmula abstracta y matemáticamente expresable para la toma de decisiones, en la mejor tradición universalista/impersonal<sup>313</sup>.

La objeción más seria –considera Plumwood- es que ninguna ética ecológica o humana basada en el Utilitarismo de Singer está comprometida con un programa de gran escala de clasificación, cuantificación y comparación entre seres y especies: el de él es *un programa que es impracticable, éticamente repugnante y basado en una problemática lectura de la igualdad*<sup>314</sup>. Teóricamente, clasificar comparaciones y compensaciones entre seres, es insistir en poner el *utilitarismo* en todos los niveles. Este énfasis en clasificar no favorece la creación de resultados mutuos y negociables, sino más bien resultados que sancionan un orden, determinado por una base de una mayor aproximación entre los humanos<sup>315</sup>.

<sup>312</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 148.

<sup>313</sup> BIRCH, THOMAS. "Moral Considerability and Universal Consideration", 1993, *Environmental Ethics*, 15, pp. 313-332; LUKE, BRIAN. "Solidarity Across Diversity: a Pluralistic Rapprochement of Environmentalism and Animal Liberation", 1995. *Social Theory and Practice*, 21 (2); WESTON, ANTHONY. "Universal Consideration as an Originary Practice", 1998. *Environmental Ethics*, 20 279-289, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 149.

<sup>314</sup> TAYLOR, ANGUS. "Animal Rights and Human Needs", 1996, *Environmental Ethics*, 18, pp. 249-264, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 149.

<sup>315</sup> Para Val Plumwood, un movimiento que enfoque tales áreas de grande correspondencia tiene el potencial para una sorprendente coalición para sacudir el mundo, que incluiría: la posibilidad de coaliciones con trabajadores (sobre salarios, condiciones y usos generales de la provisión y la mano de obra contratada en el cultivo e instalaciones de matanza); el potencial para alianzas con los consumidores en los temas de la salud – por ejemplo el uso de antibióticos y la prevalencia de enfermedades en practicas intensivas, destacado por los recientes y extendidos hallazgos de salmonela, entre otros); alianzas con los movimientos ambientales locales (sobre la masiva polución del agua, por ejemplo); alianzas con pequeños agricultores y productores locales sobre la

Políticamente, el minimalismo reproduce el doble gesto del dualismo moral polarizador Cartesiano que sustituye el marco más graduado inherente del racionalismo Aristotélico por otro aparentemente más humanístico y “democrático”, que reorganiza el campo en términos de mayor igualdad entre la privilegiada clase de los humanos, extendiéndola para incluir todos los humanos igualmente y liberarlos de la jerarquía clásica racionalista, que posicionaba a las mujeres como menos racionales que los hombres y ponía a los esclavos junto a los animales domésticos como seres mínimamente racionales y no considerables. Este doble gesto Cartesiano contrarresta este primero gesto revolucionario del humanismo progresivo por un segundo, que intensifica el dualismo moral entre los humanos y la naturaleza. Singer retiene este doble gesto de igualdad y exclusión que abre las puertas para algunos a la exclusión renovada y a la homogeneización de los otros; su dualismo moral amplía un poco la categoría de los privilegiados para incluir algunos animales como personas, pero deja el marco Cartesiano escasamente inalterado<sup>316</sup>.

La estrategia de extender la categoría de persona sin reformular el dualismo persona/propiedad esta destinado al fracaso, pues esta forma de polarizar el reconocimiento mediante la asimilación al grupo de elite es muy limitada. En la medida en que no se cuestiona o solo aflojan el criterio dualístico para la inclusión de más ítems en un grupo privilegiado, su efecto final debe ser la ampliación de la elite, y la retención o la intensificación de las estrategias conceptuales de apagar y negar los grupo excluidos, en lugar de reconocer el parentesco entre todos los seres vivos en consideración ética e intercambio ecológico que necesitamos para una verdadera ética ecológica<sup>317</sup>.

Necesitamos desarrollar un nuevo gesto político que integre la naturaleza y a los animales de formas no polarizadas y que no contenga ambigüedades, que afirme la diferencia

---

racionalista destrucción del pequeño productor y enflaquecimiento de las comunidades locales; Alianzas con lo activistas sobre las cuestiones del neoliberalismo (racionalismo económico) y comercio global que busca establecer una cabeza de playa por inyectar alguna compasión, ética y empoderamiento de la comunidad en nuestras vidas comunitarias – tanto para los humanos como para los no humanos). PLUMWOOD, VAL. “Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans and Nature”, 2000, *Ethics and the Environmental* 5 (2), pp. 285-322; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 155.

<sup>316</sup> MCKENNA, ERIN. “Feminism and Vegetarianism: a Critique of Peter Singer”, 1995. *Philosophy in the Contemporary World*, 1(3) Winter; CUOMO, CHRISTINE J. *Feminism and Ecological Communities*, 1998, Routledge, London; SINGER, PETER. *Animals and the Value of Life*, 1980, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 151.

<sup>317</sup> BOK, GISELA. and JAMES, SUSAN. (eds), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, 1992, Routledge, London; PLUMWOOD, VAL. “Feminism, Privacy and Radical Democracy”, 1995, *Anarchist Studies*, 3, pp. 97-120; PLUMWOOD, VAL. “Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective”, in F. Mathews, 1996, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit.



no jerárquica y reconozca la solidaridad, tanto a través de la diversidad como de la continuidad<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> BOK, GISELA. and JAMES, SUSAN. (eds), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., p. 159.

## Conclusión de la Primera Parte

Considerando los datos analizados, una de las conclusiones más importantes a la que se puede llegar es que para lograrse la restauración de las relaciones entre los seres humanos y entre las especies, deberíamos descartar el sistema dual híperseparado para reconocer las relaciones de interdependencia y continuidad entre las especies y los sistemas de vida. Una vez deconstruidas estas relaciones, encontrar los puntos ciegos del racionalismo para darles visibilidad. Para lograr esto es preciso buscar las formas más intrincadas de injusticia respecto a estas dimensiones consideradas *inferiores* de los pares dicotómicos analizados, principalmente la naturaleza y los desfavorecidos, para encontrar medios de restaurar su integridad, bien sea ayudando a restaurar un ecosistema o las referencias culturales de una nación o pueblo, o bien sea a través del establecimiento de sistemas racionales comprometidos con la justicia social y la ética de los valores.

La principal crítica aquí es que, en ningún momento, esta construcción dualística que ha condenado a más de la mitad de la humanidad y a toda la naturaleza a conformarse con la esclavitud, con la subordinación y, en muchos casos, con la total falta de cualquier consideración o respeto, [en ningún momento esta construcción] ¿fue cuestionada! Incluso ahora, que se buscan formas de atribuir valor a los demás seres en la naturaleza, que se busca *salvar* la naturaleza del cataclismo, o que se considera que ya existe igualdad entre los géneros y las distintas etnias, tampoco se cuestiona la formación cultural de estos valores, que son considerados como *naturales, reales e indiscutibles*. Como hemos visto y seguiremos viendo en la segunda parte, lo que se pretende, de un modo general, es ampliar la categoría de los *privilegiados* para incluirlos entre los primeros miembros de los pares dicotómicos.

Para cuestionar estas formaciones culturales y *deconstruirlas* se levantan, ahora, las voces del feminismo crítico y del feminismo ecológico crítico que, al parecer, son las únicas que aceptaron tal reto. En la segunda parte voy a explorar las principales sugerencias filosóficas que se presentan como instrumentos para enfrentar este nuevo reto de la Eco-Justicia, que es (re)conceptualizar los humanos en términos ecológicos y la naturaleza en términos éticos.

## **SEGUNDA PARTE**

### **HACIA UNA ÉTICA DIALÓGICA ENTRE ESPECIES**

*If our species does not survive the ecological crisis, it will probably be due to our failure to imagine and work out new ways to live with the earth, to rework ourselves and our high energy, high-consumption, and hyper-instrumental societies adaptively. The time of “Homo reflectus”, the self-critical and self-revising one, has surely come. “Homo faber”, the thoughtless tinker, is clearly not going to make it. We will go onwards in a different mode of humanity, or not at all.*

Val Plumwood<sup>319</sup>

Siguiendo con los objetivos de esta Tesis, hemos visto las principales críticas hacia la razón y al antropocentrismo y todas sus derivaciones, como el propio racionalismo (que no es considerado como lo mismo que la razón, sino derivado de ella derivada y, en nuestro contexto, manipulado y apropiado por el poder), la ciencia, y el mercantilismo, por ejemplo, todos considerados como consecuencias culturales de cómo nuestra civilización se ha desarrollado en términos de dominación, apropiación, acumulación y falta de respeto hacia las esferas dominadas.

A continuación uno de los objetivos es presentar otras principales eco-teorías que surgieron como alternativas al mecanicismo, al antropocentrismo y las consideraciones críticas más importantes que han recibido, para que, así, se pueda verificar si hubo o no discusiones, investigaciones, teorías y movimientos involucrados con la problemática ambiental, y una vez diagnosticado esto, tratar entender por qué la crisis ecológica y las desigualdades sociales no paran de crecer a un ritmo alarmante, sobre todo después que los estudios sobre el medio ambiente se institucionalizaron, al fin del siglo pasado.

Las consideraciones ya presentadas sobre el dualismo humano/naturaleza y el antropocentrismo, proporcionan una base para una estrategia alternativa, para la extensión de la moral humana como un guía para la ética ambiental. Esto implica una metodología contra-hegemónica y un programa ético que tiene por objetivo *reconceptualizar* el ser humano y la naturaleza con el fin de romper con el dualismo humano/naturaleza, y no sólo *expandir* la categoría de los privilegiados. La aplicación de este tipo de programa no sólo rechazaría las

---

<sup>319</sup> PLUMWOOD, VAL. “Review of Deborah Bird Rose’s Reports from a wild country”, 2007. *Australian humanities review*, Vol. 42.

arraigadas formas humano-centradas de elaboración de la ética ambiental sino, también, revolucionaría su concepción.

## **CAPÍTULO IV**

### **ALTERNATIVAS AL ANTROPOCENTRISMO Y AL RACIONALISMO**

*Los vaivenes del concepto de naturaleza muestran que la crisis medioambiental es producto de un olvido y de una pérdida: la de aquella dimensión de la naturaleza que cualifica a esta dotándola de valores intrínsecos y dignidad. Tras el mito platónico, tras el “anima mundi” de los renacentistas o tras la “natura naturans” de la tradición naturalista, subyace una pregunta. ¿Qué hace el hombre en el mundo? Al relacionarse con la naturaleza, el hombre ha descubierto que se encuentra en ella de visita temporal.*

José M.<sup>a</sup> García Gómez-Heras<sup>320</sup>

#### **4.1. Arne Naess y la Ecología Profunda**

La ecología profunda es una de las alternativas más difundidas al antiguo paradigma y tiene seguidores en diversas partes del mundo académico y activista. Mucho se ha hablado y todavía se habla de la ecología profunda. Aunque este no pretende ser un estudio exhaustivo sobre el tema, aspira a presentar esta teoría –que se ha convertido, también, en movimiento, como veremos más adelante- junto con las principales críticas recibidas por parte del feminismo ecológico crítico, aquí representado por Val Plumwood.

Para Fritjof Capra la ecología profunda forma parte del nuevo paradigma, de una visión holística del mundo, en la que se pasa de la concepción del universo como máquina, a considerarlo como una red de relaciones, lo que implica un pensamiento sistémico para su comprensión.<sup>321</sup>

El término Ecología Profunda fue presentado por primera vez en 1972 por Arne Naess –ecofilósofo, catedrático de la Universidad de Oslo- en un Congreso sobre Investigaciones sobre el Futuro del Tercero Mundo, realizado en Bucarest, Rumania. En este momento, como ya hemos recordado anteriormente, en el que había una gran discusión sobre la necesidad de abandonar el tradicional modelo dualista y la visión antropocéntrica a favor de otro modelo que se basara en alternativas complementarias, incluyentes e inter-relacionadas. Arne Naess era uno de los principales articuladores de estas discusiones y, actualmente, uno de los más destacados (sino el más). El núcleo inicial de la Ecología profunda es la interconexión y la interdependencia entre todo lo que existe, características que son principios

<sup>320</sup> GOMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nova, 2010, p. 441

<sup>321</sup> CAPRA, FRITJOF. *La trama de la vida*, 1998. Barcelona. Ed. Anagrama.

básicos de la actual física cuántica, de la biología moderna y de las que siempre habló la *mística* religiosa. Sin embargo, el autor, que se consideraba un escéptico respecto a las teorías que trataban de reconocer alguna divinidad en la naturaleza, ha utilizado la lógica y la semántica para la construcción de su pensamiento. La lógica para clarificar y examinar sus ideas detalladamente y la semántica para que no se “olvidara” el significado *intuitivo* de las palabras.

Diferente del pensamiento de Plumwood, que hace una crítica radical del actual sistema ético y de valores, Naess presenta un modelo para el activismo y formas de vivir socialmente. Su modelo está muy influenciado por Spinoza y su filosofía panteísta, por los últimos hallazgos de la física cuántica y por la biología que hablan de relaciones intrínsecas e interrelaciones que afectan, permean y componen el *todo*. También, fue bastante influenciado por las tradiciones culturales budistas, hinduista y zen, lo que ha hecho que recibiera diversas críticas por “beber de muchas fuentes” y crear una “miscelánea”.

En la academia, la *transdisciplinariedad* o la interdisciplinariedad reciben críticas, generalmente, por audacia o pretensión, como *mezclas*, pero yo me atrevería a decir que, no me parece demasiado que se utilicen todos los recursos globales para la creación de teorías que apunten a encontrar formas de vivir más éticas, armoniosas y sostenibles en el entorno, sobre todo si consideramos el hecho de la globalización y nos concientizamos de que somos seres relacionales y que, muchas veces, para entender algo, hay que tener una visión amplia del todo. Estos teóricos, como Plumwood o Naess que fueron muy criticados por *beber de muchas fuentes*, considero que son unos percusores de la transformación global que estaba por venir, pues estaban muy alineados con las nuevas tendencias del mundo globalizado y del cambio paradigmático. Además, me parece bastante ingenuo que no reconozcamos que la globalización no debería ser útil *sólo* para el mercado económico global, en el que todos los recursos del planeta son utilizados indiscriminadamente para producir riquezas para una insignificante minoría y difundir miseria a la inmensa mayoría. Si tenemos acceso a toda la sabiduría ancestral de diversas culturas conjuntamente con todos los logros de la ciencia, sería bastante razonable que se buscara conocerlas y difundir sus puntos de convergencia que ayudarían a aprender a estar juntos y con el planeta.

Volviendo a Naess y a la ecología profunda, este autor diferencia dos tipos de teorías ecológicas, a las que denomina *ecología profunda* y *ecología superficial*, esclareciendo que esta terminología se refiere exclusivamente a las divisiones teóricas y jamás a sus miembros, y señalando lo incorrecto que es utilizar el término “ecologista profundo”, pues



consideraba más adecuado la referencia de ellos como “seguidores” o “personas que apoyan” la ecología profunda<sup>322</sup>.

*Un movimiento superficial, aunque actualmente bastante poderoso, y otro profundo, aunque menos influyente, compiten por atraer nuestra atención. El movimiento de la ecología superficial se caracteriza por la lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos y su objetivo central es la salud y la abundancia de las personas de los países desarrollados...*<sup>323</sup>

El movimiento de la ecología profunda se caracteriza por siete puntos que son, según el mismo autor<sup>324</sup>:

1º - rechazo y sustitución de la imagen del hombre-en-el-medio, por la imagen del “campo total” o “relacional” – *los organismos son entendidos como nudos de la red biosférica y de relaciones intrínsecas... Una relación intrínseca entre dos cosas A y B es algo que pertenece a la definición o a la constitución básica de A y de B, pues, sin tal relación A y B ya no son la misma cosa. El modelo de campo-total disuelve, no solo la imagen del hombre-en-el-entorno, sino también todo concepto compacto de cosa-en-el-entorno, con la excepción de cuando se habla en un nivel de comunicación preliminar o superficial.*<sup>325</sup>

2º -Igualitarismo biosférico como principio general – esta cláusula *se debe a que a toda práctica realista corresponde cierta explotación y cierta supresión*, en el sentido de que debemos de respetar todas las formas de vida, pues todos tenemos el derecho de vivir. Naess comprende que este *igualitarismo* tiene un carácter *intuitivo* (y de hecho, la *intuición* tiene un papel clave en todo su modo de vivir y pensar, otorgando el mismo valor al conocimiento racional y al intuitivo), y que cuando somos conscientes de nuestra *interdependencia* entre lo que *hay*, nos sentimos parte del todo y más responsables de la supervivencia y mantenimiento de él, y se resquebrajan las rígidas gradaciones entre *superior* e *inferior*<sup>326</sup>.

3º -Diversidad y simbiosis – *la diversidad incrementa las posibilidades de supervivencia, las oportunidades y riqueza para (y de) nuevas formas de vida*<sup>327</sup>. Naess comparte la idea de que las interpretaciones de la Teoría de la Evolución de Darwin suponen

<sup>322</sup> NAESS, ARNE. “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Moviments: a Summary”, op. cit., p. 151.

<sup>323</sup> Ibidem.

<sup>324</sup> Ibidem, p. 152.

<sup>325</sup> Ibidem.

<sup>326</sup> Ibidem. Nótese que, con esto, Naess no pretende sugerir la supresión de las jerarquías, tampoco que sea convertida en un dogma. Su intención era que sea un principio abierto, que pueda ser adecuado y adaptados a las circunstancias que se presenten.

<sup>327</sup> Ibidem, p. 106. En este punto, Naess nunca toma la Naturaleza como un modelo liberal.

una distorsión que insiste en afirmar que la esencia humana es competitiva y que fue este instinto el principal responsable por la supervivencia humana en la Tierra. Juntamente con muchos otros, en un número cada vez más creciente, Naess considera que la lucha por la supervivencia es un logro resultante de nuestra capacidad y habilidad de coexistir y cooperar<sup>328</sup>. En este principio, Naess habla de la importancia de la *inspiración* (otro principio, también utilizado en la teoría de la cooperación que la interpreta como *inspira-acción*).

4° -Postura anti-clase – este criterio parte del principio de que, de cierta manera, la diversidad de los modos de vida se debe, en algún nivel, a la estratificación social, tras la supresión o explotación de ciertos grupos sobre otros. Para Naess, a pesar de la identificación, el ser no se funde ni se pierde con o en aquello con lo que se identifica.

5° -Lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos – para Naess, parte del fracaso en la lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos, reposa en la insistencia de sus colaboradores en subrayar las causas de estas pérdidas sin preocuparse con otros aspectos como, por ejemplo, si los métodos empleados en esta *lucha* originan otros males (como el aumento de las diferencias entre las clases sociales, por ejemplo).

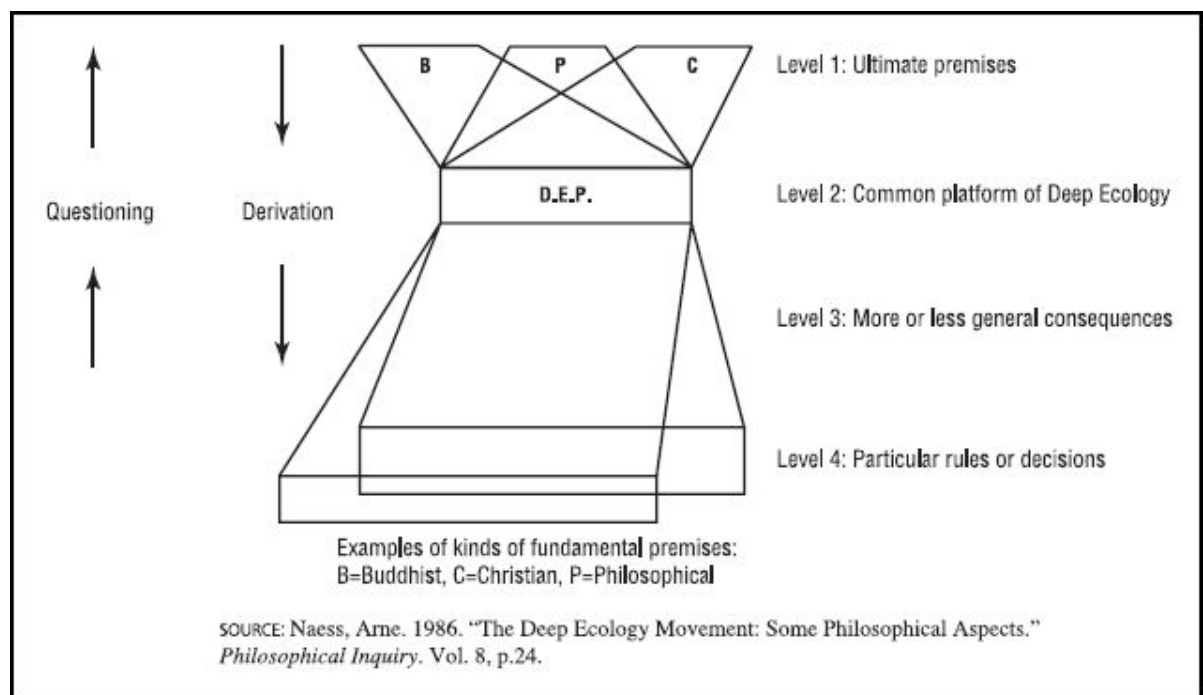
6° -Complejidad – no complicación. Naess considera que con la consciencia de la excepcional complejidad representada por los diversos modos y formas de vida, podemos darnos cuenta de nuestra profunda ignorancia en relación a las relaciones de y en la biosfera y a los efectos causados cuando se disturban. Este principio, tiene por base la división y no la fragmentación del trabajo, favoreciendo acciones integradas, economías complejas y una variedad de formas de vida, también, integradas. La consciencia de la complejidad del mundo natural nos convierte en responsables de nuestro entorno y de nuestras acciones automáticas e inconscientes hacia él, pues pasamos a ver y a formar parte de las profundas interrelaciones entre sus componentes.

---

<sup>328</sup> La Teoría de la Cooperación, se viene institucionalizando en el mundo académico a través de los juegos cooperativos, y es el gran ejemplo que muchos científicos, entre ellos filósofos y antropólogos, están cada vez más convencidos de que somos, en cuanto humanos, seres esencialmente cooperativos y amorosos y que la cultura es la gran responsable de las formas cómo vemos y entendemos el mundo y nuestro entorno. Esto se comprueba todavía más ahora, cuando tenemos unos medios de comunicación masivos que nos impone diariamente los roles de la competición y del miedo. Algunos estudios detectaron que en programas de mayores audiencias, como las novelas y las películas, por ejemplo, cuando hay alguna escena en que de fondo hay una tele o radio encendido, durante toda la transmisión no se puede entender lo que hablan en ellos (en la tele o en el radio), pero que, cuando empieza una noticia o comentario sobre violencia o guerra, las palabras se convierten en audibles. Esto es sólo uno de los muchos ejemplos que las personas comprometidas en cambiar nuestro paradigma actual cultural del miedo, de la inseguridad y de la competición desenfrenada aportan y afirman que la forma cómo uno se porta en el juego (propriadamente dicho), es la misma con la que se comporta en la vida.

7º -Autonomía local y descentralización – este principio está en la base de una de las máximas de la sostenibilidad que dice que debemos “hacer local, para cambiar global”, es una invitación al desarrollo de pequeños grupos o comunidades, como formas de auto gobierno local y autosuficiencia (dentro de lo que este término implica, pues es se hablar en *autosuficiencia*, dado que los organismos y ecosistemas no sobreviven aislados). Arne Naess era consciente de la necesidad de un *acercamiento global*, pero insistía siempre que las *diferencias regionales* eran las que iban a determinar las normativas de los años venideros<sup>329</sup>.

Arne Naess ha reconocido abiertamente el carácter generalista de sus siete puntos y la necesidad de concretarlos. Afirmaba que habían muchas personas capaces de reconocer la importancia y coherencia en ellos, además de desarrollarlos –y estaba en lo cierto. Como veremos más adelante, en el tercer apartado de este trabajo, son muchos los movimientos que se están desarrollando apoyándose en los principios de la ecología profunda.



Cuadro nº 2. Diagrama Delantal – Arne Naess<sup>330</sup>.

Durante los años de discusión y estudios sobre la ecología profunda y la elaboración de la Plataforma, Naess elaboro el Diagrama Delantal (Apron Diagram)<sup>331</sup>, que es

<sup>329</sup> NAESS, ARNE. "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Moviments: a Summary", op. cit. pp. 154-5.

<sup>330</sup> Ibidem.

como un gráfico con las dimensiones –teóricas y prácticas- que considera importantes para la ecología profunda, y que seguidamente, dieron origen a los preceptos de la *Plataforma*, que veremos más adelante. En el diagrama están dispuestos sistemas de creencias que pueden servir como base para ser utilizada por personas de diversas tradiciones religiosas y filosóficas, distinguiendo cuatro niveles o dimensiones. En el diagrama los principios descritos emergen de abajo hacia arriba, en una metáfora sobre cómo crece la rama, o sea, desde la raíz (en inglés lo llamaron *grass roots movements*), y para que fuera contrario a los movimientos que se desarrollan desde arriba hacia abajo, de las jerarquías verticales. Esto implica que el diagrama debe interpretarse en esta dirección para que tenga sentido.

La idea aquí subyacente es que, a través del *cuestionamiento profundo*, se puede lograr algún nivel de concordancia entre grupos culturalmente diversos y esto puede ocurrir en los niveles o dimensiones de la plataforma pasando desde el individuo hacia formulaciones políticas y acciones prácticas.

Naess explica que entre los distintos niveles del diagrama existen dos tipos distintos de relaciones, unas lógicas y otras genéticas. Las relaciones lógicas son las que se articulan verbalmente entre las premisas y las conclusiones, moviéndose de arriba hacia abajo en el diagrama y las conclusiones se convierten progresivamente en premisas de nuevas conclusiones. En las relaciones genéticas el diagrama se refiere a influencias, motivaciones, inspiraciones y relaciones de causa y efecto. Las premisas fundamentales en que se apoya pueden ser muy diferentes y se debe evitar un sistema filosófico o espiritual único y/o definitivo

El diagrama tiene cuatro niveles que son: 1) la verbalización de los fundamentos; 2) la plataforma del movimiento de la ecología profunda; 3) las consecuencias más o menos derivadas de la plataforma (estilos de vida o normativas generales diversas); y 4) situaciones concretas resultantes de las decisiones prácticas<sup>332</sup>.

Sobre este diagrama y las siete características, se elaboró otro documento considerado como central de la ecología profunda: *La Plataforma de la Ecología Profunda*<sup>333</sup>. La Plataforma tiene un carácter más descriptivo y menos vinculado a las complejidades y complicaciones filosóficas, pues se trata de un documento con tendencias personales que

---

<sup>331</sup> DRENGSON, ALAN R. y INOUE, Y. "The Apron Diagram", *The Deep Ecology Movement*. p 102.

<sup>332</sup> DRENGSON, ALAN R. y INOUE, Y. "The Apron Diagram", *The Deep Ecology Movement*. p 102.

<sup>333</sup> NAESS, ARNE y GEORGE SESSIONS. "Platform Principles of the Deep Ecology Movement" en DRENGSON and INOUE, *The Deep Ecology Movement*, pp. 49, 51; NAESS, ARNE. "Platforms, Nature, and Obligational Values: A Response to Per Ariansen", en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 1999, pp. 429-430.

derivan de posturas filosóficas y espirituales muy distintas. En otras palabras, se trata de una plataforma de acción que ofrece un documento *abierto y cambiante*, pues él decía *los que sigan y traten de poner en práctica las ideas de la ecología profunda, no tiene que creer en ella...*<sup>334</sup>, sino que podrían encontrar en ella un punto de partida adaptado a la realidad local. La plataforma, era (es) un documento ambicioso, que ya vislumbraba un potencial de adecuación que pudiera ser ajustado en cualquier parte del mundo (por esto es un documento abierto) y una de sus finalidades es dar relevancia al potencial político de estas ideas.

Cuadro nº 3: Plataforma de la Ecología Profunda<sup>335</sup>.

<b>The Deep Ecology Platform</b>
<p>1. The well-being and flourishing of human and non-human life on Earth have value in themselves (synonyms: inherent worth, intrinsic value, inherent value). These values are independent of the usefulness of the non-human world for human purposes.</p> <p>2. Richness and diversity of life forms contribute to the realisation of these values and are also values in themselves.</p> <p>3. Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs.</p> <p>4. Present human interference with the non-human world is excessive, and the situation is rapidly worsening.</p> <p>5. The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of the human population. The flourishing of non-human life requires such a decrease.</p> <p>6. Policies must therefore be changed. The changes in policies affect basic economic, technological, and ideological structures. The resulting state of affairs will be deeply different from the present.</p> <p>7. The ideological change is mainly that of appreciating life quality (dwelling in situations of inherent worth) rather than adhering to an increasingly higher standard of living. There will be a profound awareness of the difference between big and great.</p> <p>8. Those who subscribe to the foregoing points have an obligation directly or indirectly to participate in the attempt to implement the necessary changes.</p> <p style="text-align: center;">—Arne Naess and George Sessions (1984)</p>

El cuadro The Deep Ecology Platform, fue sacado del libro de Drengson y describe los ocho puntos que componen la plataforma: **uno**: el bienestar y el florecimiento

<sup>334</sup> NAESS, ARNE y GEORGE SESSIONS. “Platform Principles of the Deep Ecology Movement” op.cit. pp. 49, 51.

<sup>335</sup> DRENGSON and INOUE, *The Deep Ecology Movement*, op. cit., pp. 49, 51. Ver también en <http://www.deepecology.org/platform.htm>, Mayo de 2013.

tanto de la vida humana como de la no humana, tienen valor en sí mismos (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente). Estos valores son independientes de la utilidad del mundo no-humano para fines humanos. **Dos:** la riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores y son, al tiempo, valores en sí mismos. **Tres:** los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y esta diversidad, excepto para satisfacer necesidades vitales. **Cuatro:** el florecimiento de la vida y de las culturas humanas es compatible con un descenso de la población humana. El florecimiento de la vida no humana requiere tal reducción. **Cinco:** la interferencia humana sobre el mundo no-humano es actualmente excesiva y la situación no hace más que empeorar. **Seis:** las normativas actuales en consecuencia deben cambiarse. Estas normativas afectan a las estructuras básicas económicas, tecnológicas e ideológicas. La situación resultante será profundamente diferente de la actual. **Siete:** el cambio ideológico supone apreciar la calidad de vida (reconocer el valor inherente), en lugar de adherirse a unos modos de vida estándar con expectativas cada vez más altas. **Ocho:** aquéllos que acepten los puntos anteriores tienen la obligación de intentar contribuir directa o indirectamente, en implementar los cambios necesarios<sup>336</sup>.

Con estas palabras, *cuestionamiento profundo, experiencia profunda y compromiso profundo*, se tradujo la esencia de la ecología profunda<sup>337</sup>.

De las innumerables tentativas de intentar *definir* la ecología profunda, lo que se ha concluido, es que todos los que la *siguen* tienen en común una actitud compartida hacia un *cuestionar más profundo*, hacia un continuo explorar y una *no aceptación* de lo establecido<sup>338</sup>.

Para Arne Naess, *El cuestionamiento profundo significa tomar algo como cuestionable o como un problema, antes de darle una respuesta final, para estudiarlo bajo a unas premisas dadas. Si uno se pregunta, por ejemplo, ¿Por qué protegemos esto y aquello?* y contesta, *Porque es bueno para el crecimiento económico proteger esto y esto, uno tiene, entonces, lo que yo llamo una conclusión, en este caso: Debemos proteger, y uno tiene una premisa: El crecimiento económico. Si uno profundiza un poco más y pregunta: ¿Por qué crecimiento económico?, puede encontrar, quizás, que esto es bueno para el nivel de vida de la gente de su país. Uno profundiza aún más si toma, a su vez, la frase anterior como una conclusión respecto de premisas más profundas. Por ejemplo, uno concluye que la calidad de vida crecerá si tenemos un nivel de vida más alto. Entonces, si uno se pregunta: ¿Por qué*

<sup>336</sup> Ibidem.

<sup>337</sup> HARDING, STEPHAN. "What Is Deep Ecology?", [http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding 185.htm](http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding%20185.htm).

<sup>338</sup> Deep Ecology for the 21st Century, <http://www.newdimensions.org/>.

*queremos una mejor calidad de vida?, y sigue así, eventualmente uno llega a lo que considera una premisa última. Y tenemos, entonces, una cadena entre premisas y conclusiones. La profundidad en la ecología profunda se refiere a que sus seguidores están, en parte, motivados por lo que para ellos son últimas premisas en sus vidas, el punto más allá del cual no se puede seguir. Otros puede que no lleguen tan lejos filosóficamente, (pero puede que apliquen este rigor científicamente) y su contribución es igualmente importante. Por ejemplo, la gente que investiga las variaciones climáticas y que quizá no está interesada en una filosofía de la vida, pero que saben que el clima puede cambiar de manera que podríamos no estar muy contentos*<sup>339</sup>.

La *experiencia profunda* se refiere a la *intuición* y a los *sentimientos*, que ocupan un espacio muy importante en toda la vida y filosofía de Naess. Basándose en la filosofía de Espinoza, Naess considera que este es el que más seriamente ha considerado y reflexionado sobre las emociones. Para Espinoza *el camino hacia la libertad lo pavimentan las emociones*, y solo se progresa, en un sentido esencialmente humano, a través de emociones profundas, y la *apatía* (la ausencia de *pathos*, de sentir –o de sufrir) representa para él la muerte espiritual. Haciendo alusión a la metáfora de Platón sobre el caballo negro desgobernado, que representa las emociones, Naess utiliza la misma ilustración para representarlas: *El jinete (el pensamiento) da órdenes al caballo (las emociones), pero es el caballo el que le lleva a dónde quiere ir.*<sup>340</sup>

Para Naess, de acuerdo con Espinoza, sin sentimientos no hay cambio efectivo, pues considera que los sentimientos son la principal fuente de motivación y la fuerza más importante para cambiar nuestra forma de actuar. Además aquel considera que el cambio de los sentimientos *negativos* en *positivos* es parte del proceso de *maduración* de nuestra vida emocional<sup>341</sup>.

Teniendo en cuenta la particular inclinación de Naess hacia la *no-violencia* y a las culturas orientales, considero que lo que él trata aquí es una forma de *occidentalizar* los conceptos de *desapego*, y *no identificación* con nuestros pensamientos, que componen uno de los principios básicos de la *meditación* y del *yoga*. En estas filosofías –y prácticas– se desarrollan técnicas para facilitar el *silencio interno* que, en realidad, es una forma de intentar

<sup>339</sup> Entrevista hecha por Ian Angus, "Free Nature", en la serie de entrevistas sobre ecología profunda en el programa de radio *Deep Ecology for the 21st Century*, <http://www.newdimensions.org/>, en marzo de 2013. Sin embargo, debo de decir que estas entrevistas no están traducidas y que Naess hablaba en términos lógicos y filosóficos, de aquí esta forma de cuestionar.

<sup>340</sup> NÆSS, ARNE. *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*, op. cit., p. 77.

<sup>341</sup> NÆSS, ARNE. *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*, op. cit., pp. 78-82.

disminuir el constante flujo de pensamientos en nuestras mentes. Además, debido a nuestra cultura occidental extremadamente racional, existe una fuerte creencia de que *somos lo que pensamos* y estas técnicas vienen a enseñarnos que esto no es verdad, pues más del ochenta por cien de lo que pensamos no es nuestro, sino que es producto de la influencia de los estímulos externos. Así, cuando aprendemos/entendemos que muchas de nuestras emociones son apenas *construcciones mentales* y no la realidad, es posible que la cambiemos pues no hay *identificación* con ellas y es probable que uno se *desapegue* de esta construcción de identificación extrema con la mente.

Existen diversas publicaciones en este sentido (como el propio Depak Chopra, siempre mencionado en las bibliografías sobre el *nuevo paradigma* más sostenible, Fritjof Capra, Echart Tole, por mencionar algunos) que incluso se han convertido en best seller y pasaron a ser considerados como *ciencia*, siendo recomendados en la psicología, psiquiatría y etc, pues ya se están comprobando los beneficios de la meditación y del desarrollo de la *inteligencia emocional*.

Otro punto muy importante que me gustaría comentar con relación a las emociones, es sobre el potencial grado de manipulación a que los seres humanos están sujetos (en función de sus emociones) y la forma en que ellas fueron –y siguen siendo– tan desmedidamente utilizadas en la búsqueda de poder y riqueza para una pequeña minoría en detrimento de una inmensa mayoría<sup>342</sup>.

De ahí la importancia y la de gran valía de investigar y educar (y no *moralizar* o *culpabilizar*) en una *inteligencia emocional*, en un verdadero contacto con nuestros sentimientos y sensaciones, y para que sepamos distinguir entre lo que sentimos y lo que pensamos, lo que es nuestro de lo que nos es impuesto, para no permitir ser manipulados

---

<sup>342</sup> Hace poco, el canal televisivo National Geographic emitió un documental sobre Hitler y la vergüenza humana del fenómeno nazi. En este documental, se comentaba que el nazismo fue, más que nada, un gran golpe de marketing, que Goebbels, ministro de propaganda del gobierno nazi, que era un gran estratega, y que Hitler, recurría al arte dramático y a la apelación emocional para movilizar las multitudes, pasando horas ensayando para expresarse corporalmente, de la forma más dramática posible, con posturas, gestos, caras y boca, para inflamar a las poblaciones con sus apelaciones cargadas de todos los tipos de *fobias*. Este, es solamente uno de los ejemplos que se basta por sí mismo (debido al horror que aún pesa sobre nuestra espalda) en la Historia sobre la manipulación de los sentimientos de una población *adolescente* y *apasionada* que anhela un significado o sentido que justifique su existencia, pero podría mencionar muchos otros en toda nuestra Historia como el apelo a la *guerra por la paz* de Bush (que aún sigue), o la *pax romana*, o la inquisición, y tantos otros ejemplos que nos hacen temblar solo de pensarlo (¡y que por esto no se piensa!). Lo que se puede concluir de esto todo, es que mientras en algunos sectores las emociones fueron ignoradas, en otros se han investigando la importancia y el impacto que provocan en la psique humana y estos estudios (como casi todo en la ciencia) han sido –y sigue siendo– utilizados sin escrúpulos por las *manos del poder*, un poder que no tiene el menor interés que las gentes *despierten* de su eterna *adolescencia* que no sabe lidiar con las adversidades de la vida.



como *masa de maniobra* y, sobre todo, para que podamos desarrollar relaciones más sanas y satisfactorias.

*¡Pienso y Siento, luego existo!* ¡Esta debería ser la máxima de todas las creaturas! Esta concepción del ser en la naturaleza y de la inteligencia emocional tiene consecuencias directas.

Con relación al *compromiso profundo* Harding dice: *Este nuevo sentimiento de pertenencia a un universo inteligente revelado por la experiencia profunda, a menudo lleva al cuestionamiento profundo, que ayuda a elaborar un marco coherente para dilucidar sobre las creencias básicas y para transformar estas creencias en decisiones, en un estilo de vida y en acción. El énfasis en la acción es importante. Es la acción lo que distingue a la ecología profunda de otras ecofilosofías. Es ella lo que hace a la ecología profunda tanto un movimiento como una filosofía. A través del cuestionamiento profundo, un individuo está articulando una visión total de la vida para apoyar en la toma de elecciones en relación a su estilo de vida.*<sup>343</sup>

Desde mi punto de vista, una de las características más importantes de los teóricos de la ecología profunda y de muchos otros de otras teorías de la liberación es esta insistencia en la imperiosidad del *walk to talk*, que significa, en mis palabras, el ser coherente entre lo que se habla y lo que se hace o, en otras palabras, que el *curso* de uno sea coherente con su *discurso*. La teóloga ecofeminista brasileña Ivone Gebara<sup>344</sup> invita también a la acción práctica, a la actualización del poder para implicarlo con la vida cotidiana, para aprehender conceptos y/o ideas que afectan de forma real a nuestra forma de concebir, de ser y de estar en la vida, y nuestra ética. En una entrevista afirma: *Una cosa es el pensamiento de la oficialidad/libresco y otra es la realidad cotidiana, la pobreza, la miseria.*<sup>345</sup> Yo subrayo completamente tal afirmación, porque se puede notar una mayor honestidad e integridad en las relaciones en que se sabe hay un compromiso con el *walk to talk*. Esto no significa, en absoluto, que las personas no se van a equivocar o cometer errores, sino que se puede confiar, que hay credibilidad y confianza en las relaciones y que cuando algo no sale *tan bien*, no es por mala intención o mala voluntad, sino porque somos seres en contante aprendizaje y perfeccionamiento.

<sup>343</sup> HARDING, STEPHAN. "What Is Deep Ecology?" Resurgence, 185.

<sup>344</sup> GEBARA, IVONE. 2000. Op. cit.

<sup>345</sup> Programa "Provocações", TV Cultura, Brasil, 2011: <https://www.youtube.com/watch?v=WWxyANvsmDU>, en 15/04/2013.

La ecología profunda ha recibido muchas interpretaciones equivocadas, debido a la ambigüedad conceptual de su nombre y de la gran diversidad de posturas defendidas por los que la han aceptado y la defienden<sup>346</sup>. El término *ecología profunda* es utilizado para denominar tanto al movimiento social representado por los ocho puntos de la plataforma, como a la ecosofía de Arne Naess y, también, para representar sus aportaciones filosóficas a la *ecofilosofía*. Pero para Naess, toda esta divergencia era considerada más que bienvenida pues, haciendo uso de la filosofía de la *no violencia* de Gandhi, él siempre daba la bienvenida a las críticas y al conflicto, pues los veía como *invitaciones* al crecimiento y a la profundización de las relaciones, y gran parte de la creación y maduración de su ecosofía fue un constante *rehacerse a sí misma* en función de las respuestas que elaboraba a las críticas que recibía.

Muchas de las críticas conceptuales que ha recibido la ecología profunda procedían del cuestionamiento –o mejor dicho, de la petición de *definición*– de si se trataba de una *filosofía* o de un *movimiento social*. Pero para Naess la filosofía no era, ni nunca había sido, un simple *amor a la sabiduría*, sino que un amor a la sabiduría en conjunto con la acción, pues creía que la acción sin una sabiduría que la soporte es inútil<sup>347</sup>.

Siempre en la vanguardia de su tiempo, Naess desarrolló sus teorías con base en las filosofías y los movimientos que hicieron la *revolución*, en el siglo pasado, como el holismo, por ejemplo, en el que un todo es más que la suma de todas sus partes, pero que no puede prescindir de ninguna de ellas, ya que todas estas partes y cada una de ellas, aunque seres autónomos, son interdependientes y que el éxito de una de ellas implica el éxito de todas

---

<sup>346</sup> Algunos teóricos han apuntado que la ecología profunda tiene un cierto potencial para apoyar el nazismo y el fascismo, por ver en ella alguna tendencia para cuestionar la modernidad y el humanismo, además de presentar elementos de romanticismo y para socavar la propiedad privada y el individualismo. Para VP estos argumentos se apoyan en análisis superficiales del fascismo y del nazismo. Para otros parece importante conocer el potencial de los ambientalistas en general y de los ecologistas profundos en particular, para apoyar formas no democráticas de política. Estos argumentos no identifican bien la forma en que estos potenciales se presentan. El gran peligro viene de una dirección distinta, no tanto de su alegado romanticismo y de su crítica del humanismo o de su holística comprensión de la ecología, sino a través de una interpretación que apoya la idea de comunidad como una unidad o fusión de interés e intenciones asociadas a un hogar puro y desprovisto de elementos extraños. Sobre el tema consultar: ZIMMERMAN, MICHAEL E. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, 1994. University of California Press, Berkeley; ZIMMERMAN, MICHAEL E. *Ecofascism: A Threat to American Environmentalism*, 1995; FERRY, LUC. *The New Ecological Order*, 1995, University of Chicago Press, IL; SPRETNAK CHARLENE. *The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World*, 1997, Addison Wesley, New York; BAUMMAN, ZYGMUNT. *Modernity and Holocaust*, 1989, Verso, London; PROCTOR, ROBERT. "Nazi Medicine and the Politics of Knowledge", 1993, in Harding, S. (ed.) *The Racial Economy of Science*, Indiana University Press; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 207-10.

<sup>347</sup> NAESS, ARNE. *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Traducido y editado por DAVID ROTHENBERG. New York: Cambridge University Press, 1989, p. 1. Este libro trata de los puntos fundamentales de las teorías de Arne Naess.

las demás. Se apoyaba, también, en los avances de la física cuántica y en sus principios, que son, a la vez, novedosos y ancestrales (ancestrales pues muchos iban al encuentro de culturas ancestrales como el Hinduismo, el Budismo o el Zen), y su postura se basa en el I-chin y en el *principio de la incertidumbre*, que afirma que la única certeza es el caos y el movimiento y que lo que está parado está muerto. Por esto, evitaba vincularse con verdades absolutas y afirmaba que su sistema había empezado con la *intuición* (como con casi todos los grandes genios de la humanidad, como el propio Albert Einstein, por ejemplo, con su célebre frase “la imaginación es más importante que el conocimiento”, y con un término que solía utilizar que era “sub cero” (que incluso se puso de moda hace algún tiempo), que significa en *sí mismo*, o una idea completa, de forma que el oyente, tan solo con oírla, comprende todo, es decir, *da sentido* (como es con algunas lenguas cuyos caracteres son ideas completas y no apenas una letra o silaba)<sup>348</sup>. Él afirmaba:

*Si una cosa es vaga y está abierta a múltiples interpretaciones y precisiones, lleva a la discusión y a la eliminación gradual de interpretaciones poco interesantes. Eso es lo máximo que debemos aspirar de cualquier filósofo honesto en el mundo de hoy... La vaguedad de mi ecosofía reside en parte en la dificultad que conlleva la articulación de intuiciones sobre el universo. (...) Las intuiciones no necesitan ser precisas. Son la base de las visiones. Y a las visiones no las criticamos. Ellas son lo que entusiasman a la gente, y lo que las estimulan.*<sup>349</sup>

Los críticos de Arne Naess acreditan que el gran éxito de la ecología profunda se debía que, a su vez, sienta las bases para una Ecofilosofía y para el movimiento social. El legado de Naess es más que nada, como bien quería él, dejar huellas y puertas para *abrir caminos nuevos*, a través de la *intuición* y de la *inspiración*. La Plataforma es considerada como la versión política de la ecología profunda, implicada con preceptos filosóficos y que invita a un constante *diálogo* con las demás vertientes y teorías. Para Naess, la Plataforma es capaz de ofrecer una herramienta eficaz en la elaboración de formas de concientización e implicación de las personas y en la construcción de formas de vivir más sostenibles –lo que de hecho, está pasando, como veremos más adelante en la tercera parte de la investigación.

Para Warwick Fox, lo que distingue la ecología profunda es el concepto de *amplia identificación* con todo lo existente –que Naess presenta como su principal característica y que

<sup>348</sup> ROTHENBERG, DAVID Y NÆSS. ARNE. *Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Naess*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

<sup>349</sup> REED, PETER, Y ROTHENBERG. DAVID. *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, pp. 104-5.

se concreta con el principio de la *autorrealización* (self realization)<sup>350</sup> – pero Arne Naess refuta esta interpretación porque conduciría a la pérdida de pluralidad y diversidad en el primer nivel de los fundamentos.

Harold Glasser cuestiona el concepto de *autorrealización* y reconoce su singularidad, pero considera que el no es ni suficiente ni necesario para caracterizar las aportaciones filosóficas de la Ecología Profunda y considera que su mayor aportación a la ecofilosofía es la fuerte implicación y exigencia entre la teoría y la práctica, y que la Plataforma es la mejor demostración de esto<sup>351</sup>. Glasser afirma que *Ninguna otra aproximación en ecofilosofía, que yo sepa, abarca una serie de principios para la sostenibilidad ecológica, tan radicales como la ecología profunda, ni está tan fuertemente orientada al activismo.*<sup>352</sup>

La ambigüedad de la ecología profunda, refleja el multifacético carácter personal y filosófico de Naess quien muy preocupado con las cuestiones ecológicas, se dedicó a crear un sistema que fuera a la vez filosófico y práctico, y que, sirviera, también, como base o punto de partida a cualquier persona en el planeta, sin estarle *imponiendo* su modelo de vida o dictando un sistema cultural o de creencias como el mejor, de modo que se posibilite su adaptación a los más diversos ambientes y culturas. Otras críticas que ha recibido la ecología profunda, se refieren a que no mencionaba en ningún momento otros temas considerados básicos para las otras alas de la ecología radical, como el ecofeminismo y la ecología social. Estas voces la acusaban de anti feminista, anti humanista y fascista.

En su defensa, se pronunció Glasser: *el hecho de que la ecología profunda no tenga como foco de atención principal la explotación del hombre hacia la mujer, no implica que se desprecie esa tesis ni que esté en contra de ella. Igualmente, aunque que el foco de la ecología profunda no sea los importantes temas a los que se dedica la ecología social, tampoco se puede concluir que este tema sea menospreciado o no reconocido por la ecología profunda. Y con relación al fascismo, el hecho, por ejemplo, de que los nazis estuvieron preocupados con el bienestar de los animales y el de que muchos teóricos de la ecología*

---

<sup>350</sup> NAESS, ARNE. *Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective*, Environmental Ethics, 1990; NAESS, ARNE. "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World". En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995 pp. 224-239. También publicado en *The Trumpeter* 4 (3) 1987, pp. 35-42 y, con algunos cambios, en Seed, *Thinking like a Mountain*, pp. 19-31; MATHEUS, FREYA. "Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective", *Environmental Ethics*, 1990; GLASSER. HAROLD, "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology", *Environmental Ethics*, 19.1.

<sup>351</sup> Ibidem, p. 69.

<sup>352</sup> Ibidem, p 74.

*profunda también expresen su preocupación por ellos, no conlleva, necesariamente, que la ecología profunda tenga tendencias fascistas.*<sup>353</sup>

El trabajo de Arne Naess, ha ayudado a cambiar la discusión de la convencional ética extensionista hacia cuestiones inspiradas por el activismo y hacia la consideración y el desarrollo de nuestra capacidad de solidaridad o de “*ponerse del lado*” de los demás de la tierra, también hacia cuestiones ético-ontológicas más amplias y más preocupadas filosóficamente por el análisis de la identidad humana, por la alienación y por la diferencia con la naturaleza. En su consideración sobre solidaridad, Naess apela a las características del ser humano y a conceptos de unidad, identificación y auto-realización para proporcionar una buena base para un cuidado activo de la naturaleza que evite problemas de alcance de orden moral tanto como respeto al dualismo. La teoría resultante ciertamente ofrece una amplia cobertura para todas las preocupaciones de los activistas y se mueve decisivamente más allá del instrumentalismo.

Sin embargo, aunque reconociera la validez y calidad de la Ecología Profunda y, especialmente, de la obra Arne Naess, Val Plumwood ha hecho algunas importantes críticas y aportaciones. Consideraba que si bien la ecología profunda parece ser más compatible con un marco feminista, pues enfatiza las conexiones con el yo, la racionalidad y la unión, presenta, no obstante, varias tensiones con la perspectiva feminista, pues no ha identificado de manera satisfactoria los elementos clave en el marco tradicional, ni observado sus conexiones con el racionalismo. Como resultado, fracasa al no rechazar adecuadamente las suposiciones racionalistas y, de hecho, a menudo parece proporcionar sus propias versiones de la universalización, del rechazo de las conexiones particulares y de las explicaciones racionalistas del yo. Además, la ecología profunda localiza el ámbito del problema en las relaciones humano-naturaleza, y en la separación entre ambas, y presenta una solución en términos de *identificación* del yo con la naturaleza. Esta identificación a menudo se formula vagamente, y las correspondientes explicaciones del yo son diversas y cambiantes, y no siempre compatibles. Aparecen al menos tres explicaciones diferentes del yo – *indistinguibilidad, expansión del yo y la transcendencia del yo*<sup>354</sup>– y los profesionales parecen sentirse libres para moverse entre ellas a voluntad<sup>355</sup>. Desde su punto de vista, Val Plumwood

---

<sup>353</sup> GLASSER, HAROLD. “*Demystifying the Critiques of Deep Ecology*”, en Witoszek, *Rethinking Deep Ecology*, p. 90.

<sup>354</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 176.

<sup>355</sup> PLUMWOOD, VAL. “Nature, Self and Gender: feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism”, 1991. *Hypatia* 6, pp. 3-27.

afirma que todas son insatisfactorias, tanto desde una perspectiva feminista como desde la de obtener una filosofía medioambiental apropiada.

En el *Ecological Crises of the Reason* Plumwood utiliza un debate entre Naess y su compañero Noruego Peter Reed<sup>356</sup> para explorar las diversas respuestas viables a la cuestión de cómo ser solidario con la Naturaleza y cómo atribuirle valor. Primeramente, vamos a tratar de entender un poco esta discusión. A pesar de sus muchos puntos en común en la búsqueda de una base para una nueva ética y respeto (hacia la naturaleza, como se ha dicho más arriba), Reed y Naess discordaban profundamente sobre la cuestión de si la fundamentación abstracta para las deseadas nuevas relaciones se hallarían en la unidad humana e incorporada dentro del orden natural, o en el “abismo existencial” de nuestra discontinuidad y diferencia de la naturaleza. Naess propuso fundamentación formuladas básicamente en términos de identidad y unidad; Reed defendía un respeto basado en la diferencia. Tras el análisis de estos dos teóricos, Plumwood propone una tercera posición que, en su opinión, nos permitiría combinar elementos de las dos teorías –continuidad y diferencia, ser y otro en una dinámica tensión<sup>357</sup>.

Plumwood consideraba que la posición de Naess contenía algunos problemas y tensiones importantes sobre el uso de la identidad como base para una ética ambiental. Esta posición no dejaba claro si apelaba a la fusión o al egoísmo (con relación a la forma con que nos relacionamos con la naturaleza, al atribuirle valor moral) –ya que se supone que vamos a defender no el *ser*, sino el gran Ser *la totalidad de nuestras identificaciones*. Para Reed, parece que hay requisitos inconsistentes, pues se supone que debemos mantener nuestro sentido de individualidad para salvar el gran Ser de la destrucción, al mismo tiempo que se supone que debemos perder el interés en nuestra individualidad mientras cultivamos nuestra identificación con el gran Ser. Para Plumwood el argumento de Reed parecía confuso, pues estaríamos obligados a ser egoístas y también no egoístas, para mantener la intensidad y la unidad de defensa del egoísmo, pero también para abandonar ciertas diferenciaciones claves entre nosotros y los otros, para establecer una la equivalencia -entre el *ser* y el *otro*- que nos permitiera una transferencia de nuestro auto-respeto. Plumwood consideraba que además la posición de Naess estaba basada en un tipo de auto-interés y en una forma de fusión con el *otro* o de expulsión de la diferencia –tomando la forma de *identidad de interés*.

---

<sup>356</sup> REED, PETER. “Man Apart: an Alternative to the Self-Realisation Approach”, 1989, *Environmental Ethics*, 11, pp. 53-69; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 197.

<sup>357</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 197-8.

*Identificación es un proceso a través del cual el supuesto interés del otro ser es espontáneamente reconocido como nuestro propio interés. Los seres tal vez no deban ser fusionados, pero los intereses sí, y el otro es incluido éticamente en la medida en que un tipo de equivalencia del ser se establece a través de esta equivalencia*, explica Naess, citado por Plumwood para justificar su afirmación<sup>358</sup>.

Por todo ello, Plumwood concluye que ambos –Naess y Reed- permanecen dentro de la *solipsista*<sup>359</sup> *omnipotencia de la psique individual*<sup>360</sup>. La consideración de Reed, puramente basada en el *otro* es contraria a la de Naess que, a la vez, esta puramente basada en el *ser*, pero ambos parecen olvidarse de la importancia de las relacionales dinámicas, del precario equilibrio entre igualdad y diferencia, y del ser y del otro implicados en experimentar igualdad sin obliterar la diferencia, forzando una excesiva *identificación* (cada cual con su argumento). Reed habla del ser y del otro como absolutamente desconectados, “como barcos que pasan en la noche”, ignorando conceptual y materialmente la dependencia entre ellos: si el otro tiene una parte activa en la creación y en la manutención del yo, entonces no puede haber un “puro otro” ni un “puro yo”, por lo que en la crítica de Plumwood reafirman la tradición occidental de negación y hiperseparación de la naturaleza. Ya Naess estaría en lo cierto al rechazar esta idea como reproductora de una parte clave del problema, sin embargo, la elección entre el ser-puro/ser-otro o la opción metafísica entre igualdad/diferencia es una falsa opción, pues ambas pueden ser fuentes de valor y consideración, y pueden también tener un papel importante a ser considerado.

Conceptos vagos de unidad e identidad proporcionan correctivos muy imprecisos e inadecuados para la histórica negación de nuestra continuidad y dependencia de la naturaleza. Teorías éticas basadas en la unidad no pueden proporcionar un buen modelo de adaptación mutua, comunicación y negociación entre diferentes partes e intereses, y es poco útil en las principales áreas donde necesitamos construir relaciones éticas multipartidistas y mutualísticas. Val Plumwood sugiere que algunos de los problemas de las dos teorías pueden ser resueltos con una crítica más amplia, empleando recursos de las teorías feminista y

<sup>358</sup> NAESS, ARNE. “Man apart and deep ecology: a reply to Reed”, *Environmental Ethics*, 1990 pp. 183-92, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 197.

<sup>359</sup> Solipsismo, del latín “[ego] solus ipse” (traducible de forma aproximada como “solamente yo existo”) es la creencia metafísica de que lo único que uno puede estar seguro es de la existencia de su propia mente, y que la realidad que aparentemente le rodea es incognoscible y puede no ser más que parte de los estados mentales del propio yo. De esta forma, todos los objetos, personas, etc., que uno experimenta serían meramente emanaciones de su mente y, por lo tanto, sólo se podría tener seguridad de la existencia de sí mismo. <http://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/Descartes/Descartes-Solipsismo.htm>, en 15/12/2012.

<sup>360</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 197-8.

postcolonial. Considera que para recuperar la multiplicidad y la diferencia es necesario un doble proyecto de rechazo de la híperseparación y de afirmación de la diferencia como respuesta a las ambiguas partes de la lógica del *uno* y del *otro*, de la Otredad y de la naturaleza. Para hacer frente a los problemas de identidad en la actual forma de colonización humana de la naturaleza, Plumwood sugiere que se debería establecer una ética ambiental adecuada que proporcionara una afirmación tanto de la continuidad como de la diferencia entre los humanos y la naturaleza, según corresponda<sup>361</sup>.

La misma autora propone que esta nueva ética debería destacar la agencia del *otro* como distinta con el fin de modificar la visión dominante que trata de asimilar e instrumentalizar al *otro*, reconociéndolo y evaluándolo apenas como parte del *ser* y similar al él, como algo útil para el ser y para el entorno. Para lograr tal intento –combinar la afirmación conjunta de continuidad y diferencia-, Plumwood considera que es importante establecer la distinción entre *híperseparación* y *diferencia*. Esta distinción se refleja en la distinción correspondiente entre *continuidad* e *identidad*, que impide de decir que, aunque tengamos que afirmar continuidad con la naturaleza para contrarrestar nuestras negaciones históricas, al hacerlo, esto no se requiere ninguna proyección de *identidad*. Ni Reed ni Naess distinguen suficientemente diferencia e híperseparación normativa, una forma de diferenciación enfática asociada especialmente con la visión del otro como inferior. El resultado es que Reed trata la *diferencia* en el sentido de *negación de la continuidad* y de manutención del abismo existencial entre el ser y el otro, mientras que Naess trata de remover este abismo intentando expulsar la diferencia en formas de *identidad* o *equivalencia* para el ser<sup>362</sup>. Val Plumwood defendía que necesitamos de un concepto del *otro* como interconectado con el *ser*, pero también considerarlos a ambos como separados, distintos, en su propio derecho, aceptando la alteridad del mundo como una condición de libertad e identidad tanto para el ser como para el otro. La teoría feminista puede ayudarnos aquí porque tiene desarrollados marcos lógicos y filosóficos basados en mantener la tensión entre igualdad y diferencia más que de eliminar una en favor de la otra<sup>363</sup>.

---

<sup>361</sup> PLUMWOOD, VAL. “Anthrocentrism and Androcentrism: Parallels and Politics”, 1996, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 202.

<sup>362</sup> Las cursivas son mías, en una tentativa de, utilizando un recurso técnico usado en las peticiones judiciales, hacer más fácil la visualización de la principal idea del concepto expuesto. Así, en este caso, para relacionar *diferencia* = *negación de la continuidad*; *diferencia* ≠ *identidad* y *equivalencia*. Esto porqué estamos hablando de lógica y trato de encontrar formas más sencillas de explicar.

<sup>363</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 202.



La formulación de la base del activismo en términos del concepto ambiguo de “identificación” oscurece el hecho de que la noción básica requerida para una ética apropiada para el activismo ambiental no es la de identidad o unidad (o su contrario, diferencia) sino de *solidaridad* –manteniendo con el otro una relación de apoyo en el sentido político. Existen múltiples posibilidades para políticas solidarias que requieren la afirmación de la diferencia, la sensibilidad para posicionar el uno con el otro, y el otro *como* el uno, además, del reconocimiento y el rechazo de los conceptos y proyectos opresivos de unidad o fusión<sup>364</sup>.

Siguiendo con Plumwood, lo que se evidencia aquí es que las suposiciones de unidad e interés son fuertemente susceptibles de interpretaciones hegemónicas, y que la ausencia de un análisis crítico del poder facilita la cooptación y la dominación por el poder instituido del mercado liberal. La solidaridad con la naturaleza puede favorecer el desarrollo teórico en términos de elaboraciones más cuidadosas de un concepto de solidaridad que no se confunda con unidad, ni con el relacional *ser incorporado*. Plumwood apunta que

*los ecologistas profundos pueden aprender mucho con las teorías feminista y anti-coloniales sobre cómo realizar la tarea teórica de rechazar la hiperseparación y elaborar un concepto y una base para la solidaridad con la naturaleza que sea distinta del concepto de unidad, una que al mismo tiempo permita afirmar continuidad y respetar la diferencia de la naturaleza*<sup>365</sup>.

Para la Dra. Plumwood, la Ecología Profunda no representa una muy buena alternativa a la ética en muchos aspectos cruciales, ya que sus formas dominantes siguen

<sup>364</sup> Un breve análisis de la historia colonial es suficiente para demostrar que esta abunda de proyectos de asimilación cultural de los pueblos nativos como sucedió a la *tentativa* de genocidio y que tenía como objetivo una forma opresiva de unidad, o *incorporación*, en la cual la parte subordinada es concebida como una versión inferiorizada de la parte dominante, o/y les es negada su propia voz, como hemos visto en las características del dualismo. El ser incorporado utiliza la unidad de manera hegemónica para absorber al otro o recrearlo como una versión del ser. En la medida en que el proyecto colonizador es el de auto-imposición y apropiación, el ser incorporador de la mente colonizadora es insensible a la independencia del otro y sus límites, negándole su derecho de definir su propia realidad, nombrar su propia historia y establecer su propia identidad. Esto evidencia que el respeto al otro requiere reconocer sus diferencias y límites. Proyectos opresivos de unidad pueden crecer del fracaso en distinguir estas formas de opresión (posicionando el ser como el otro) y de la solidaridad (posicionando el ser *con* el otro o apoyándolo). Y debemos tener esto muy claro como un hecho actual y presente en diversas partes del mundo, y no como algo del pasado. Podría citar diversos ejemplos, pero con pocos nos basta, como con los indios de Brasil o las poblaciones indígenas y de color de Guatemala. Más sobre el tema: HOOKS, B. *Talking Back*, 1989, p. 42, South End, Boston, MA; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 203.

<sup>365</sup> ZIMMERMAN, M.E. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, 1994. University of California Press, Berkeley, CA; SPRETNAK C. “Radical Nonduality in Ecofeminism Philosophy”, 1997. In Warren, K.J. (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana University Press, IN, pp 425-436; YOUNG, I.M. *The Ideal of Community and the Politics of Difference*, 1990, op. cit.; GROSS, ELISABETH. “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”, 1993, en Alcoff, L. Potter, E. (eds), *Feminism Epistemologies*, Routledge, London, pp. 187-216, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 204.

atadas a distorsiones que se refieren a la problemática del individualismo y del egoísmo racional arrastrando problemas asociados al dualismo humano/naturaleza (y otros), y entienden la filosofía ética como una mera extensión de los marcos éticos humanos. La autora considera que estas corrientes fracasan a la hora de encontrar marcos éticos apropiados porque han restringido su cuestionamiento a formas de crear una teoría de valores intrínsecos y que esto deja de lado los demás aspectos claves del dualismo y de la consideración del *ser* y de la identidad humana como híperseparada de la naturaleza, bien como no tienen en cuenta la conexión entre esta híperseparación y la visión instrumentalizada de la naturaleza, además de los aspectos históricos y políticos más amplios de la crítica del dualismo y del instrumentalismo<sup>366</sup>.

Las principales formas de Ecología Profunda han tendido a centrarse exclusivamente en la identificación, en la interconexión, en la igualdad y en la superación de la separación, tratando a la naturaleza como una dimensión del ser, como por ejemplo en el concepto de auto realización y en la extensión de la psicología del ego a la naturaleza. El fundador de la Ecología Profunda, Arne Naess, para quién el concepto de auto realización también tiene elementos del ser relacional<sup>367</sup>, impulsa una forma de pensar y de sentir que *corresponde al del iluminado, o yogui, que ve 'lo mismo' en el todo*<sup>368</sup>. Para Plumwood, Naess percibe la ética como normalmente preocupada con la relación del yo con el otro, y considera que la sustitución que él hace de la “máxima auto realización” por una consideración de relaciones éticas con la naturaleza es un síntoma de la muerte del otro en el marco teórico de la Ecología Profunda, pues aún que “el yo”, en tal consideración, no sea interpretado como el “egoico o biográfico” o como “el ego personal”<sup>369</sup>, tal marco puede perder la posibilidad de

---

<sup>366</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 173.

<sup>367</sup> Bryan Bannon considera que si aceptamos el análisis de Plumwood del rol del dualismo en sancionar el dominio de la naturaleza pero no deseamos retornar a las concepciones teleológicas de la naturaleza, se queda la cuestión sobre qué hacer. Por medio de la sugestión positiva, Bannon arguye que si se desea una ontología que permitiera una ética dialógica, la visión de la naturaleza como un ser tiene que ser abandonada en favor de otra que la considere como un nexo de relaciones o “el Evento” – utilizando las palabras de Whitehead, antes que la propia definición de Plumwood de la “esfera no humana”. Atribuir ciertas cualidades a la naturaleza y alterar la forma como es definida no es suficiente para superar la crisis de la racionalidad que ella describe tan elocuentemente, afirma Bannon. Reconocer la naturaleza en términos de procesos ayuda a evitar la definición oposicional considerada tan problemática y también favorece la re-evaluación de la definición de la naturaleza como la esfera del no-humano. La visión de proceso lleva a cabo esta redefinición sin tener que volver a la visión teleológica. La expectativa es que tras evitar la tradicional ontología metafísica que concibe la naturaleza en términos de substancia y propiedad, el camino favorecería la ética dialógica que Plumwood esperaba desarrollar. BANNON, BRYAN. “Developing Val Plumwood’s Dialogical Ethical Ontology and its Consequences for a Place-Based Ethics”, 2009, op.cit.

<sup>368</sup> NAESS, ARNE. “Identification as a source of deep ecological attitudes”, in M. Tobias (ed.) *Deep Ecology*, Avant Books, 1985, p. 260. San Diego, CA, mencionado en Plumwood, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.174.

<sup>369</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 175.

proporcionar una consideración dinámica o interactiva, que requiere elementos diversificados. La pérdida de la consideración de la tensión esencial entre el yo y el otro aparece en el hecho de que la teoría no se concibe a sí misma como preocupada con las relaciones entre los diversos elementos que interactúan en el ser y el otro, humanos y naturaleza, sino solo básicamente con un elemento, el ser. Citando a Warwick Fox, Plumwood concluye que en esta teoría la naturaleza, “el otro”, tiene su papel completamente borrado: *el discurso apropiado para describir y presentar a la ecología profunda no es fundamentalmente sobre el valor del mundo no humano, sino más bien, un discurso que sea sobre la naturaleza y las posibilidades del Ser, o, se puede decir, la cuestión sobre quienes somos, en que podemos convertirnos y en que nos ‘debemos’ convertir en el gran esquema de las cosas.*<sup>370</sup>

Plumwood considera que el estudio adecuado de la Ecología Profunda, al parecer, es *autología*, pues el otro es convertido en un *instrumento de auto definición*<sup>371</sup>. Para Warwick Fox una forma adecuada de considerar la liberación de la naturaleza, es compararla con la teoría de oposición al sexismo, por ejemplo, pues ésta *también* está preocupada por el comportamiento y el interés del hombre<sup>372</sup>, pero para Plumwood esta es una posición insatisfactoria porque esta “fundamentalmente” preocupada *solo* con el comportamiento y el interés del hombre. Para la autora australiana parece irónico que una posición que afirma ser anti-anropocéntrica tenga por objetivo reducir las cuestiones de cuidado e importancia de la naturaleza a cuestiones de realización del ser humano<sup>373</sup>

Para Plumwood, la Ecología Profunda no reconoce la diferencia y continúa concibiendo la naturaleza de forma que refleja dualismo y, en algunos casos, dominación masculina<sup>374</sup>. Esta negación de la diferencia se refleja también en el uso de una versión

<sup>370</sup> “the appropriate framework of discourse for describing and presenting deep ecology is not one that fundamentally to do with the value of the non-human world... but rather one that is fundamentally to do with the nature and possibilities of the Self, or, we might say, the question of who we are, can become, and *should* become in the larger scheme of things”. FOX, W. “Approaching Deep Ecology: a Response to Richard Sylvan’s Critique of Deep Ecology”, *Environmental Studies*, Occasional Paper 20, pp. 1986: 85, en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.175.

<sup>371</sup> KHEEL, MARTI. “Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference”, in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990, p. 136. San Francisco; FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambala, 1990, p. 242. Boston, MA, mencionado en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.175.

<sup>372</sup> FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, op. cit., p. 242. Boston, MA, mencionado en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.175.

<sup>373</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 175.

<sup>374</sup> CHENEY, JIM. “Ecofeminism and deep ecology”, *Environmental Ethics* vol. 9, 1987; KHEEL, MARTI. “Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference”, in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990. San Francisco; PLUMWOOD, VAL. “Nature, Self and Gender: Feminism Environmental Philosophy and a Critique of Rationalism”. *Hypatia*, 1991; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 174.

“transpersonal” de la psicología del ser por algunos ecologistas profundos, en el que el yo, como sujeto aislado, incorpora o internaliza objetos de fuera de la naturaleza, asimilándolos al yo. Escondidas en los pies del árbol de la psicología transpersonal están las raíces liberales-individuales de la psicología humanística. Como explica Fox, la psicología transpersonal surgió de la psicología del ego humanístico, a través de la convicción de que el ego personal era muy pequeño, y no suficientemente completo<sup>375</sup>. El gran “Yo” era la respuesta. Pero en una consideración interactiva, la pérdida de la tensión esencial entre el diferente y el semejante es característica de la dominación e instrumentalización, que implica la supresión del otro como un límite externo y su reaparición como una proyección del yo. En el marco dominante, toda la dinámica de interacción tiene sitio dentro del yo, en lugar de entre él y el *otro* externo. Plumwood considera que la estructura que la ecología profunda señalada aquí representa la psicología de incorporación, en la cual *our sense of self can expand to include aspects of both the mind and the world that we usually regard as “other”*.<sup>376</sup>

Como ya se ha dicho anteriormente, las críticas aquí presentadas no tienen la intención de devaluar o rechazar el trabajo de estos teóricos, sino de encontrar los puntos de inflexión y la mejor forma de mejorar y adaptar cada posición, integrándolas, pues el valor y la repercusión del trabajo de Naess ha cumplido su intento inicial y sirve de base de actuación para muchos movimientos sociales, como veremos más adelante. Mucha de la teoría de Naess está basada en la física cuántica y sus teorías sobre el holismo que es, en sí misma, otra alternativa presentada para hacer frente al paradigma patriarcal cartesiano. A continuación, vamos conocer las principales características del holismo.

#### 4.1.2. Mutualidad y el yo ecológico

Teniendo como base todo lo analizado anteriormente, puede que las respuestas a los sistemas criticados se encuentren en la visión del yo como un “yo-en-relación” que explica cómo evitar el instrumentalismo y proporciona un fundamento apropiado para una consideración del yo ecológico, el *yo en relación* infinito y no instrumental con la

<sup>375</sup> FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, op. cit., p. 293; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 175.

<sup>376</sup> FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, op. cit., p. 299; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 176.

naturaleza<sup>377</sup>. Las relaciones de cuidado con locales particulares y otras formas terrenas forman parte de la identidad del ser, y estas relaciones deben ser tratadas como base para acciones y elecciones, en lugar de tratar a los “otros” como productos intercambiables que pueden ser elegidos o abandonados a voluntad.

Muy basada en las teorías del valor y del cuidado<sup>378</sup>, Plumwood considera: *the relational self gives an account of the non-instrumental mode, which includes respect, benevolence, care, friendship and solidarity, where we not only do not place the other among our secondary or instrumental goals but treat at least the general goals of the other's well-being, ends or telos as among our own primary ends. As a movement beyond self/other dualism, the relational self concept also implies some breakdown of means/ends dualism, seeing means as constraining ends and vice versa, and resisting analysis in terms of a sharp division of the kingdom of ends and that of means so characteristic of domination and instrumentalism*<sup>379</sup>. El yo relacional delinea la estructura general de una relación de respeto, amistad o cuidado por el otro, como una variante de la consideración de amistad de Aristóteles, deseando lo mejor para los otros, para su propio bien<sup>380</sup>.

Como hemos visto en la sección de los dualismos, la diferencia entre la exclusión radical y la incorporación corresponde a dos elementos distintos en la negación del otro: la exclusión radical corresponde a la concepción del yo como autónomo y del otro como un alienígena, que niega la relación y continuidad, mientras la incorporación corresponde a la total negación del otro a través de la negación de la diferencia y la asimilación, por el otro, de las características y valores de la esfera considerada superior.

En la consideración del *yo relacional*, el individuo concebido en términos de mutualidad se forma en interacción con otros a través de un rico conjunto de relaciones que son esenciales y no accidentales. Sin embargo, en las relaciones los individuos pueden y deben mantenerse como personas distintas, separadas (pero no híperseparadas). La reciprocidad y

---

<sup>377</sup> NAESS, ARNE. “Self-realization: an ecological approach to being in the world”, op. cit., p. 24; MATHEUS, FREYA. “Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective”, *Environmental Ethics*, 1990; MATHEUWS, FREYA. *The ecological self*. Routledge, 1994; PLUMWOOD V. “Social Theory, self-management and environmental problems”, in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds) *Environmental Philosophy*, Monograph Series RISS 1980; PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 154; PLUMWOOD, VAL. “Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments”, *Australasian Journal of Philosophy Supplement*, Vol. 64, 1986; PLUMWOOD, VAL. “Nature, Self and Gender: Feminism Environmental Philosophy and a Critique of Rationalism”, 1991, *Hypatia*, 1991; WARREN, KAREN. “The power and the promise of ecological feminism”, *Environmental Ethics* 12 (2), 1990.

<sup>378</sup> Sobre la ética del cuidado ver nota 209.

<sup>379</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 155.

<sup>380</sup> *Ibidem*.

mutualidad que forma este yo, en realidad, no es solo compatible con el otro sino requiere la existencia del otro como distinto y no fusionado, haciendo posible la conjunción de resonancia y diferencia, en que se basa la interacción<sup>381</sup>.

Sin embargo, este *yo relacional* puede llevar a una idea de ser en que la diferencia y la similitud desaparezcan. La pérdida de la tensión entre diferencia y similitud que Jessica Benjamin llama “omnipotencia mental”<sup>382</sup> señala una quiebra de diferenciaciones en que el yo es asimilado por el otro o al revés, y esta internalización reemplaza la interacción y el intercambio con el exterior<sup>383</sup>. Esto conduce a la dominación, a la instrumentalización, a la supresión del otro como un límite externo del yo y a su reaparición como una proyección del yo. El otro lado de la identidad, la del dominador autosuficiente, es, por lo tanto, el yo de la *incorporación*, la totalización y la colonización, que solo reconoce al otro como parte del mismo imperio, como colonizado o asimilado<sup>384</sup>. Este yo es insensible hacia el otro; no tiene consciencia de los límites de las pasiones o deseos de él, y no puede verse a sí mismo a través de los ojos de los *otros*<sup>385</sup>.

En efecto, la estructura del dualismo crea un dilema entre híperseparación versus incorporación, que afecta especialmente a las áreas de la diferencia y del reconocimiento del otro como no extraño y distinto. El dilema entre estos dos tipos de distorsión de la diferencia, correspondientes al yo autosuficiente e incorporado, pasa por muchas de las teorías y sistemas dominantes y ambas suponen la negación del otro. En el caso de la teoría social, estas distorsiones representan las opciones entre formas de sociedad totalitarias que niegan al otro a través de la incapacidad para reconocer la diversidad, y formas de capitalismo social, que niegan al otro a través del fracaso en reconocer la dependencia y la relación.

La *mutualidad* como un concepto ecológico, se resiste tanto al análisis en términos de una ontología de reducción holística como al análisis en términos de su inverso, el atomismo<sup>386</sup>. El verdadero yo social es el yo mutuo, el yo social saluda al “otro” social como

---

<sup>381</sup> BENJAMIN, JESSICA. *The bonds of love: feminism and the problem of domination*, Virago, 1988. p. 26.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>383</sup> *Ibidem*.

<sup>384</sup> PLUMWOOD, VAL, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 156.

<sup>385</sup> BENHABIB, SEYLA, “The generalised and the concret other”, in Seila Benhabib and Drusilia Cornell (eds) *Feminism as critique*, Polity Press 1987, p. 84.

<sup>386</sup> PLUMWOOD V. “Social Theory, self-management and environmental problems”, in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds) *Environmental Philosophy*, Monograph Series RSSS 1980, pp. 217-332; WARREN K. AND CHENEY, J. “Ecological Feminism as ecosystem ecology”, *Hypatia* 6, vol. 1, 1991, PLUMWOOD, V. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 159.

otro *yo*, un centro de subjetividad similar pero diferente, que impone límites<sup>387</sup>. Del mismo modo, el *yo ecológico* reconoce a los otros seres como centros de agencia o intencionalidad, que tienen su origen y lugar como los míos en la comunidad de la tierra, pero como diferentes centros de agencia que me imponen límites. Las razones para considerar moralmente a los otros no deben consistir en formas de presentación del *yo extendido* ni en la elaboración de técnicas que de alguna manera cancelen la diferencia, para intentar transferir la auto-estima del *yo egoísta racional* al otro. Si lo hacemos así, *otros* seguirán siendo reconocidos éticamente solo en la medida que son marcados como *yo*; los no marcados retornarán al grupo de los instrumentalizados.

La Ecología Profunda al analizar el problema de la separación y de la diferencia (que consideran la fusión o el holismo como solución), tiende a interpretar la individualidad racional acentuando la conexión y la fusión y negando la diferencia (en lugar del habitual dualismo e híperseparación). Lo que condice al individualismo es la híperseparación, que es la construcción dualística que excluye el otro, y no la separación propiamente dicha. Sobre la distinción entre separación e híperseparación, Iris Young señala:

*We can negotiate the path between the Desert of Difference and the Ocean of Continuity, rejecting both merged ideals and the individualist-egoist accounts of self characteristic of liberalism. The distinction between separation and hyperseparation allows for a concept of community, which negotiates a balance between difference and Community, where this is conceived as something more than the rules for the Congress of egoists. It allows for social but non-fused selves; it does not aspire to oppressive unity or to the elimination of otherness in the form of conflicts or of cultural difference, or attempt to absorb or reduce individuals into social wholes.*<sup>388</sup>

Para Plumwood, la opción ofrecida por la Ecología Profunda es limitada pues una consideración apropiada del ser ecológico *debe* reconocer tanto la individualidad de la naturaleza como su continuidad con el ser humano. En la individualidad ecológica la prosperidad de la naturaleza y de los seres es considerada de forma no instrumental y esencialmente relacionada con nuestra prosperidad. Nosotros incluimos el florecimiento de los seres como *otros* entre nuestros primarios o intrínsecos fines y deseos. Pero este proyecto no

<sup>387</sup> BENHABIB, SEYLA. *The generalised and the concret other*, op. cit. p. 94.

<sup>388</sup> YOUNG, I. M. "The Ideal of Community and the Politics of Difference", 1990, in Nicholson, L.J., (ed.) *Feminism/ Postmodernism*, Routledge, London, pp. 300-323.

requiere ningún tipo de identidad, fusión o pérdida de límites entre el yo y el otro, como algunas formas del tratamiento del concepto de individualidad ecológica implican. No tenemos, por ejemplo, que tener intereses idénticos con los de los otros, como algunos ecologistas profundos sugieren, ni tampoco asumir los intereses de los otros.<sup>389</sup>

#### 4.1.3. La indistinguibilidad

La indistinguibilidad es otro concepto largamente usado en la Ecología Profunda y se refiere a la ausencia de límites entre el ser y la naturaleza. El universo es considerado un todo sin fisuras, y su intuición central y, segundo Fox *we can make no firm ontological divide in the field of existence... there is no bifurcation in reality between the human and non-human realms... to the extent that we perceive boundaries, we fall short of deep ecological consciousness*.<sup>390</sup>

Esto supone un fuerte rechazo del dualismo humano/naturaleza y de la híperseparación, pero niega totalmente la separación, y reemplaza la imagen humana en el medioambiente por una visión holística o *gestáltica*; en las palabras de Warwick Fox “*dissolves not only the human-in-environment concept, but every compact-thing-in-milieu concept – except when they are talking at a superficial level of communication*”<sup>391</sup>.

O en las palabras de Naess, los adeptos de la ecología profunda insisten en una cosmología de *totalidad inquebrantable que niega la idea clásica del análisis del mundo en partes separadas e independientes*<sup>392</sup>. Aquellos están fuertemente atraídos por una variedad de tradiciones místicas y por la Filosofía Perenne, donde el yo se fusiona con el otro – *el otro no es ningún otro que tú mismo*<sup>393</sup>.

En esta concepción de indistinguibilidad, según Plumwood, no es solo la disolución de los límites que necesita de una mayor clarificación, sino también la base real de la híperseparación derivada del concepto del ser humano auténtico, que es valorado en el carácter, sociedad y cultura humana y tomado como un ser natural y exclusivo. Para esta teórica, la Ecología Profunda propone un “proceso unificador”, una metafísica que insiste en que *todo es realmente parte de todo y proviene de todo*, lo que es una equivocación pues el origen de la oposición en el dualismo humano/naturaleza permanece sin dirección y sin

<sup>389</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 159.

<sup>390</sup> FOX, W. “Deep Ecology: A New Philosophy For Our Time”, *Ecologist*, 1984, p. 1.

<sup>391</sup> Ibidem.

<sup>392</sup> NAESS, A. “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement”, op. cit., p. 96.

<sup>393</sup> Ibidem.



análisis. Esta sobre re-acción resulta de la confusión entre separación e híperseparación, y entre exclusión radical y no-identidad. Esta confusión es muy clara en Fox que no hace distinción entre el reino humano y el no humano, seguida de otra confusión que sugiere una metafísica indistinguible de la totalidad<sup>394</sup>. Esta forma de Ecología Profunda propone la desaparición de la distinción, y el análisis de los humanos como metafísicamente unificados con la totalidad cósmica. Ambas consideraciones son equivocadas porque son válidas para cualquier relación de los humanos con la naturaleza.

Los problemas apuntan hacia un conjunto general de falta de límites entre los reinos humanos y no humanos, encontrados por las formas de la Ecología Profunda que disuelven o expanden el yo. Para Val Plumwood es arrogancia no respetar límites y no reconocer diferencias, que pueden llegar a una imposición del yo. Ella considera que los adeptos de la ecología profunda se ven a sí mismos como “*empoderados para actuar en nombre de otros seres*” por las pretensiones de fusión<sup>395</sup>. Uno puede, en ciertas situaciones, sin arrogancia, reclamar actuar en solidaridad con, o en nombre de otro a través de la propia comprensión (siempre imperfecta) de la situación de los otros, pero no puede, sin arrogancia, asumir que la situación de uno es la misma que la de los demás.

De modo similar, respetar las necesidades de los demás implica comprender la diferencia también como conexión con nuestras necesidades. Necesitamos reconocer nuestra continuidad humana con el mundo natural, y su distinción e independencia de nosotros<sup>396</sup>.

#### 4.1.4. El ser expandido

De acuerdo con Val Plumwood, la Ecología Profunda tiende, a menudo, a confundirse entre los distintos conceptos de indistinguibilidad y las consideraciones del ser, especialmente entre el ser fusionado y el ser expandido. Esta confusión ocurre frecuentemente por la noción clave de la Ecología Profunda que es el resbaladizo significado de la identificación del *ser* con el *otro*, que se refleja en la confusión previa ya citada entre separación y híperseparación, pero también parece reflejar un deseo de retener la llamada mística de la indistinguibilidad, al mismo tiempo que intenta evitar sus dificultades. Donde la *identificación* es utilizada en el sentido de “identidad” con algo, o en el sentido de “simpatía” o “empatía”, conduce a un *ser expandido* que abarca todos aquellos con los que tenemos

<sup>394</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 178.

<sup>395</sup> MACY, JOANA. “Awakening to the Ecological Self”, in Judith Plant (ed) *Healing the Wounds*, New Society Publishers, 1989, p. 207.

<sup>396</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 179.

empatía. Según Arne Naess, *el ser es tan amplio como la totalidad de nuestras identificaciones... Nuestro Ser es lo que identificamos*<sup>397</sup>, y para Fox *este ser más amplio (o el Ser para la Ecología Profunda) es algo por lo que nos debemos esforzar en la medida en que hacerlo se encuentra a nuestro alcance*<sup>398</sup>.

Pero este ser expandido no es resultado de la crítica del egoísmo, más bien es un alargamiento y una extensión del egoísmo<sup>399</sup>, pues no cuestiona las estructuras del egoísmo posesivo y del autointerés; más bien trata de permitir un amplio conjunto de intereses tras la expansión del ser. Esto se refleja en la afirmación de que *en este punto de vista... la resistencia ecológica es simplemente otro nombre para la autodefensa*.

*When I say that the fate of the sea Turtle or the tiger or the gibbon is mine, I mean it. All that is in my universe is not merely mine; it is me. And I shall defend myself. I shall defend myself not only against overt aggression but also against gratuitous insult.*<sup>400</sup>

Para Plumwood, esta versión ecológica profunda del ser expandido malinterpreta la identificación que surge del fracaso de cuestionar plenamente el problema del egoísmo racional. Sigue subscribiendo los dos principios fundamentales del marco egoísta: que la naturaleza humana es egoísta y que la alternativa al egoísmo es el auto sacrificio. Una vez que las suposiciones del egoísmo racional se cuestionan no es necesario expandir el ser con el fin de ampliar la consideración a los demás. La estrategia del ser expandido podría, inicialmente, ser solo una manera dramática, pero inofensiva, de decir que los humanos simpatizan con la naturaleza. Pero la estrategia de transferir las estructuras del egoísmo es innecesaria y altamente problemática, pues la ampliación del interés se obtiene a costa de no reconocer las inequívocas diferencias e independencia del otro. Una vez más los otros son reconocidos moralmente sólo en la medida en que son incorporados por el ser, y sus diferencias son negadas. Uno de los efectos del cambio de enfoque hacia la crítica del dualismo y del racionalismo es hacer conexiones de la crítica medioambiental con otras críticas,

---

<sup>397</sup> NAESS, ARNE. "Identification as a source of deep ecological attitudes", in M. Tobias (ed.) *Deep Ecology*, Avant Books, 1985, p. 261.

<sup>398</sup> FOX, W. "Approaching Deep Ecology: a Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology", *Environmental Studies*, Occasional Paper 20, 1986, pp. 13-19.

<sup>399</sup> CHENEY, JIM. "The neo-stoicism of radical environmentalism". *Environmental Ethics* vol. 11, 1988, pp. 293-325.

<sup>400</sup> FOX, W. "Approaching Deep Ecology: a Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology", op. cit., p. 60.

especialmente el feminismo -central en vez de periférico o accidental como tiende a ser considerados por los ecologistas profundos<sup>401</sup>.

Si la “identificación” significa simplemente “empatía” o asumir los intereses de los otros como propios, entonces el ser que se identifica con el otro será una versión del ser relacional, aunque una versión interpretada como una forma innecesariamente holística de interés-identidad por todos los intereses del otro. Pero el problema de la Ecología Profunda en tratar el yo relacional como una interpretación más de reserva del ser, consistente en hacer enteramente innecesaria toda la problemática e incómoda la consideración de la individualidad ecológica, junto con la reclamación de que el Ser es la totalidad de sus identificaciones. Y esto también es inconsistente, porque el marco del ser relacional debe readmitir al otro en la estrategia de auto-realización de la Ecología Profunda, especialmente respeto a la disolución de la ética, que depende de la absorción en el Ser.

#### 4.1.5. El ser transcendido o transpersonal

En la medida en que el ser expandido requiere que nos desprendamos de las preocupaciones particulares del “estrecho ser biográfico”<sup>402</sup>, la expansión del ser en el Ser también tiende a dar lugar a una tercera posición que se convierte en trascendencia o superación del ser, en la conquista del “ego personal”. De esta forma, Fox incita a una identificación *imparcial* con *todos* los particulares el cosmos, descartando nuestras identificaciones con nuestras preocupaciones particulares, emociones personales y apegos<sup>403</sup>. Fox presenta aquí la versión de la Ecología Profunda de la universalización, con el énfasis en lo personal y particular como corrupto y auto interesado (la causa de la posesividad, la guerra y la destrucción ecológica)<sup>404</sup>, y de los atributos particulares como inferiores al gran conjunto. Este tratamiento de la particularidad, la devaluación de las relaciones personales y la identidad ligada a determinadas partes del mundo natural como opuesto a un todo abstractamente concebido, *el cosmos*, hereda la preocupación racionalista por lo universal y su consideración de la vida ética en oposición a lo particular.

<sup>401</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 180.

<sup>402</sup> FOX, W. “The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels”. *Environmental Ethics* 11, 1989, pp. 5-25; FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, op. cit.

<sup>403</sup> FOX, W. “The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels”, op. cit.; FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism* op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 181.

<sup>404</sup> FOX, W. *The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels*, op. cit., p. 12.

Esta preferencia por la identificación con el *todo* mayor, refleja el familiar impulso masculino de trascender el mundo concreto de la particularidad en preferencia por algo más duradero y abstracto<sup>405</sup>. Como esto lleva una carga extra de devaluación del área de lo particular, que ha sido asociado con la mujer, la “ecología transpersonal”<sup>406</sup> representa un aumento significativo de la masculinización teórica más allá de la expectativa de las formas anteriores de Ecología Profunda.

Al menospreciar los apegos particulares y las emociones basadas en el parentesco, la Ecología Profunda proporciona otra variante de la superioridad de la razón y no logra ver, una vez más, el papel de la razón. Una consideración más completa que esta, apoyada por Plumwood conjuntamente con otras teóricas feministas, sería la que permitiera tanto la continuidad como la diferencia y que mantuviera los vínculos con la naturaleza que expresaran una gran variedad de relaciones y cuidado, familiaridad y amistad, en lugar del aumento de la abstracción y del desprendimiento de las relaciones.

#### 4.1.6. El ser ecológico y la virtud

La autorrealización de la Ecología Profunda permite supuestamente prescindir de la apelación ética y moral en materia ecológica y remplazarlas por el auto-interés. En esta consideración, ética y moralidad se equiparan con el deber, la censura, el auto sacrificio, como en la ética kantiana<sup>407</sup>. Las consideraciones de la virtud, se basan en un conjunto de compromisos inherentes a un tipo particular de identidad, y de ahí fluye naturalmente el cuidado, es decir, expresa lo que el individuo *quiere* hacer. La Ecología Profunda a menudo considera una versión del ser ecológico basado en la virtud, por lo que Naess escribe: *no*

---

<sup>405</sup> KHEEL, MARTI. “Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference”, in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990. San Francisco; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 181.

<sup>406</sup> Muchos otros autores han desarrollado ecosofías bastante semejantes a la de Naess, basadas en la idea de expandir la conciencia y el amor hacia un Uno Mismo ecológico más amplio. Sin embargo, otras personas que apoyan al movimiento de ecología profunda tienen ecosofías que no parten del imperativo de auto-realización. Tanto Warwick Fox como Alan Drengson han observado que la ampliación del Uno Mismo y la idea del Uno Mismo ecológico coinciden de muchas maneras con los trabajos sobre psicología transpersonal. Fox denomina ecologías transpersonales a este tipo de ecosofías de la auto-realización. *La Teología de la Creación* planteada por Matthew Fox (que tiene una larga historia como tradición minoritaria en el Cristianismo) es una ecología transpersonal bajo la forma de filosofía y práctica cristianas, que encuentra que se revela el principio de Cristo y del poder del amor en la creación continua del mundo. “Es esto lo que tendríamos que reverenciar. Esto conduce a un sentido expansivo del Uno Mismo”. <http://ecologiasomosnaturaleza.blogspot.com/>, el 24/10/2011.

<sup>407</sup> NAESS, A. “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”. En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995 pp. 224-239; MACY, JOANA. “Awakening to the Ecological Self”, in JUDITH PLANT (ed) *Healing the Wounds*, New Society Publishers, 1989. Philadelphia, p. 210.

*necesitamos decir que hoy la relación del hombre con el mundo no humano es inmoral. Es suficiente decir que falta generosidad, fortaleza y amor.*<sup>408</sup>

Hay muchas buenas razones para evitar la construcción de una de moralidad ecológica basada en la concepción racionalista usual y para movernos en dirección a una ética de la virtud. Conceptos como cuidado, respeto, gratitud, sensibilidad, reverencia y amistad son sentimientos morales, pero implican tanto elementos cognitivos como elementos éticos y emocionales de manera que no parecen separables. Son conceptos más locales, que permiten particularidad y no requieren ni asimilación ni, tampoco, reciprocidad. Son también conceptos que –como muchas filósofas feministas han abogado<sup>409</sup>– deberían tener un lugar más significativo en el uso de conceptos abstractos de las principales corrientes éticas occidentales, como la justicia y los derechos.

Plumwood considera que la *ética medioambiental* necesita de una comprensión ética distinta y más rica, que dé importancia a las cuestiones relacionadas con la identidad humana, permitiendo conceptos propios de emoción y particularidad, abandonando el enfoque exclusivo en lo universal y abstracto, asociado con el egoísmo, las consideraciones dualistas y de oposición de los contrastes razón/emoción y universal/particular, impresos en la ética por la consideración racionalista.

La Ecología Profunda tiene algunas excusas para la identificación ética con esas formas racionalistas, basada en conceptos de restricciones del ego racional por las normas morales. El racionalismo, el prestigio de la razón, el carácter egoísta y la identidad instrumental exigidos por la esfera pública han influenciado no solo los conceptos de moralidad y de lo que es *fundamental* para ella (para la moralidad)<sup>410</sup>, también de lo que cuenta como concepto moral. Conceptos basados en la virtud, tales como amistad, amor, respeto, cuidado, preocupación, gratitud, comunidad y compasión están en conflicto con el instrumentalismo racional de la esfera pública, en la cual no tienen espacio. La maternidad y la amistad tal vez representen el ejemplo más claro de la individualidad relacional, y una

---

<sup>408</sup> NAESS, ARNE. “Man apart” and deep ecology: a reply to Reed”, op. cit. p. 323.

<sup>409</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit. GILLIGAN, C. *Moral Orientation and Moral Development*, op. cit.; GILLIGAN, C. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, op. cit.; BENHABIB, SEYLA, *The generalised and the concrete other*, op. cit.

<sup>410</sup> *Ibidem* p. 184.

identidad basada en prácticas de cuidado que tratan al otro no instrumentalmente, como sugieren Gilligan y Poole<sup>411</sup>.

El ser ecológico puede ser interpretado como una forma de individualidad mutua en que el ser hace conexiones esenciales con los otros, y por lo tanto como un producto de un cierto tipo de identidad relacional. En la expresión de la identidad, el individuo cumple sus propios fines, así como los de los demás (un significado de “autorrealización”)<sup>412</sup>. El ser relacional y el valor intrínseco son, por lo tanto, complementos teóricos esenciales de una consideración moral de la identidad ecológica. Cualquier concepción nueva de la identidad humana debería tener en cuenta los diversos compromisos humanos y las relaciones de cuidado, la ilimitada variedad de seres de la naturaleza, y proporcionar visiones alternativas y marcos éticos que puedan ser altamente regionalizados y particularizados.

Muchas de las virtudes más específicas que podrían ser extraídas de una nueva identidad humana en relación con la naturaleza ya han emergido del debate. Algunas de ellas son las virtudes generales de la amistad, como la apertura al otro<sup>413</sup>, la generosidad<sup>414</sup>, dejar espacio para el otro, la habilidad de ponerse en el lugar del otro y el responder a las necesidades ajenas<sup>415</sup>. La capacidad de cuidado, la simpatía, la comprensión y la sensibilidad a la situación y la suerte de los otros y con la naturaleza, y otras virtudes que expresan el reconocimiento de la dependencia, la responsabilidad, la interconexión y la continuidad, así como las de la diferencia (incluyendo la diferencia humana) y el respeto por la independencia de los otros, son un exponentes de nuestro ser moral.

La superación de la influencia del dualismo en la ética supone la disolución de la falsa oposición racionalista entre relaciones de cuidado particulares y preocupaciones más generales. Aquí puede haber oposición entre formas de cuidado particular y general, como cuando el cuidado por familiares es acompañado por *exclusión*<sup>416</sup> de los demás por actitudes chauvinistas<sup>417</sup>. Esto ocurre en casos de oposición que desconsideran los ejemplos en que el cuidar de los demás particulares es esencial para una moralidad más adecuada. Relaciones especiales deben ser la base de la mayoría de nuestras preocupaciones y vida moral.

---

<sup>411</sup> GILLIGAN, C. *Moral Orientation and Moral Development*, op. cit. p. 24; POOLE, ROSS. *Morality and Modernity*, Routledge, 1991, London, p. 59.

<sup>412</sup> *Ibidem* p. 184.

<sup>413</sup> MACY, JOANA. *Awakening to the Ecological Self*, op. cit., p. 211.

<sup>414</sup> NAESS, ARNE. “Environmental Ethics and Spinoza’s ethics”, op. cit.

<sup>415</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p.185.

<sup>416</sup> *Ibidem*, p. 186.

<sup>417</sup> BLUM, L. A. *Friendship, Altruism and Morality*, op. cit. pp. 79-80.

Relaciones como cuidado o empatía por los aspectos particulares de la naturaleza como experiencia, en lugar de como abstracción, son esenciales para proporcionar un cuidado profundo. En condiciones adecuadas, experiencia, cuidado y responsabilidad con particulares, animales, árboles, ríos, lugares y ecosistemas que son familiares, amados y apropiadamente conectados con el ser, aumentan de forma más generalizada el cuidado con el medioambiente global.

*This helps to explain why global moral concern should not be and does not have to be abandoned in such a framework. Certainly, we cannot treat the entire universe as if it were our nearest or dearest, although saints sometimes try, and certainly, moral concern cannot exclude strangers and distant others. Moral concern cannot just be particularistic, but at the same time it cannot be based satisfactorily on a universalism, which, denies and devalues particularised moral commitments and the relevance of personal experience. Nor can they just be tacked on, as some accounts suggest (the adding women's experience solution) For we have to address not only the omission of the voice of love and care but also the opposition between the universalising voice and caring voice, as well as the latter's subordination. And this in turn is part, not just of ethics, but of re-evaluating and realigning the relation of the public and private sphere on which these different voices have been based.*<sup>418</sup>

Formas más amplias de cuidado pueden expresarse en conciencia política y acción social con mayor fuerza y validez que en las relaciones personales. Se puede considerar de una forma más amplia la cuestión de la comprensión o la visibilidad de las relaciones entre los acuerdos particulares, las situaciones locales y los otros distantes. Se puede tratar de entender las relaciones entre las propias calamidades y las de los otros, la degradación del propio ecosistema local y la del ecosistema global, el empobrecimiento de las formas de vida sociales y naturales de la propia vida y la de todos los que conocemos.

De acuerdo con Plumwood la implicación de estas formas de generalización empática, en contraste con la universalización kantiana, supone que cuanto más fuertemente te sientes cerca de tus propios compromisos y afectos, más base tienes para expandirlos a los otros. Esto no significa suponer que todos hacen tales conexiones, sino cambiar el foco moral

---

<sup>418</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 187.

de las supuestas relaciones de oposición entre cuidado particular y general, en las condiciones de vida sociales y políticas que producen tal oposición y que dificultan las relaciones empáticas. Estas condiciones son las que construyen al *otro* como extraño, y le incluyen en una red de dualismo jerárquica<sup>419</sup>.

Una ética de respeto hablaría a través de un número de voces políticamente distintas, particularizadas como las que tratan del interés por la familia y por los otros inmediatos, como por voces más generales preocupadas por la naturaleza y por grandes grupos sociales. Estas voces no tienen que estar necesariamente en armonía, pues esto confundiría lo que quieren ofrecer. También las voces de cuidado son voces no instrumentales que pueden contener muchas otras con diferentes mensajes políticos. No puede haber una sola respuesta a la pregunta de si la ética del cuidado es socialmente progresiva o regresiva<sup>420</sup>.

---

<sup>419</sup> Ibidem.

<sup>420</sup> RUDDICK, SARA. "Mothers and men's wars", in Adrienne Harris and Ynestra King (eds) *Rocking the Ship of State: Towards a Feminist Peace Politics*, Westview 1989 p. 87; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 188.



## **CAPITULO V**

### **OTRAS ALTERNATIVAS**

### 5.1. La ética dialógica entre especies

Plumwood sugiere algunos programas específicos para la elaboración de una ética que favorezca el diálogo entre las especies, entre ellos: desnaturalizar y disponer a la reflexión crítica las opciones de sistemas y supuestos metodológicos que consideran a los compañeros de la tierra como “el otro”; hacer frente a la hiperseparación ética, a la gran influencia del legado jerárquico de exclusión y racionalización del pensamiento sobre la ética, la mente y la comunicación ya que éstos son conceptos que sustentan la superioridad humana en la Gran Cadena de Seres y el mito de la inconsciencia de los no humanos. Además evitar la innecesaria clasificación de las especies, para impedir comportamientos y posturas reductivas y establecer estructuras para una ética igualitaria entre especies; hacer frente a los obstáculos para la justicia entre especies, y adoptar metodologías y posturas de abertura; abrir la ética, tornando la distinción self/otro menos central en nuestro sistema de valores, y descentrando las palabras humano y no-humano de los conceptos y vocabularios éticos; desarrollar concepciones del ser humano y de la virtud humana que prioricen el cuidado del planeta<sup>421</sup>.

Plumwood también hace una dura crítica a la academia, afirmando que los filósofos, en su mayoría, han estado “fuera de las puertas de la ciudad”, discutiendo entre ellos sobre la aplicabilidad de conceptos éticos altamente abstractos para los no humanos, como el valor intrínseco y la consideración moral, por ejemplo, sin jamás tener el valor de atravesar los portones, entrar en la ciudad e investigar o establecer relaciones éticas específicas. Pero estos conceptos que han preocupado tanto a los filósofos, no son más que puertas de entrada a la ética ambiental; conceptos abstractos preliminares que hablan de nuestras posturas y de la falta de preparación para tener relaciones éticas con el resto de la tierra, en lugar de arrojar luz en la ética para nuevos tipos de relaciones específicas. Tales debates están vacíos en la medida en que descartan la verdadera tarea moral de desarrollar una adecuada respuesta ética para un mundo no humano y no acrecientan ninguna salida específica, rica o útil. En las palabras de Plumwood *un programa conceptual para contrarrestar la hiperseparación ética debería incluir la expansión y el descentramiento para eliminar el injustificado e innecesario racionalismo e intelectualismo del vocabulario filosófico*. Para esto deberíamos readmitir la rica intencionalidad del mundo natural en el discurso ordinario.

---

<sup>421</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture, The Ecological Crisis of the Reason*, op. cit., pp. 160-1, 168-170, 175.

Lo que se requiere es apertura a los otros, como seres comunicativos y participativos en el equilibrio sistémico de la vida, una apertura que se descarta en la lealtad a las teorías reductivas. Ver tales diferencias como simples “opciones teóricas” es exagerar el intelectualismo y subestimar los aspectos pre-formativos relacionados, que de alguna forma son mejor identificados en la terminología de la postura o posición. Pero, pregunta Val Plumwood *¿Debe ser una postura de apertura, de bienvenida, de invitación hacia los otros de la tierra, o debe ser una posición prejuzgada de superioridad, sordera o clausura?*<sup>422</sup>. Mi respuesta a esta pregunta es que debe de ser más que esto, más que una postura de apertura, bienvenida o invitación, debe perseguir la ubicación de los seres humanos como seres útiles y participativos para la manutención de la Vida Planetaria, en un verdadero *reiligare* con nuestra real esencia como seres planetarios y relacionales.

Un mejor enfoque sería una alternativa de reconocimiento intencional potencialmente des-centrada, pero aún muy poco desarrollada, que puede permitir que el concepto de mente asuma formas radicalmente diferentes. Su mayor amplitud ofrece una forma de contrarrestar los conceptos hegemónicos y súper-centralizados de la mente y evitar clasificaciones singulares, innecesarias y súper-determinadas de la amplia categoría de seres<sup>423</sup>.

Una reconstrucción post-cartesiana que nos permita enfatizar otros tipos de mente y de consciencia y que enfatizara la intencionalidad podría, por ejemplo, permitir nuestro reconocimiento de las cualidades mentales mucho más ampliamente en el mundo y proporcionar un mejor reconocimiento de las diferencias. Para lograr los beneficios de tal reconstrucción necesitamos el coraje para desafiar los patrones intelectuales vigentes, y para aceptar una forma más rica e inclusiva de referirnos a lo que consideramos irracional, además de explorar alternativas al paradigma humano-céntrico de la mente considerada como un atributo exclusivamente humano y que percibe a los demás en la tierra en términos exclusivamente reductivos<sup>424</sup>. Extender la *intencionalidad* a los no humanos es crucial para proporcionales las concepción éticas.

---

<sup>422</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>423</sup> HARDING, S. “Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?”, in Alcoff, L. Potter, E. (eds.) *Feminism Epistemologies*, 1993, Routledge, London; HARDING, S. *The Radical Economy of Science: Toward a Democratic Future*, 1993, Indiana University Press, Bloomington; BIRKE, L. and HUBBARB, R. *Reinventing Biology*, 1995, Indiana University Press, Indianapolis, IN; en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 175.

<sup>424</sup> WALLS, L.D. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth Century Natural Science*, 1995, p. 86, University of Wisconsin Press, Medison, en PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 177.

Val Plumwood considera que ejemplos de sensibilidades basadas en fenómenos, efectos sonoros y sistemas de comunicación química pueden aparecer como capacidades intencionales heterogéneas que no pueden ser tratadas como extensiones del paradigmático<sup>425</sup> caso humano, en sus estrechos conceptos de consciencia. En este contexto, la diferencia puede representarse de formas más descentralizadas. La diferencia o la inconmensurabilidad en el nuevo contexto no tienen que representarse acumulativamente en términos de graduación a lo largo de un solo eje. En otras palabras, podemos tener en cuenta la mente para asumir formas radicalmente diferentes, y así aceptar la inconmensurabilidad entre las habilidades de ciertas especies y grupos, que son cada vez más sancionados por la teoría evolucionaria y por el estudio científico, proporcionando una viable y racional opción entre especies para las formas humano-centradas de pensar sobre la mente<sup>426</sup>.

El reconocimiento intencional es de gran relevancia para las complejas tareas éticas que se pretenden desarrollar, ya que pone en evidencia las “cualificaciones” para el estatus moral, pues proporciona una alternativa contra-hegemónica a la postura hegemónica del reduccionismo y de la clausura, y porque la preparación para adoptar una postura de reconocimiento intencional revela mucho sobre nuestra propia habilidad para desarrollar relaciones éticas<sup>427</sup>.

Plumwood considera que hay razones muy fuertes para pensar que algunos no-humanos tienen habilidades de segunda orden o cognitivas, evidenciadas por el ejemplo de las amplias conductas “engañosas” o “imitativas”. Estos comportamientos requieren un nivel sofisticado de intencionalidad; hay muchos ejemplos de este tipo, y Plumwood es bastante dura al proponer que tenemos *que preguntar a los teóricos que se esfuerzan para negar esto si tienen alguna experiencia con animales fuera de sus laboratorios*<sup>428</sup>. Algunos no-humanos pueden carecer de ciertos tipos de deseos superiores o de características de segunda orden, pero, también los humanos podemos carecer de algunas de las características e intenciones de los animales. Las conclusiones sobre este tema deben tener en cuenta varios hechos: la posibilidad de proporcionar explicaciones alternativas para algunas de estas aparentes

<sup>425</sup> Cuyo significado en el diccionario de la Real Academia Española, es *1. Perteneciente o relativo al paradigma; 2. Se dice de las relaciones que existen entre dos o más elementos de un paradigma.* <http://lema.rae.es/drae/?val=paradigmatico>, en 30/12/2012.

<sup>426</sup> DENNETT, D.C. *Kinds of Mind*, 1996, op. cit.; GRIFFIN, S. *Women and Nature*, 1978, Harper & Row, New York; ROGERS, L.J. *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 179-180.

<sup>427</sup> ANDREWS, J. *Weak Panpsychism and Environmental Ethics*, 1998, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 180-181.

<sup>428</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 181.

ausencias, en términos de organización social por ejemplo; el alto nivel de incompetencia humana para entender la comunicación animal, y nuestra evidente tendencia a tratar los animales y a otros no-humanos de manera hegemónica, como si fueran más simples de que realmente lo son<sup>429</sup>.

Considero, juntamente con Plumwood, que el hecho de que seamos capaces de debatir que algunos tipos de dilemas y dimensiones éticos no están presentes en algún ser puede, como máximo, llevarnos a conclusiones sobre la complejidad ética. El factor de inconmensurabilidad sugiere la necesidad de una gran cautela al trazar mapas generalizados de la complejidad intencional y ética sobre la distinción humana/no humana, y todavía más para hablar de grados de valor<sup>430</sup>.

Daniel Dennett ha elaborado una estrategia de atribución de *intencionalidad* a los seres no humanos conocida por “*as if*”<sup>431</sup>, que yo traduciría por *como si* en la que se pretende tratar el mundo no humano como si tuviera propiedades que no tiene *realmente*. Para Plumwood esta estrategia justifica muchas defensas filosóficas contemporáneas de la racionalidad reductiva (que como hemos visto, reduce a los no humanos como poco o nada importantes en función de su falta de racionalidad) y ha dado un paso importante hacia el reconocimiento de la extensión de la mente a la esfera no humana, pero esta tesis *as if* insiste en mantenerse apoyada en la antigua racionalidad reductiva y en el distanciamiento, actuando meramente como otra “estrategia”. Ella es alimentada por una metodología esencialmente positivista que considera como importantes los hechos e ignora los marcos éticos y filosóficos que legitiman nuestra percepción de la influencia del *otro*, lo que seremos capaces de vivenciar con el *otro* y qué tipo de relaciones seremos capaces de construir.

*The fear of abandoning the terrain of reductionism and human supremacism that is lodged so deep in the traditions and identity of science lies behind Dennett’s strange vacillation on the meaning of the intentional stance, and his insistence that any movement beyond the everyday Cartesian conviction that only humans have*

---

<sup>429</sup> DENNETT, D.C. *Kinds of Mind*, 1996, op. cit.; GRIFFIN, S. *Women and Nature*, op. cit.; ROGERS, L.J. *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997, op. cit.

<sup>430</sup> PLUMWOOD, VAL, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 180.

<sup>431</sup> DENNETT, D.C. *Kinds of Mind*, 1996, op. cit.; SEAGER, J. *Earth Follies: Feminism, Politics and the Environment*, 1993. Routledge, New York; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 183.

*minds has to be rigorously 'proved'. But you don't 'prove' a stance, you choose to adopt it!*<sup>432</sup>.

El prejuicio del racionalismo y del universalismo dominante, repetimos, es uno de los obstáculos para establecer relaciones éticas con los animales<sup>433</sup>, como en el estereotipado contacto con los animales que conviven con los humanos de forma dependiente, individualizadas y que están desvinculados de cualquier comunidad salvaje. Otra dificultad es que, al vivir –como seres occidentales y/o urbanos– cada vez más distantes de cualquier comunidad animal que viva libremente, nuestra capacidad de imaginar relaciones igualitarias entre las especies es limitada.

*Philosophical tradition, unfortunately, seems to enjoin scepticism of any experience that cannot be immediately conveyed to a rationalist who has never left his armchair.*<sup>434</sup>

La filosofía de la mente, planteada por Plumwood, sugiere que debemos tener el valor para dar nuevos y decisivos pasos más allá de la insistente posición Cartesiana “como si”, y abandonar la pretensión de que la supuesta falta objetividad y racionalidad en el mundo no humano impide reconocer su intencionalidad. La cuestión sobre si hay o no “alguien allí”, *alguien que rehusamos reconocer en un cerdo adulto o en un gorila, pero que no rehusamos en reconocer en un bebé de 5 días*<sup>435</sup>. No se trata de “probar” mediante un conjunto de observaciones objetivas y mediante la presencia de una estructura singular racional, sino de

<sup>432</sup> Sic. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 184.

<sup>433</sup> “Los prejuicios del dominante racionalismo y universalismo son razones para mucha de la insuficiencia de la filosofía contemporánea de tratar de la vida de los no humanos y de las mujeres. No hay buenas razones para pensar que los tipos de relaciones éticas particulares discutidas por las feministas son menos relevantes para la ética entre especies que la ética intrahumana y que estas relaciones entre especies son menos multidimensionales, complejas, ricas y variadas que nuestras relaciones con los humanos, o no más reducibles a un único parámetro como cierto. La ética entre especies puede, por ejemplo, envolver tanto relaciones más generalizadas con consideraciones sobre equidad y justicia como profundas relaciones personales que envuelvan cuidado, conflictos y conexiones entre estas dimensiones. De la misma manera, pueden exhibir casi lo mismo grado de conflictos, dilemas y perplejidad. El pesado y exclusivo énfasis filosófico académico que ha dado cuestiones de valor abstracto y formal es un enfoque empobrecido para cuestiones y contextos que llaman por un específico enfoque ético más amplio y rico, tales como virtud ética, cuidado ético, solidaridad y amistad ética, redes ecológicas y alimentación ética de reciprocidad, y ética comunicativa”. GARE, A. “MacIntyre, Narratives and Environmental Ethics”, 1998, *Environmental Ethics*, 20 (2), pp. 3-18; MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good*, 1970. Routledge and Kegan Paul, London; BENHABIB, SEYLA, *Situating the Self*, 1992, Routledge, New York; WARREN, KAREN. “The power and the promise of ecological feminism”, *Environmental Ethics* 12 (2), 1990; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 187.

<sup>434</sup> HELD, V. *Justice and Care: Essential readings in Feminist Ethics*, 1995, Westview Press, Boulder, CO; GILLIGAN, C. “Moral Orientation and Moral Development”, En Feder Kitlay, E. and Meyos, D. 9eds, 1987, *Women and Moral Theory Rowman and Littlefield*, Totowa NJ, pp. 19-36; WALKER, M.U. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 1995. Routledge, New York; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 187.

<sup>435</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 185.

adoptar un sistema para la integración ética. En el caso de los animales, por ejemplo, tenemos que reconocer cómo cuanto nuestras “observaciones” sufren la influencia de elecciones y posturas sobre a quién o qué permitimos entrar en el mundo de la razón, y a quién o qué se lo negamos, generalmente por razones que tienen poco que ver con la habilidad o capacidad mental de los animales, y mucho que ver con nuestras propias preferencias por una racionalidad instrumental y reductiva todo ello con el fin de liberarlos de las limitaciones éticas en nuestro tratamiento<sup>436</sup>.

Val Plumwood sugiere que nada debe ser considerado como universal, en el sentido de ofrecer una ética estandarizada para todos los contextos. Por ejemplo, cuidado y protección ética son apropiados en algunos contextos y no en otros; de la misma forma, desarrollar una sensibilidad ética nos ayudaría a elegir la ética apropiada para el contexto. Tales decisiones, serían no solo benéficas sino cruciales para saber algo del entorno y de las circunstancias de los otros. La narrativa ética puede ayudarnos a configurar la naturaleza como un reino de *otros* que son *centros* de valores y necesidades independientes que exigen de nosotros relaciones y respuestas éticas. La narrativa es importante para constituir la identidad moral de actores y acciones; la descripción intencional es, a su vez, crucial para legitimar una descripción narrativa rica de la esfera no humana.

*Una vez que tengamos el valor de atravesar el portón hacia la comunidad ética entre especies, vamos a necesitar una gama de marcos éticos adecuados para el contexto que encontraremos y para las relaciones que podrán establecerse. Lo primero que probablemente vamos a precisar en nuestro paquete filosófico es una ética comunicativa, porque vamos a tener que pedir permiso para entrar en la comunidad “entre especies”, y una vez dentro, vamos a necesitar una ética que busca negociación y participación en relaciones dialógicas. La política entre las especies y una concepción ética más libre puede posibilitar la creación de alianzas que resten importancia a los generalizados y estereotipados marcos y diferenciales de las especies y abran la puerta a un nuevo tipo de experiencia comunicativa<sup>437</sup>.*

<sup>436</sup> DENNETT, D.C. *Kinds of Mind*, op. cit., pp. 6-7; CHENEY, JIM, and WESTON, A. “Environmental Ethics and Environmental Etiquette. Towards a Ethics-Based Epistemology”, in *Environmental Philosophy, Environmental Ethics* vol. 21, p. 115-134, en PLUMWOOD, VAL, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 185.

<sup>437</sup> GARE, A. *MacIntyre, Narratives and Environmental Ethics*, 1998, op. cit.; BENHABIB, SEYLA, *Situating the Self*, 1992, op. cit; WARREN, KAREN. *The power and the promise of ecological feminism*, 1990, en PLUMWOOD, VAL, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 188.

Otro elemento esencial, pero controvertido, apuntado por Plumwood, en dirección a la creación de relaciones más éticas con el mundo más allá de lo humano, es el desarrollo de una comunicación *inter-especies* que no esté limitada al estrecho sentido del discurso verbal o simbólico racional<sup>438</sup>. Las metodologías basadas en estos supuestos, no abren espacio para la real comunicación y, si ocurriera, sería exclusivamente en los términos humanos.

Plumwood se apoya en Dryzek<sup>439</sup> para trazar las líneas de la difusión de categorías solidarias de comunicación y comunicabilidad más amplias y más allá de lo humano, que engloben no solo a los habitantes de la tierra y del espacio, sino también, los lugares, las experiencias, los procesos, los encuentros, los proyectos, las virtudes, las situaciones, las metodologías y las formas de vivir. En una relación dialógica, el otro es considerado como un otro potencialmente comunicativo. Esto formará parte del proceso de transición del modelo reductivo de relaciones sujeto-objeto característicos del mecanicismo, hacia el modelo sujeto-sujeto de un paradigma comunicativo alternativo.

Las consideraciones racionalistas desvalorizan las expresiones corporales y destacan los aspectos considerados mentales y lingüísticos, y los principales críticos de las formas de comunicación tratan la comunicación en términos intelectualizados como un tema de alto nivel de intercambio verbal con componentes corpóreos y mentales. Estas características son altamente problemáticas para muchas formas de comunicación entre los humanos y, más aún con los humanos pre-lingüísticos como los bebés, niñas y niños pequeños. Estos modelos racionalistas excluyen del ideal racional plenamente comunicativo a las formas no humanas y a algunos humanos, de acuerdo con su estatus<sup>440</sup>.

Libre de los supuestos racionalistas, la comunicabilidad puede ser ampliamente entendida, permitiendo la gran variedad de formas de expresión asociadas con la gran diversidad de conciencias en el mundo. Las células nerviosas se comunican a través de neurotransmisores y reacciones químicas, como hacen los insectos y probablemente las plantas. La comunicación corporal implicada con alguna acción dramática es el primer método de comunicación de muchas especies: *nosotros no hablamos realmente a un niño o niña*

---

<sup>438</sup> En este sentido, refiriéndose a Descartes que consideraba que la diferencia esencial entre el humano y el animal era el lenguaje y la consciencia. PLUMWOOD, VAL, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 189.

<sup>439</sup> DRYZEK, J. *Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere*, 1990, op. cit.; DRYZEK, J. "Political and Ecological Communication", en Mathews F. (ed.) *Ecology and Democracy*, Frank Class, 1996.

<sup>440</sup> YOUNG, I. *Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy*, 1995, op. cit.; BIRKE, L. *Science and Animals, or Why Cyril Won't Win The Nobel Prize*, 1997, op. cit.; STAMP DAWKINS, M. *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, op. cit., pp. 15-16.



*pequeños para que no corran en la carretera; nosotros supervisamos de cerca, listos para cogerlos en caso de problemas, y les enseñamos a través de nuestro cuidado y acciones corpóreas el peligro que se debe evitar, ejemplifica Plumwood<sup>441</sup>. Esto ayuda al otro a saber cómo serán nuestras acciones, cual es el modo de comportarse en un encuentro entre especies. Interpretar las acciones corporales es parte de nuestras vidas y es el lenguaje común de los seres encarnados<sup>442</sup>.*

Las relaciones comunicativas permiten curar la crisis en las relaciones humano/naturaleza: abren nuevas posibilidades morales de organización de la vida, de manera que podemos negociar conflictos de interés, crear acuerdos, generar confianza y mutualidad, y permiten que evitemos el instrumentalismo y la imposición de la voluntad de una parte sobre la otra por la fuerza<sup>443</sup>. Sin embargo, Plumwood advierte que no debemos mitificar este modelo, pues la relaciones comunicativas no siguen necesariamente estas posibilidades, no eliminan automáticamente la dinámica del poder, incluso en términos de igualdad al acceso de jerarquía en formas de comunicación, o de la estructuración de la comunicación en formas hegemónicas.

*An emphasis on communication and its use as a criterion of moral worth or value could remain problematic for non-humans to the extent that it failed to recognise diversity, was biased towards communicative capacities that are characteristic of humanity, and recognised as communicative only those species most similar to ourselves. To overcome this risk of implicit anthropocentrism, we should understand communication broadly and with due respect for difference, treating communicative behaviours as highly diverse and as part of plural set of grounds for relationship, rather than its unique and exclusive basis. We must cultivate sensitivity to communicative capacities within species as well as to their capacities for communication with humans<sup>444</sup>.*

---

<sup>441</sup> Sic. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 189.

<sup>442</sup> En otro ejemplo VP comenta que cuando se deparó con una culebra altamente venenosa tomando sol en su patio, mañana tras mañana, tuvo la oportunidad de reclamar su espacio de forma efectiva lanzando la chanclita al suelo, bastante cerca de la culebra dormida, de forma que ella se marchó rápidamente y jamás volvió. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 190.

<sup>443</sup> MATHEWS, FREYA. *Living With Animals*, 1997, op. cit.; WESTON, A. *Self-Validating Reduction: Toward a Theory of Environmental Devaluation*, 1996.

<sup>444</sup> Sic. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 193.

Las virtudes comunicativas, son consideradas por Anthony Weston<sup>445</sup> como *las características que sostienen y profundizan las relaciones*, mientras que Carol Gilligan<sup>446</sup> considera la moralidad que surge *de un reconocimiento de la relación, de una percepción de una necesidad de respuesta*, vinculando las relaciones con la moralidad y reconociendo el papel clave que la comunicación tiene en las consideraciones sobre la moralidad. Es decir: la forma cómo nos comunicamos –cómo dialogamos- tiene un papel determinante en la forma cómo percibimos nuestras relaciones morales. En nuestro contexto de fuertes tradiciones céntricas, acciones contra-hegemónicas pueden enfatizarse como correctivas. Son posturas éticas que resisten a la distorsión de las construcciones céntricas, ayudando a contraponerse a las influencias de ideologías opresivas de dominación y de auto-imposición que han formado nuestras concepciones tanto del otro, como de nosotros mismos. Estas virtudes contra-hegemónicas incluyen posturas filosóficas y metodologías que amplifican nuestra sensibilidad ética para con otros miembros de nuestra comunidad ecológica y el reconocimiento de su agencia; y son antagónicas a las posturas de reducción, superioridad y ascetismo que minimizan los tipos de seres a cuya agencia, virtud y potencial comunicativo estamos abiertos. Reconocen la continuidad con los no humanos, contrarrestan las construcciones dualísticas de la diferencia humano/naturaleza como radical discontinuidad; Reconstruyen la identidad humana con formas que reconozcan nuestra animalidad, descentren la racionalidad y abandonen los conceptos de exclusión del racionalismo; Reconocen la diferencia y la diversidad en los no humanos como “otra nación”, incluyendo una concepción no jerárquica de la diferencia; Facilitan la descentralización del contraste humano/naturaleza para permitir una ética más inclusiva y entre especies, favorecen la des-homogeneización de las categorías “naturales” y “humanas”; buscan cultivar la apertura a los otros no humanos como seres potencial e intencionalmente comunicativos (la postura de reconocimiento intencional); escuchan activamente al otro (postura de atención); invitan a la interacción comunicativa; fomentan la redistribución (actitud generosa); consideran al *otro* de forma ética y sin exclusión de las clases marginadas; cultivan actitudes no clasificatorias minimizando el ranking entre especies; mantienen una postura auto-crítica; favorecen negociaciones de doble vía y una postura de ajuste mutuo; respetan la complejidad del otro<sup>447</sup>.

---

<sup>445</sup> WESTON, A. *Self-Validating Reduction: Toward a Theory of Environmental Devaluation*, 1996, op. cit. p. 98.

<sup>446</sup> GILLIGAN, C. *Moral Orientation and Moral Development*, op. cit., p. 141.

<sup>447</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 194.

Como hemos visto, la mayoría de las teorías éticas sobre la atribución de valor moral a los entes no humanos parecen basarse, en diferentes grados y niveles, en la posesión de elementos racionales, para la clasificación jerárquica de los seres, en función de diagnosticar quien tiene más o menos similitudes con el ser humano, dentro de lo que es humanamente perceptible.

Seguimos con los parámetros extremadamente racionalistas empiristas en los que, primero investigamos la existencia –en los seres no humanos- de características *humanas* para, una vez identificadas, decidir, por aproximación, la conveniencia de la atribución de moralidad a estos seres. Es decir, insistimos en buscar alguna forma de justificar la necesidad de considerar o respetar entes no-humanos, pero esta necesidad sigue basada en elementos mentales, en capacidad de sentir, o en capacidad de decidir y elegir el bienestar y/o evitar el sufrimiento (de acuerdo con nuestra concepción humana de expresar estas capacidades).

El filósofo portugués Manuel Teles, en su reciente artículo “Ética centrada no Valor da Vida – as Razões para o Biocentrismo”<sup>448</sup>, al explicar las teorías biocéntricas las describe con palabras como *seres... que revelam-se merecedores de respeito*<sup>449</sup>, o que *não somos nós, humanos, que `projectamos valor intrínseco nas coisas vivas; temos antes que descobrir*<sup>450</sup> o valor que nelas existem intrínsecamente, invocando aquí la experimentación genética que comprueba si algunos organismos se esfuerzan (o no) para conservar su identidad para poder tener algún valor, de la misma manera que los racionalista ya discutidos anteriormente, que comparan a la Naturaleza con un mujer violada y obligada a revelar sus secretos.

Considero absurdo que todavía sigamos buscando justificaciones para respetar la diversidad y la diferencia en la naturaleza. Si estamos dotados de razón y sentimientos tenemos la obligación de respetar la vida, sobre todo porque ya estamos convencidos (científicamente convencidos) de que todos los seres en la Tierra son responsables de su equilibrio –o casi todos, si consideramos que si se acaban los árboles, o los mares, o las abejas, por ejemplo, la vida en el Planeta se tornaría imposible, pero que se si acaban los humanos... Y no se trata de estar en contra los humanos, muy al contrario, soy plenamente consciente de mi *humanidad*, pero tengo también el discernimiento para entender mi papel en cadena de la vida. Lo pretendo defender aquí es que, una vez que ya conocemos de la necesidad vital, para

<sup>448</sup> TELES, M. “Ética centrada no Valor da Vida – as Razões para o Biocentrismo”, en BECKERT, C. *Ética e Prática*, 2012, op. cit. pp., 491-508.

<sup>449</sup> He grifado, p. 498.

<sup>450</sup> Ibidem, p. 500.

el planeta, de la existencia de seres considerados con poca o ninguna complejidad neuronal, o sin *auto conciencia*, o sin ninguna o muy poca sofisticación en sus experiencias psicológicas, o no-sencientes, etc., como los unicelulares, o las bacterias, o las lombrices de la tierra (que son imprescindibles para la oxidación de la tierra), por ejemplo, ¿cómo y porqué no respetarlos y atribuirles la debida consideración moral? ¡Que no es otra sino la de un ser indispensable para la existencia de la vida como un todo!

Una forma interesante de considerar la importancia de los seres, sin menospreciar las características ya atribuidas por muchos de los teóricos ambientales, como la empatía y el cuidado, seria comenzar a pensar en nuestra utilidad para el equilibrio y mantenimiento de vida en el Planeta, como un ser en relación con -y en relación a-, y no en nuestra capacidad de realizar muchas cosas laboriosas y maravillosas exclusivas para nosotros mismos.

Hasta ahora, en toda la evolución histórica de nuestra cultura, no nos hemos preocupado por nuestro Oikos, sino solamente por nuestro usufructo; sólo recientemente, dentro de los teóricos de la ética ambiental, empezamos a justificar la intervención humana en la Naturaleza en la medida de nuestra capacidad y obligación de responsabilizarnos de ella. Tal vez haya llegado el momento de encontrar nuestro papel en la Cadena de la vida. Es lamentable que, al menos de inicio, será solamente para restaurar lo que ya hemos dañado, pero considero imprescindible que cambiemos el punto de vista y busquemos *nuestra* utilidad y nuestro verdadero rol en el mantenimiento de la vida y del bienestar del Planeta y no solo nos ocupemos de nuestro bienestar. Toda la creación es digna de valor y respeto, y esto no significa que nos abandonemos a la suerte, ni tampoco, a nuestros compañeros de jornada terrena, como algunos quieren justificar, como si se pretendiera que no curásemos las enfermedades o que tuviéramos conflictos morales a la hora de combatir alguna peste u otro mal para preservar la “vida” de algún virus o parásitos. Me atrevo a decir que algunas cosas que leo, me parecen poco serias y especulativas, un “juego de palabras” o una forma de buscar un *contra* que justifique una investigación.

No hay que buscar un *contra*, sino deberíamos utilizar un lenguaje más inclusivo – en todos los niveles, incluso en el académico-, podríamos buscar las formas de integrar las colaboraciones de cada teórico y/o línea de pensamiento, perfeccionándolas, tratando de buscar lo que hay de mejor y aportar sugerencias, en un verdadero esfuerzo de cambiar el *discurso crítico*, para entenderlo no como *contrario*, sino más bien, con el verdadero sentido de lo que es ser crítico y no *en contra*. Pues incluso en estos temas tan imperiosos como la Ética Ambiental, tendemos siempre a utilizar un lenguaje agresivo y de exclusión, como

diéramos *por sentado* que tenemos que mantener la dualidad polarizada, que tenemos que escoger quien tiene más derecho, más valor, quien es más merecedor y así mantener los mismos patrones de exclusión y de competición. ¡No estamos en una guerra con la Naturaleza! Y aunque atribuyamos valor a entes considerados *inferiores*, aún así, seremos siempre nosotros quien tomaremos las decisiones, en función de que este sistema ha sido creado por nosotros. Deberíamos *clasificar* menos y educar más y mejor, tratando de desarrollar no solo nuestro coeficiente intelectual, sino también, el emocional, para formar seres integralmente sanos y conscientes de su papel como un ser que pertenece a la Tierra y no al revés. Algunos importantes teóricos y escuelas han abierto camino en esta dirección, ya lo hemos mencionado. La abordamos ahora con mayor detenimiento.

Otra alternativa analizada por Plumwood, el Holismo se ha difundido mucho en el final del siglo pasado. Como veremos se trata de una forma de ver el mundo que puede favorecer el dialogo y la comprensión entre las especies en la Tierra.

La Ecología profunda es una de las *alternativas* más difundidas en el mundo, como base para muchas otras propuestas su surgieron y siguen surgiendo. Otras alternativas, como veremos, no están muy distante de los valores predicados por ella, sino, dentro de mi punto de vista, se suman y se complementan. El desarrollo de estos valores es orgánico y no sigue una regla fija pues sabe que no hay un patrón universal aplicable a todos los contextos, todos los pueblos y todo el planeta. En la secuencia veremos otras de las *alternativas* más difundidas y que fueron objeto de análisis por Val Plumwood.

## 5.2. El holismo

Antes de que nos adentremos en las *alternativas holísticas*, me parece importante hacer un apartado sobre el holismo, de modo a explicarlo un poco, pues, parece ser que la inmensa mayoría de las teorías modernas, tanto en la filosofía, como en la biología, la física y el psicoanálisis trabajan con este concepto.

El *holismo*<sup>451</sup> o la *visión holística* es una manera de ver el mundo, el hombre y la vida como entidades únicas, completas e íntimamente asociadas. La palabra viene del griego

---

<sup>451</sup> FODOR, JERRY. *Holism: A Shoupper's Guide*. Wiley, 1992; SMUTS, J. C. *Holism and Evolution*. Kessinger Publishing, 2006; OTT, TON. y NILS, BUBANDT. (eds). *Experiments in Holims: Theory and Practice in Contemporary Antropology*. John Wiley and Sons, 2011; ESFELD, MICHAEL. *Holism in Philosophy of Mind*

*holos* que significa “entero” o “todo”, y representa un nuevo paradigma científico y filosófico como respuesta a las malas consecuencias de la posmodernidad, en gran parte causado por la escisión entre los aspectos humanos y naturales del antiguo paradigma atómico mecanicista ya analizados, que considera el hombre y la naturaleza como algo fraccionable en distintas partes que funcionan mecánicamente como una máquina.

Se trata de una forma de intentar vincular el ser humano al universo (naturaleza) donde está inserto, incluyendo la integración de sus aspectos físicos, emocionales, mentales y espirituales. La visión holística parte del principio de que el ser humano no es solamente materia física, ni tampoco solamente consciencia o emociones, y que, por lo tanto, considerar solo algunos de estos aspectos aisladamente es perder su integridad.

En 1934 Kurt Goldstain (1878–1965), neurólogo y psiquiatra quien caracterizó, los organismos individuales como entidades holísticas: *Los organismos son sistemas que funcionan como un todo, de tal modo que un estímulo dado puede producir cambios en todo el organismo*<sup>452</sup>.

El holismo como idea o concepto filosófico es diametralmente opuesto al atomismo. Mientras el atomismo considera que cualquier todo puede ser dividido y analizado en partes separadas, así como las relaciones entre estas partes, el holismo sostiene que el todo es primordial y mucho más que la suma de sus partes, pues se forma por partes íntegras pero interdependientes y que el todo depende del uno y el uno del todo, desde el átomo hasta la molécula, desde la molécula hasta la célula, y desde la célula hasta el órgano y de ahí a organismos más complejos, que al término de sus ciclos vitales vuelven a descomponerse del organismo hacia el órgano, del órgano hacia la célula, de esta hacia la molécula y de esta al átomo –que no *vive* solo en la atmosfera y vuelve a *relacionarse* con otros átomos y a empezar todo otra vez.

---

*and Philosophy of Physics*. Springer, 2001; EVANS, LAURENCE. *Nature's Holism*. iUniverse, 1999; SETTANI, HARRY. *Holims - a philosophy for today: anticipating the twenty-century*. P. Lang, 1990; BUNGE, MARIO. *Buscar la Filosofía en las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, 1999; BUNGE, MARIO. *Diccionario de Filosofía*. Siglo XXI, 2001; CAPRA, FRITJOF. *The Tao of Physics*, Bantán 1977, New York; CAPRA, FRITJOF. *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Bantán, 1983, pp. 411-12; CAPRA, FRITJOF. *The Web of Life: A New Understanding of Living System*, 1996 Achor; Trad. Española: *La trama de la vida – Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Editorial Anagrama, 1998; CAPRA, FRITJOF. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, 2004, Anchor.

<sup>452</sup> [http://www.institutorenascer.org.br/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=64](http://www.institutorenascer.org.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=64), consultado en el 29/09/2011.

El atomista divide las cosas con el fin de conocerlas mejor; el holista mira las cosas o los sistemas en su conjunto y afirma que de este modo podemos conocer más acerca de ellos y entender mejor su naturaleza y propósito.

Una de las líneas más influyentes del holismo es el *holismo ético*<sup>453</sup> que confronta las concepciones individualistas de la ética ambiental que consideran que sólo las entidades individuales son dignas de consideración moral, para afirmar que, al contrario, la consideración moral habría de ser extendida a las totalidades naturales, considerando los complejos sistemas de individuos. Reconocerlo así implicaría la adopción de medidas de respeto y de responsabilidad frente a los ecosistemas o la ecosfera en general<sup>454</sup>. De acuerdo con Carmen Velayos los holismos éticos suelen tener en su base el siguiente postulado metafísico: *las totalidades ecológicas son reales, quizá más que sus partes constituyentes. No son meros agregados sino algo distinto de la suma de sus partes*<sup>455</sup>.

*Una razón práctica para adoptar el holismo ético es, en parte, debido al fracaso de las formas de pensar más individualistas. La historia ofrece amplias evidencias de que cuando pensamos sólo en términos de plantas y animales individuales, adoptamos políticas de ordenamiento territorial mal informadas y arriesgadas. Tenemos más que amplias evidencias del abuso y de la destrucción provocada por ignorar la interdependencia entre los ecosistemas. Como un ejemplo, Leopoldo cita los efectos provocados por la destrucción de los predadores de los ciervos. Por lo tanto, tratar los ecosistemas como si tuvieran valor moral “pensando como una montaña”, en las palabras de Leopoldo, podría ser un significativo correctivo de estos errores. Cuando Leopoldo escribe para los ganaderos, agricultores, cazadores y políticos él tiende a adoptar este enfoque más pragmático del holismo ético.*<sup>456</sup>

---

<sup>453</sup> DESJARDINS, JOSEPH R. *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. Cengage Learning, 2012; HANNEGRAAFF, WOUTER J. *New age religion and Western Culture*. Suny Press, 1998; JAMES, SIMON P. “Zen Buddhism and Environmental Ethics”. Ashgate Publishing, 2004; *Encyclopedia of World Environmental History*, Vol I. Routledge, 2004; LUMMIS, GEOFF. *Aesthetic Solidarity and Ethical Holism*. Murdoch University, 2001; GRUEN, LORI. *Ethics and Animals. An Introduction*. Cambridge University Press, 2011.

<sup>454</sup> VELAYOS, C. C.: *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, op. cit., p. 190.

<sup>455</sup> Ibidem.

<sup>456</sup> DESJARDINS, JOSEPH R. *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. Op. cit., p. 184.

Aldo Leopoldo, mencionado por DesJardins en la cita arriba, es el responsable de la versión más influyente del holismo ético, cuando afirma que *Un pensamiento esta en lo cierto cuando tiende a preservar la integridad, la estabilidad y la belleza de la comunidad biótica. Estará errado si atenta hacia otra dirección*<sup>457</sup>. Esta versión es utilizada en diversas vertientes de la ecología profunda

Para varios escritores ecológicos críticos del mecanicismo los insights anti-mecanicistas se han articulado en varias propuestas de un paradigma alternativo, en el que debemos (re)concebir el mundo a través de uno de los muchos caminos nuevos que pueden ser mediante una diosa o divinidad inmanente presente en la naturaleza como un todo, tornándola “viva” y extrayéndola de la esfera de la pura materialidad, o una otra opción que de acuerdo con los conceptos de varias áreas nuevas de la ciencia, por ejemplo, la teoría de sistemas, la teoría cuántica, o la geometrodinámica<sup>458</sup>. Estas áreas de la ciencia son consideradas holísticas pues consideran la continuidad entre los humanos y lo natural. Una tercera propuesta es redefinir el mundo en términos de *procesos* (o la teoría del proceso de la física cuántica), que se basa en la formulación experimental, en el nivel microscópico que ve la naturaleza en términos de “experiencia de ocasión”.

Fritjof Capra afirma que los principales problemas de nuestro tiempo no pueden ser entendidos aisladamente, sino que deben ser entendidos como *problemas sistémicos*, pues están interconectados y son interdependientes, y que una solución requiere un cambio radical en nuestra percepción, pensamiento y valores. Para Capra nos hallamos en el inicio de un cambio fundamental de visión en la ciencia y en la sociedad, en medio a un verdadero cambio de paradigma “tan radical como la revolución copernicana”<sup>459</sup>.

Para Val Plumwood la mayoría de las propuestas alternativas al mecanicismo tienen graves problemas para equilibrar el reconocimiento de la *continuidad* con el reconocimiento de la *diferencia*, pues acentúan tanto la continuidad y el parentesco que la diferencia desaparece enteramente. Otros no alcanzan a lograr un concepto de la diferencia no

<sup>457</sup> LEOPOLDO, ALDO. *Almanaque del Condado Arenoso*. Op. cit.

<sup>458</sup> CAPRA, FRITJOF. *The Tao of Physics*, Bantam, 1977, New York; 1983; BERMAN, MARSHAL. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Penguin 1981, Harmondsworth, Mx; FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, op. cit.; MATHEUS, FREYA. “Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective”, *Environmental Ethics*, 1990, entre otros.

<sup>459</sup> CAPRA, FRITJOF. *La trama de la vida – Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Traducción de David Sempau, Editorial Anagrama, 1999. pp. 25-6 .



reductivo y no jerárquico entre especies o entre experimentadores, o un equilibrio apropiado entre todo y parte, general y particular, tú y yo<sup>460</sup>.

Muchas de estas alternativas sugeridas, especialmente aquellas asociadas con la Ecología Profunda, acentúan el paradigma de la identificación psicológica y del holismo extremo que trata la continuidad en términos de una “participación consciente” en la realización de la unidad con el universo, un modo de consciencia en que el individuo se siente conectado al cosmos como un todo.

Val Plumwood considera esta forma de holismo como extrema y reductiva, pues sigue privilegiando el todo por encima de las partes, la igualdad por encima de la diferencia, y se basa en un atomismo y dualismo telescópico y (es decir, visto desde el telescopio), por lo tanto, falla al no reconocer la continuidad y la diferencia, que, en su opinión, es la solución más adecuada para la problemática de los dualismos<sup>461</sup>.

Para Plumwood, concordando a Freya Mathews, este razonamiento identifica el mecanicismo como una forma de atomismo, y el holismo como la cura del atomismo y, por lo tanto, como la cura para el mecanicismo, lo que es problemático en muchos puntos,<sup>462</sup> el atomismo en sí mismo, como la explicación de que *las totalidades están formadas por minúsculas partículas irreducibles*, no es suficiente para resolver el dualismo mente/naturaleza, ni el atomismo toma una forma anti-teleológica. El atomismo newtoniano y el cartesianismo son los creadores del mecanicismo, pero no son idénticos, y es una falacia asumir que la negación del atomismo es la negación del mecanicismo. Plumwood insiste que necesitamos aprender a pensar en un mundo de formas no atomistas, pero que esto es solo una parte del problema.

Las críticas de la doctora Plumwood, apuntan que, además, el supuesto de una simple dicotomía entre atomismo y holismo representa una falsa opción, pues estos tienen distintos tipos y grados<sup>463</sup>. El holismo extremo, podría ser visto, de hecho, como una forma de *inversión*, en que la hiper-separación es remplazada por su polo opuesto, la *indistinguibilidad*. Para entender el significado de eco-cosmos y otras totalidades, ella comenta: *hay mucha*

---

<sup>460</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 123.

<sup>461</sup> CAPRA, FRITJOF. *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Bantam, 1983, pp. 411-12; MATHEWS, FREYA. *The Ecological Self*, Routledge, 1990, pp. 147-63, en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 125.

<sup>462</sup> MATHEWS, FREYA. *The Ecological Self*, op. cit., p.17; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 126.

<sup>463</sup> PLUMWOOD V. “Social Theory, self-management and environmental problems”, in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds) *Environmental Philosophy*, Monograph Series RISS 1980, pp. 217-332, PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 126.

sabiduría en la visión de que somos seres relacionales y contextuales, formados por los cambios con los demás, “viviendo la muerte de unos y muriendo la vida de otros” (en el original “the one living the other’s death, and dying the other’s life), en palabras de Heráclito<sup>464</sup>. Sin embargo, una alternativa mejor al atomismo newtoniano y al cartesianismo, debería ofrecer una mejor consideración de los individuos en la naturaleza como *agentes* esencialmente relacionales, juntamente con el reconocimiento de la irreductibilidad de las totalidades. Aunque el rechazo del mecanicismo señala claramente la necesidad de una consideración más rica de la materia y de los individuos, esto no nos obliga a una consideración de los individuos o de la identidad humana a través de la unidad con el cosmos, ni con ningún otro conjunto de privilegiados o reduccionistas de la totalidad. Para Plumwood necesitamos *entender* la continuidad y dejar de mirar a los otros como alienígenas, pero esto no implica la *disolución de la distinción* o privilegio del común sobre la diferencia, ni impone el panteísmo<sup>465</sup>, que es otra muy influyente alternativa al mecanicismo, que ganó mucha influencia en el final del siglo XX, sobre todo en los países de lengua sajona que han oficializado religiones paganas, como las basadas en los antiguos celtas en el Reino Unido, por ejemplo.

### 5.3. El panteísmo

*[...] si por panteísmo se entiende la doctrina, no de que todo y cada cosa es Dios – proposición, para mí, impensable-, sino de que todo es divino, sin gran violencia cabe decir que el panteísmo era panteísta. Los dioses no sólo se mezclaban entre los hombres, sino que se mezclaban con ellos; engendraban los dioses en las mujeres mortales, y los hombres mortales engendraban en las diosas a semidioses. Y si hay semidioses, esto es, semihombres, es tan sólo porque lo divino y lo humano eran caras de una misma realidad.*

Miguel de Unamuno<sup>466</sup>

El panteísmo es una forma de espiritualidad que cree que dios esta en todo, sobre todo en la naturaleza. Mejor dicho, no se trata de un dios en todas las cosas, sino que las cosas todas son divinas y representación propia de la divinidad<sup>467</sup>.

<sup>464</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 126.

<sup>465</sup> Ibidem.

<sup>466</sup> UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida de en los hombres y en los pueblos*, Mósteles, Madrid, 1983, p. 202.

<sup>467</sup> La palabra viene del griego *pan*, que significa todo y *theos*, que significa dios, es decir *todo es dios*.

Muchos autores hablan del panteísmo<sup>468</sup> como una buena alternativa espiritual. Arne Naess se basa en el panteísmo de Spinoza para desarrollar muchos de sus conceptos, como el ser relacional o la auto realización, incluso la importancia que atribuye a la intuición. Actualmente en los Estados Unidos y en el Reino Unido algunas formas de religiones panteístas ya están oficialmente institucionalizadas, como es el caso de la *wicca* que es una considerada nueva expresión del panteísmo celta. Recordemos algunos principales panteístas científicos como Albert Einstein, D. H. Lawrence, Frank Lloyd Wright, Robinson Jeffers, Ludwig Boltzman, Spinoza, Giordano Bruno, etc.

Para estos autores panteísmo suele ser considerado como una alternativa a estos dualismos, como un intento de reintegrar en el cuerpo del mundo lo que el dualismo ha separado, a través una noción de dios como el espíritu omnipresente que habita en nosotros. Para otros/as, como Starhawk, por ejemplo, también es asociado con lo femenino (en términos de género) y como una forma femenina adecuada de religión<sup>469</sup>.

Para Plumwood, la posición panteísta es insatisfactoria por muchas razones. En muchas de sus formas, la naturaleza es tratada como plenamente sensible y con cualidades humanas (o humanoide) a través de la posesión del espíritu y, de esta forma, la *diferencia* no es reconocida, la naturaleza es antropomorfizada y se propone el modelo humano como el modelo básico, lo que no ofrece una alternativa válida para escapar del modelo dualístico. *In this case There is no recognition of difference. Nature is anthropomorphised in fact or fancy, and the human is taken as the basic model. Such a position does not succeed in genuinely escaping a dualistic and human-centered model*<sup>470</sup>.

Además, esta posición también tiene que afrontar la objeción de que si el espíritu está realmente distribuido entre todas las cosas, la función de la deidad no es clara, y muy a menudo tal distribución descentralizada del espíritu fracasa y sigue siendo concebida de forma separada y centralizada. Por tanto los seres en la naturaleza deben ser concebidos como no

---

<sup>468</sup> STARHAWK. *Dreaming the Dark*, Beacon Press, 1982, Boston, MA; STARHAWK. *The spiral dance*. Haper and Row, S. Francisco, 1982. *La danza en espiral: un renacimiento de la Antigua religion de la Gran Diosa*. Traducción Verónica d'Ornellas y Núria López. Obelisco, Barcelona, 2002; STARHAWK. *El aprendizaje de una maga: los doce cisnes salvajes: un viaje iniciático por los misterios de la magia y la sanación*. Traducción Núria López, Edaf, Madrid, 2001; STARHAWK. *Dreaming the dark*. Beacon Press, 1986; STARHAWK. *Truth or Dare*, Harper & Row, 1988, San Francisco, STARHAWK. *The Fifth Sacred Thing* – 1994, Bantam; CANAN, JANINI. *She rises like the sun*. Crossing Press, CA, 1989; MATHEWS, F. *The Ecological Self*, Routledge, 1990; MATHEWS, F. *Ceres: Singing up the City*, 2000, PAN 1(1) pp. 5-15; MATHEWS, F. *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, 2003, SUNY Press: FOX, W. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambala, 1990. Boston.

<sup>469</sup> STARHAWK. *Dreaming the Dark*, Beacon Press, 1982, Boston; STARHAWK. *Truth or Dare*, Harper & Row, 1988, San Francisco.

<sup>470</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 127.

agentes en sí mismos, y la agencia y la teleología concebidas como elaboradas a partir de una fuente centralizada, de un dios, diosa, o espíritu que actúa como un ingrediente secreto, una presencia oculta, una divinidad inmanente concebida como el eco cósmico Todo o Uno.

Plumwood considera que la localización de todas las virtudes en una fuente centralizada y divina es problemática y confusa, pues *In such framework, beings do not escape thinghood (sic) and move to the status of beings in their own right. They do so only through their participation in the centre*<sup>471</sup>. Una forma del panteísmo que no reconoce ni la diferencia ni la diversidad, en la que cada particular es respetado sólo en función de su similitud con el modelo humano o por su componente divino, se mantiene dentro de un sistema dualista y jerárquico. Puede que desde una visión ecológica tal suposición a favor de un simbolismo de la naturaleza o de la tierra como la madre benevolente o la matriz de los seres parezca razonable, aunque esta cuestión sea compleja y sean necesarios una variedad de modelos.

La visión del todo como ecológico y significativo espiritualmente no es de ninguna manera un sustituto del reconocimiento de la gran pluralidad de seres particulares en la naturaleza como capaces de su propia autonomía, agencia, significado ecológico o espiritual. Solo una consideración más rica de los individuos en sí mismos, y también de sus intrincadas interconexiones, lo hará. Pero, pregunta Plumwood: *But if we have such an account, why should we need a deity?*<sup>472</sup>

Esta es una alternativa generalmente adoptada por algunas ecofeministas, que tratan de encontrar la divinidad femenina, personificada en la mujer, en la naturaleza. La mayoría de las críticas a estas posiciones reciben, dentro del propio ecofeminismo o dentro del feminismo ecológico crítico, arguyen, además de mantener las características antropocéntricas, sigue depositando en las mujeres la obligación de nutrir y salvar, ahora, no solo la vida de sus familias y comunidades, sino también, de toda la humanidad y del planeta. Además, tal postura mantiene y justifica la antigua asociación de la mujer con la naturaleza, como si fuera una característica intrínseca e indiscutiblemente femenina, condenando a las mujeres –todas- a los antiguos roles asociados de la maternidad y del cuidado e ignorando las tradiciones culturales en las que las mujeres desempeñan actividades consideradas masculinas, como la caza, por ejemplo.

---

<sup>471</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 128.

<sup>472</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 128.

#### 5.4. La teoría del proceso o el *panpsiquismo*

Otra influyente alternativa al mecanicismo es la teoría del proceso, que Plumwood denominaba *panpsiquismo*<sup>473</sup>. Es derivada de la Física Cuántica que surgió en el inicio del siglo pasado y comprobó que la física clásica newtoniana no se aplicaba a los eventos microscópicos. En otras palabras, todo lo que se consideraba como las “Leyes de la Física” – que son leyes y que por lo tanto, inmutables- cayó por tierra cuando la ciencia pudo llegar al nivel subatómico. Las leyes del movimiento, por ejemplo (las Leyes de Newton) no cabían y las partículas intraatómicas parecían tener voluntad propia, pues viajan en el tiempo y ocupaban dos lugares distintos en el espacio. De ahí, la célebre cita de Albert Einstein ¡*Dios no juega a los dados!*

Basados en estos hallazgos de la física cuántica, algunos filósofos<sup>474</sup> desarrollaron la *teoría del proceso*, en la que el mundo no estaría hecho por materia, sino por *procesos* o *eventos*, que es la forma como la materia responde ora como ola, ora como materia. De esta forma, los organismos considerados como *objetos*, pasan a ser entendidos como *sujetos*, como *ocasiones de experiencia* en un proceso. Para Whitehead, Birch y MacDaniel, la materia es consciente pues es compuesta de objetos que, en dados momentos, se comportan como eventos en un proceso, teniendo *experiencias* de pasado e alguna dirección hacia el futuro, es decir, elección.

Como las partículas subatómicas presentaban, a nivel microscópico, un comportamiento dual, ora de onda, ora de materia. Algunos trabajos de la mecánica cuántica apuntaban a que el átomo (es decir, la materia) debería ser entendida en parte como partícula y en parte como creativa, libre y capaz de tomar decisiones en el sentido de ser apta para realizar algunas *posibilidades* en lugar de otras y sensible, en el sentido de que es capaz de “tomar otras cosas en consideración”, de sentir la presencia de determinantes externos y de tal modo, ser influenciada por ellos<sup>475</sup>. Considerar la mente como una serie de ocasiones actuales o eventos energéticos significa que la mente está hecha de la misma “cosa” que la materia. Mente y materia tienen en común características como libertad, elección, y subjetividad, es decir, “tener en consideración”, decisión y creatividad *-yo creo mi propia respuesta a las*

<sup>473</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 127.

<sup>474</sup> MCDANIEL, J. “Physical Matter as Creative and Sentient”, op. cit.; COBB, JOHN B. JNR AND GRIFFIN, DAVID R. *Process Theology*, Westminster Press 1976; BIRCH, C. and COBB, JOHN. *The Liberation of Life*, Cambridge University Press, 1983, Cambridge; FOX, W. “Deep Ecology: A New Philosophy For Our Time”, *Ecologist* 14, 1984; BIRCH, C. *On Purpose*, University of New South Wales Press: Sydney; WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. Simon and Schuster, 2010.

<sup>475</sup> MCDANIEL, J. “Physical Matter as Creative and Sentient”, *Environmental Ethics* 5, 1983, p. 300.

*informaciones que me afectan” en la experiencia subjetiva, emoción y retrospectión (memoria), y el inmediato y continuo perecimiento de la experiencia subjetiva. Concluyendo: la materia y la mente son solo nombres distintos para diferentes tipos de ocasiones actuales de experiencia*<sup>476</sup>.

Para Cobb y Griffin *el proceso filosófico ve la experiencia humana como una ejemplificación de alto nivel de la realidad en general*<sup>477</sup>, arguyen que el entendimiento científico de la materia submicroscópica muestra que mente y naturaleza son de la misma materia o sustancia, y que la mente es como la materia y la materia es como la mente.

La teoría cuántica, y más precisamente, la teoría de los procesos se toman como referencia para la elaboración de bases éticas para nuestras relaciones entre los humanos y la naturaleza, que al interpretar la dualidad de la materia y al desarrollar los procesos biológicos como sistemas interdependientes en continua interacción consideran que para remplazar el modelo mecanicista y romper con el dualismo mente/naturaleza, una posición contemporánea tiene que articular, en términos del proceso filosófico, una alternativa en que todo lo que constituye el universo como todo en él, sean percibidos como eventos o procesos que continuamente se desdoblán o perecen, no considerando ninguna gran diferencia entre la mente humana y la naturaleza.<sup>478</sup>

Para Plumwood, el hecho de que la mente y la materia puedan ser interpretadas como eventos o procesos no significa que no sean de tipos completamente distintos, como, tampoco, el hecho de que ambas puedan ser descritas como “materia”, demostraría que son “materia” del mismo tipo. El argumento clave de que las partículas tienen libertad para hacer elecciones y tomar decisiones gira en torno a la observación de la indeterminación del comportamiento microscópico y en la actualización de algunos resultados en lugar de otros. Pero Plumwood considera que este es un sentido de elección y libertad dudoso y extremadamente amplio, porque en el caso del humano y del animal requiere una habilidad para seleccionar o determinar una alternativa (es decir, elegir), y no basta la mera presencia de un elemento indeterminado demostrado por la incertidumbre de la teoría cuántica.

Para estos teóricos del *proceso*, todas las entidades son sujetos plenos, y debemos pensar en los átomos y otras entidades como ocasiones de experiencias en sí mismas. Para

---

<sup>476</sup> Ibidem, pp. 305-9.

<sup>477</sup> COBB, JOHN B. JNR AND GRIFFIN, DAVID R. *Process Theology*, op. cit., p. 3.

<sup>478</sup> BIRCH, C. and COBB, JOHN. *The Liberation of Life*, op. cit.; FOX, W. “Deep Ecology: A New Philosophy For Our Time”, op. cit.; MCDANIEL, J. ‘*Physical Matter as Creative and Sentient*’, op. cit.; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 129.

Birch ser actual es ser una ocasión de experiencia<sup>479</sup>. Aunque no podamos decir que las piedras tienen sentimientos, “*ellas son un aglomerado de entidades que tienen sentimientos*”<sup>480</sup>.

Plumwood considera que es bastante confuso suponer qué tipo de relaciones éticas podrían emerger con respeto *al homúnculo que habita en las “ocasiones de experiencia”*<sup>481</sup>, o cómo esta reformulación esotérica *supone establecer diferencias en nuestro comportamiento diario*<sup>482</sup>. Pero el problema encontrado por Plumwood es la asimilación de la visión centrada en el humano, y la falta de interés de crear una base que afirme la continuidad o apague la separación, especialmente entre experimentadores y no experimentadores. Birch, que también apela al paradigma de la totalidad indivisa, afirma: *El modelo ecológico del universo y sus entidades enseñan la fundamental similitud de todas las entidades individuales desde el protón hasta las personas.*<sup>483</sup>

La ecofilosofa rechaza este criterio de experiencia, afirmando que se basa en una jerarquía antropocéntrica, una vez que concibe el mundo y la naturaleza como similar, pero de menor rango que la mente humana, en lugar de entender estos elementos simplemente como diferentes. Tal posición parece ofrecer una pequeña perspectiva del real desafío de la tesis de que el mundo natural es inferior a la esfera humana. Sin embargo, esto no significa que el proceso del pensamiento tenga nada que ofrecer en la búsqueda de una alternativa al mecanicismo, sino que puede ser un aliado.

*An important part of obtaining alternatives to a mechanistic paradigm and of breaking down mind/nature dualism is the reinstatement of teleology as important and irreducible. But neither an anthropocentric Aristotelian teleology nor an anthropomorphic animistic one is needed here. There is an extended family of teleological concepts, and while some of these may require meta-levels of consciousness and may only apply to so-called higher animals, others can be applied without any anthropomorphism to non-conscious beings. Notions of growth, of flourishing, for example, are implicitly teleological and do not presuppose consciousness; some, concepts such as function, directionality and goal-directedness of a self-maintaining kind, are applicable to natural systems and*

<sup>479</sup> BIRCH, C. *On Purpose*, op. cit., p. 76.

<sup>480</sup> *Ibidem* p. 77.

<sup>481</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 130.

<sup>482</sup> *Ibidem*.

<sup>483</sup> BIRCH, C. *On Purpose*, op. cit. pp. 82-3.

*processes generally. Mountains, for example, present themselves as the products of a lengthy unfolding natural process, having a certain sort of history and direction as part of this process, and with a certain kind of potential for change.*<sup>484</sup>

Me atrevería a decir, que ambas posiciones son coherentes pues el ser humano no conoce otra forma de expresarse que la forma humana, con el auxilio de los recursos disponibles y, a lo mejor, aún no hemos logrado encontrar la mejor forma de expresar *filosóficamente* nuestro *respeto, similitud o diferencia* (o su ausencia de) de lo que hay en el universo. Digo *filosóficamente*, pues en diversas culturas ya hemos visto y comprobado que tales discusiones no existen, ni tampoco tienen sentido. Es como decir, que tales temas *¡no están en discusión!* Todos somos considerados parte de la *creación*, todos somos *iguales* delante de la *creación* y obedecemos a un ciclo de vida-muerte-vida que nos convierte *esencialmente* en la misma substancia, siempre. La ciencia ya ha *descifrado* hace mucho la charada, que fue traducida por Lavoisier en su *nada se crea, nada se pierde, todo se transforma*<sup>485</sup>.

### 5.5. Extensionismo moral y derechos

Otra alternativa al mecanicismo es la extensión de la consideración ética a los otros en la naturaleza. Ya hemos hablado un poco sobre el tema, pero ahora, lo abordaremos con otro enfoque.

“Extensionismo moral” es una expresión derivada del “extensionismo libertario” de Andrew Brennan, que defendía que todas las entidades ontológicas, animadas e inanimadas, pueden tener valor ético solamente por la razón de su existencia<sup>486</sup>. La Ecología Profunda utiliza mucho este concepto para ampliar (o extenderla) la consideración moral de los otros seres sobre la base de sus similitudes con los humanos en sus capacidades, sus estados mentales superiores y sus habilidades para que sean “titulares de derechos”, etc. Este

<sup>484</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 135

<sup>485</sup> Es cierto que todo lo que hay en la Tierra, incluso nosotros, hemos estado justo aquí hace milenios, desde el principio, solo que de *muchas otras formas* (bueno, hay que considerarse el polvo de las estrellas, los cuerpos espaciales, pero esto sería otro tema). El hecho de que no *sepamos* o no *podamos*, al menos de momento, entender por qué la organización atómica/celular en mi cerebro es distinta de la de mi estómago o de mi dedo o del grano de arena o del pato, etc; no implica que haya una jerarquía, en el sentido de *poder* vertical entre ellos. Más bien, podríamos hablar de una jerarquía *holística*, que tiene más que ver con movimientos circulares de *empoderamiento*, en los que cada parte es responsable por *lo que le toca, mientras le toca* (con el perdón de hacer uso de un lenguaje más coloquial), en la formación y mantenimiento del todo.

<sup>486</sup> <http://culturaambiental-kiara.blogspot.com.es/p/aprendiendo-en-clases.html>, en 29/04/2013.



enfoque no empieza con un respeto por la diferencia y trata de borrarla por sutiles medios. Necesitamos de un concepto de comunidad moral que reconozca y respete la diferencia, cualquiera que sea la “semejanza” que también exista<sup>487</sup>.

El enfoque ético de la filosofía ecológica dominante espera encontrar un nuevo abordaje de la extensión de algunos de los modelos estándar de la ética kantiana, en la ética contractualista, o en los derechos<sup>488</sup>. El énfasis en la ética convencional como la parte central (o incluso exclusiva) del problema está fuera de lugar y, aunque la ética tenga un papel (especialmente la ética de la virtud y de los valores no instrumentales), el particular enfoque ético adoptado por la filosofía ecológica dominante es considerado por Plumwood como problemático e inadecuado.

Paul Taylor, uno de los más representativos defensores de los derechos de los animales, en su libro *Respect for Nature*, proporciona una detallada elaboración de una posición ética basada en la extensión de la consideración moral humana a la naturaleza, pero considerándola como instrumental y al servicio de los intereses humanos. Taylor considera los seres vivientes como teleológicos centros de vida, como dignos de respeto y dotados de sus propios derechos<sup>489</sup>, y en este libro defiende una teoría ética biocéntrica (centrada en la vida), en la que el yo verdaderamente humano incluya su naturaleza biológica<sup>490</sup>. Pero intenta integrarlo dentro del marco ético kantiano que utiliza fuertemente la dicotomía razón/emoción. Esto aseguraría que la actitud de respeto es moral porque es universal y desinteresada, “que cada agente moral<sup>491</sup>, que tiene sinceramente esta actitud, aboga por su adopción universal por parte de todos los otros agentes, sin tener en cuenta si están inclinados e insensibles a sus aficiones o falta de aficiones por individuos particulares”<sup>492</sup>.

Al considerar las dimensiones afectiva, práctica, cognitiva, valorativa de la actitud de respeto, Taylor destaca la *cognición* como el aspecto valorativo central y básico para todos los seres: *porque los agentes morales que consideran a los animales y plantas en este sentido*

---

<sup>487</sup> WARREN, KAREN. “The power and the promise of ecological feminism”, *Environmental Ethics* 12, vol. 2, 1990, p. 141.

<sup>488</sup> CHENEY, JIM. “Ecofeminism and deep ecology”, *Environmental Ethics* vol. 9, 1987; CHENEY, JIM. “The neo-stoicism of radical environmentalism”. *Environmental Ethics* vol. 11, pp. 293-325, 1989; TAYLOR PAUL W. *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986 p. 44. Princeton.

<sup>489</sup> *Ibidem* p. 166.

<sup>490</sup> TAYLOR PAUL W. *Respect for Nature*, op. cit.

<sup>491</sup> De acuerdo con la Doctora Carmen Velayos, “agente moral” es aquel individuo capaz de evaluación y decisión moral. VELAYOS, Carmen C. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una nueva ética?*, op. cit., p. 13.

<sup>492</sup> TAYLOR, PAUL W. *Respect for Nature*, op. cit. 44.

*están predispuestos a perseguir los fines y propósitos anteriormente citados*<sup>493</sup>. Él afirma que las acciones no expresan el respeto moral a menos que se impongan como una cuestión de *principio* moral, concebido como obligatorio éticamente y ejercido desinteresadamente, y no, única o incluso principalmente, a través de la inclinación personal, y que el respeto por los demás implica tratarlos como dignos de consideración por su propio bien y no precisamente como un instrumento para la satisfacción del cuidador, y existe un sentido en el que tal “bondad” no es un auténtico cuidado o respeto por el otro, y él –Taylor- está tratando el cuidado, entendido como “inclinación” o “deseo”, como algo irrelevante para la moralidad<sup>494</sup>.

Taylor afirma que las acciones no expresan respeto moral, a menos que sean una cuestión de principios morales concebidos como éticamente obligatorios, perseguidos desinteresadamente, y no a través de inclinaciones. De acuerdo con Taylor, *si uno busca esta finalidad únicamente o principalmente por inclinación, la actitud expresada no es de respeto moral sino un afecto personal o amor*<sup>495</sup>. El respeto por la naturaleza en esta consideración se convierte en materia esencialmente *cognitiva* en la que la persona acredita en algo que tiene un “valor inherente” y entonces actúa desde una comprensión de principios éticos universales.

Esta consideración se basa en la visión de la razón y la emoción como fuertemente separadas y opuestas, y del “deseo”, el cuidado y el amor meramente como “inclinaciones personales” y “particulares”, como opuestos a la universalidad e imparcialidad de la comprensión, y la antigua percepción de las emociones como esencialmente “femeninas”, poco fiables, indignas de confianza y moralmente irrelevantes. Este tipo de consideración racionalista ha sido objeto de una merecida crítica, tanto por su prejuicio de género como por su inadecuación filosófica, especialmente por su conceptualización de la razón pública como largamente diferenciada y como control de las emociones. La consideración kantiana de la universalización ética como derivada de la razón, disfraza y niega la dependencia de elementos de empatía<sup>496</sup>. Por lo tanto, el marco racionalista-kantiano difícilmente será el área en que se pueda buscar una solución.

Otro problema para la construcción de una teoría ética biocéntrica es el uso no crítico del dualismo razón/emoción en este contexto y la incompatibilidad del empleo de la

<sup>493</sup> TAYLOR, PAUL W. *Respect for Nature*, op. cit., p. 82; PLUMWOOD, VAL. “Nature, Self and Gender: feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism”, op. cit., pp. 3-27.

<sup>494</sup> TAYLOR, PAUL W. *Respect for Nature*, op. cit., pp. 85-86; PLUMWOOD, VAL. “Nature, Self and Gender: feminism, environmental philosophy and the critique of rationalism”, op. cit., pp. 3-27.

<sup>495</sup> TAYLOR, PAUL W. *Respect for Nature*, op. cit., pp. 85-6.

<sup>496</sup> GREEN, KAREN. “Reason and emotion: resisting the dichotomy”. *Australian Journal of Philosophy*, 1993; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 168.

consideración dualista del genuino yo humano como esencialmente racional y completamente discontinuo del emocional, del meramente corpóreo y de los elementos animales. La interiorización y la híperseparación de la emoción en el racionalismo se basa en el Imperativo Diferencial<sup>497</sup>.

Para Kant, como para Platón, Aristóteles y Tomas de Aquino, la racionalidad existe por sí misma, pero la capacidad para la universalización desinteresada, que es el real marco de la humanidad, es vista como deficiente en las mujeres, en las personas de color y en la naturaleza: *Las posesión por las mujeres de rasgos de comprensión de la belleza, sensibilidad y buen gusto, no compensan su escasa comprensión de las capacidades verdaderamente humanas, en cambio se ajustan admirablemente a su papel instrumental como esposa, cuidadora del hogar y madre. Como las mujeres son deficientes en el ejercicio de estas capacidades humanas, estas son comúnmente ejecutadas por los hombres, pues son hábiles en el control de los instintos y no permiten que su sentido de la razón inflencie sus conductas*<sup>498</sup>.

El racismo de Kant hacia el pueblo africano y las personas de color, como muchos de su época, les niega la medida de la razón, atribuyéndoles una inferioridad racional *tan grande como su capacidad mental*<sup>499</sup>. Para Kant, los no humanos están enteramente excluidos del ejercicio de la razón y, de la misma forma, excluidos del reino de los fines. Los animales no son auto-conscientes y son meramente un medio para un fin. Ese fin es el hombre.

Aunque no todo el mundo que usa la ética kantiana hace estas suposiciones sobre la distribución de la razón, esta construcción como opuesta a la naturaleza y al no humano parece ser la clave del antropocentrismo de la tradición occidental.

La Dra. Plumwood considera que en el universalismo de Kant conlleva a que el individuo sumiso aplique su máxima imparcialidad a todos los otros en situaciones similares. Esta forma de obligar al yo concebido de forma egoísta a considerar a los otros es problemática, primero porque la estructura de la meritocracia racional actúa como un contrapeso al mandato del sujeto moral al considerar a otros en situaciones y lugares diferentes. Esta universalización es una técnica que ignora la diferencia para incluir al otro en la esfera moral y tratarlo como *otro dominador*, como el yo egoísta en un aspecto extendido.

---

<sup>497</sup> En las palabras de John Rodman, el Imperativo Diferencial es la caracterización del genuino, propio, característico o auténticamente humano, o de la virtud humana, en términos polarizados que excluye “el natural”. RODMAN, JOHN. “The Liberation of nature”, *Inquiry* 26 pp. 181-207, 1983.

<sup>498</sup> KANT, IMMANUEL. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Filosofía, 2004, pp. 78-9.

<sup>499</sup> *Ibidem*, p. 24.

Aquellos que no pueden ser fácilmente asimilados en el imperio del ser son sencillamente excluidos de la moralidad así concebida. La universalización ética y la abstracción están estrechamente asociadas con la consideración del yo en términos del egoísmo racional. La universalización es vista explícitamente, tanto en el marco Kantiano como en el de Rawls, como necesaria para mantener bajo control el natural auto interés así como lo que está excluido de la razón: deseo y emoción<sup>500</sup>.

Carol Gilligan<sup>501</sup> proporciona pistas muy interesantes sobre la forma en que se construyó y fue impuesta la ética de la desigualdad, tras el patrón universal y masculino para todas las relaciones. Tras romper con Lawrence Kohlberg<sup>502</sup>, después de años de colaboración para desarrollar su investigación de forma más independiente, Gilligan concluyó que hombres y mujeres utilizan formas y recursos distintos para referirse a la misma realidad, lo que puede conducirnos a una interpretación más completa y compleja de la experiencia humana. Gilligan, considera el *cuidado* como elemento esencial en la toma de decisiones de las mujeres que, antes de pronunciarse ante los teste que elaboraba, indagaban sobre las diversas circunstancias y personas afectadas, así pudo notar que el verdadero cuidado no puede ser universalizado, pues exige el encuentro con personas reales en situaciones concretas. Esta supuesta falta de objetividad femenina o *inferioridad ética* constatada por los *señores de la ética* encubre, en la realidad, un gran sentido de real Justicia, una vez que considera todos los elementos de cada situación y no *intenta* imponer un modelo esencial universal. Quiero decir aquí que, observando aquello que llamamos *justicia*, valores como moral, caridad y bondad están tan encubiertos por este *velo de la imparcialidad* que crea un gran vacío entre la virtud idealizada y la real. Cuando se habla sobre “hacer bien al próximo”, o sobre la “caridad o bondad para con los pobres”, sobre compasión y valores morales de un modo general, estos conceptos de *próximo*, *otro*, *pobre* se refieren a alguien invisible e idealizado que está en algún lugar que no se sabe exactamente donde, pero que está distante y no encarnado, *al lado*, e ignora a los próximos inmediatos so pretexto de esta supuesta imparcialidad.

---

<sup>500</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 169.

<sup>501</sup> GILLIGAN, C. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, op. cit.; FERREIRA, M. LUÍSA FERREIRA. “Uma ética no Feminino”, op. cit. pp. 583-588.

<sup>502</sup> *Psicólogo americano que se debruçou sobre a construção da identidade moral estudando a sua gênese através de diferentes etapas... procurou através da aplicação de testes, reconstruir os diferentes estádios conducentes à maturidade ética. Profundamente influenciado por Kant y Rawls, valorizou os critérios de imparcialidade e objectividade, associando maturidade ética ao recurso a princípios universais e à fundamentação racional das escolhas... esta ética muito baseada em Kant e Rawls, é essencialmente contratualista, legalista e estruturada com base em direitos e deveres, dando muita importância para a imparcialidade e que pretende que os princípios que regem nossas ações sejam estendidos a toda humanidade.* FERREIRA, M. LUÍSA FERREIRA, “Uma ética no feminino” op. cit., sobre Kohlberg.

Tenemos principios constitucionales que estipulan (y obligan a considerar) que “todos son iguales ante la ley en la medida de sus desigualdades”, pero insistimos en los modelos impersonales universales que no consideran las especificidades de los individuos, locales, tribus, naciones, etc. Cuando Gilligan proporcionó una “pista”, fue en el sentido de agregar/considerar un valor y/o característica *femenina*<sup>503</sup> (más que de la mujer propiamente dicha) en los patrones construidos en base a valores esencialmente masculinos. En sus experimentos ella constató que existe una lógica y una ética esencialmente femeninas, que tratan de resolver las situaciones de modo que se tiene en consideración a todos los participantes, que cuida de las relaciones entre las partes, genera responsabilidad, capacidad de comprensión y empatía, amor y confianza. En sus experimentos, Gilligan pudo observar aunque de un modo general, que las mujeres no impusieron ningún concepto de bien o mal como valor absoluto, pues la opinión dependía de los contextos analizados, de las personas afectadas y de sus expectativas.

En la misma línea, influyentes filósofos medioambientales<sup>504</sup> han propuesto la ampliación del alcance moral y de los derechos del mundo natural, como el último escalón en el proceso de aumentar la abstracción y generalización moral. Parten del abandono de lo meramente particular, *yo, mío, mi familia, mi tribu*, descartando lo meramente personal y, por implicación, lo meramente egoísta. En efecto se percibe el progreso moral cada vez más civilizado, cada vez más distante del primitivo egoísmo.

Este respeto a la naturaleza en términos de *progreso moral* es también un marco del etnocentrismo, cuando trata como una característica del “progreso humano” lo que es, en realidad, un cambio de perspectiva del liberalismo occidental. Para Plumwood la ética ambiental no se ha posicionado de forma crítica ante este marco universal que se extiende al mundo natural con particular dificultad y falla al no incorporar el elemento más importante del respeto, lo cual no es reducible a obligaciones o derechos, sino que son expresiones de tipos de relaciones no instrumentales entre el yo y el otro.

---

<sup>503</sup> Aquí considerando los valores y características atribuidas a las polaridades energéticas como el masculino/femenino, yin/yang, positivo/negativo, electrón/protón que son descritos en diversas tradiciones culturales, siendo el principio masculino el directivo, y el femenino como el principio creativo, generador entre otros, que componen toda la materia existente y no como característica intrínsecas del hombre o de la mujer. Más allá de los estereotipos de género, lo que tenemos, en efecto, es un desequilibrio entre estas polaridades o fuerzas generadoras, e incorporar elementos femeninos o *yang* en una cultura esencialmente *yin*, puede restaurar el equilibrio perdido.

<sup>504</sup> LEOPOLD, A. *The Sand County Almanac*, op. cit., pp. 201-2; NASH, RODERICK. *The Rights of Nature*, Primavera, 1990. Sydney; FOX, W. “The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels”, *Environmental Ethics*, 1989 p. 12; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 170.

## 5.6. Criterios intencionales de la mente

Las alternativas analizadas anteriormente parecen intentar sólo extender a toda la materia la consideración cartesiana de la mente, en términos de consciencia o experiencia (subjetividad). Esto supone que, en orden a que la materia sea como la mente, debería tener propiedades que se asemejaran a la conciencia, pero no solo bajo un criterio de la mente, sino todo el conjunto –consciencia, intencionalidad, experiencia, sensibilidad, imaginación, razón, metas/direccionalidad– por nombrar algunas características<sup>505</sup>.

Desde que Franz Brentano<sup>506</sup> introdujo la noción de *intencionalidad* en la filosofía en el siglo XIX, esta noción ha sido considerada como el rasgo más importante de la mente. El criterio de *intencionalidad* no identifica las características centrales de la mente en términos de una actividad especial (consciencia) que supuestamente acompaña a todas las actividades mentales y divide el mundo. En su lugar identifica el discurso intencional o psicológico que entra dentro de una cierta categoría de lógica especial.

En el pensamiento antiguo, la *intencionalidad* suponía dirección, ir más allá de lo que es dado. Sobre esta característica dice Plumwood:

*It can be true that someone is looking for a unicorn, for example, without its being true that unicorns actually exist. The intentional is a subclass of intensional discourse, which is contrasted with truth-functional or extensional discourse. Intensional discourse contains a great deal that is psychological, as well as*

---

<sup>505</sup> Bryan Bannon considera que la posición de VP sobre la atribución de propiedades mentales a la naturaleza es suficiente para evitar la definición oposicional y sugiere que un replanteamiento mayor es necesario, afirmando que “*debemos dejar de pensar en la naturaleza como un ser o una esfera, lo que, por supuesto, también requiere que no le atribuyamos propiedades a ella*”. Para verificar si esta (re)conceptualización de la naturaleza como un sistema teleológico es necesario, Bannon considera que *al resistir a los rechazos “constructivistas” de la naturaleza, Plumwood enfatiza que la motivación por mantener el significado de “naturaleza” es el único medio para eliminar la opresión, que es justificada por las narrativas predominantes, y que deberíamos reformular el concepto antes de rechazarlo*. Bannon aún considera que uno de los problemas de los modelos teleológicos para crearse una nueva narrativa de la naturaleza es la opresión que fue históricamente justificadas por la visión teleológica. BANNON, BRYAN. “Developing Val Plumwood’s Dialogical Ethical Ontology and its Consequences for a Place-Based Ethics”, 2009, op. cit. pp. 44-45.

<sup>506</sup> Fue Franz Brentano (1838-1917) quien introdujo la noción de *intencionalidad* en la filosofía. El término se refiere tanto al contenido de la mente (o consciencia) como a la relación entre la consciencia y el mundo. La intencionalidad es la actividad de la mente y se refiere a que ella contiene o indica un objeto, es decir: los fenómenos de la consciencia se distinguen por tener un contenido, por *referirse*, a algún objeto. La intensión de Brentano era encontrar una forma de distinguir los fenómenos físicos de los mentales. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edición virtual <http://plato.stanford.edu/entries/brentano/>, en 03/12/2012. en PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 131.

*teleological: talk about aims, goals, functions, directions, and a good deal more such as causation and natural law.*<sup>507</sup>

La Dra. Plumwood describe el proceso del discurso citado más arriba para concluir que la clave para el mecanicismo es la restricción del análisis a formas extensión del discurso que disipe la forma mental e incorpore la forma material. Esta incorporación puede auxiliar a la hora de caracterizar un sujeto para atribuirle autonomía y agencia, lo que requiere reconocimiento y restauración de la descripción intencional<sup>508</sup>.

Sobre la atribución de intencionalidad a la naturaleza, considera Bannon que *si bien la búsqueda de tales cualidades puede ser una tarea sencilla, en la medida en que se refiere a los seres vivos, estas tareas se convierten en más difíciles cuando consideramos la existencia de una montaña, un terremoto, el flujo de un río o la erupción de un vulcano como la finalidad o el propósito de un proceso natural. Claramente se trata de eventos que ocurren dentro del curso natural de las cosas, pero si pueden ser considerados como parte del auto-mantenimiento de un ecosistema o si tienen una función específica, serían temas de futuras discusiones.*<sup>509</sup>

Una alternativa al mecanicismo no necesita de nuevas formas espirituales que rescaten las antiguas formas paganas antropomórficas de la naturaleza, y ciertamente debería intentar evitar formas centralizadas y dualistas de “re-espiritualización”. Se debería aspirar a encontrar formas culturales de reconocer y celebrar la intencionalidad y la agencia en el mundo (y a recuperar la sensibilidad con la particularidad y con la agencia de todos los seres humanos y no humanos), pero preferiblemente de formas que no traten con falta de respeto la alteridad de la naturaleza al concebir la agencia como un modelo de la consciencia y de la mente humana. Estas formas de espiritualidad pueden derivar en nuevos dualismos que reafirmen el dualismo espíritu/naturaleza, y conviertan la adición del espíritu como un ingrediente extra necesario para hacer la naturaleza espiritual o subjetiva.

*The need for an extra, hidden, anthropomorphically conceived spirit to bring the dead machine of nature to life is like the need for an extra hidden mechanism to direct the mechanically conceived body and make it come alive.*<sup>510</sup>

---

<sup>507</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 131.

<sup>508</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>509</sup> BANNON, BRYAN. “Developing Val Plumwood’s Dialogical Ethical Ontology and its Consequences for a Place-Based Ethics”, 2009, op. cit.

<sup>510</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 137.

Para Val Plumwood, no es necesaria de una fuerza espiritual extra o un vocabulario esotérico si concebimos la naturaleza en términos reunificados orgánicos e intencionales de direccionalidad y crecimiento.

*The difference between those who have found in nature a sustaining companion, and those who see in it a dead machine or a slave, is that the first group see and are part of a nature intensely alive with beings engaged in various kinds of mindful, purposive, directional activity; this is not a world populated by human subjects and the left-overs, but a world where humans can encounter nature as non-alien other.<sup>511</sup>*

La visión mecanicista representa el tipo de híperseparación del otro, que es tratado como extraño, sin personalidad, cuyo parentesco es negado, y que solo puede adquirir personalidad al ser presentado como un reflejo de la imagen propia del self, ya citado. Podemos, como humanos de hecho, reconocernos a nosotros mismos en la naturaleza, y no solo como lo hacemos cuando la colonizamos, mercantilizamos y domesticamos, concebida como un espejo que refleja nuestra propia especie. Podemos reconocer formas y otros seres en la naturaleza, cuyas necesidades, metas y propósitos deben, como los nuestros, ser reconocidos y respetados.

La adopción de una postura intencional abre todo tipo de puertas que la postura mecanicista ha cerrado. Nos abrimos a nosotros mismos la posibilidad de intercambio con las demás especies, encontramos en los otros un potencial sujeto intencional, como algo que también nos puede alterar y por fin se puede empezar a concebir un potencial para un intercambio mutuo y sostenible con la naturaleza.

*Earth others can be seen not as objects for manipulation but as ‘other nations’ of roots or wings or legs, nations we must meet on their own terms as well as ours. These terms must negate the arrogance of the assumption that earth others are exhausted by our knowledge and our needs, and recognize (sic) in their limitless heterogeneity beings who always outrun what we may know and want. Thus the intentional stance makes possible the conception of our relationships to earth others in ethical and in political terms, where ethics is defined as the domain of response to the other’s needs, ends, directions, or meaning.<sup>512</sup>*

---

<sup>511</sup> Ibidem.

<sup>512</sup> Ibidem, pp. 137-8.



Plumwood considera que la vida en diálogo activo con las otras especies es emocionante y multidimensional, sin embargo, muchas de las cuestiones y las dificultades de relaciones e interacciones que son familiares a partir de la ética y la política entre las personas, también se encuentran en estas relaciones con las otras especies. Esta autora cuestiona hasta qué donde debemos interactuar y hasta qué punto tenemos el derecho de hacernos valer o imponernos hacia los otros –o si antes, es una cuestión de adaptarnos unos a los otros o cuánto podemos o debemos compartir<sup>513</sup> Aquí, considera ella, no hay solo un juego de intercambios entre los seres, sino intercambios múltiples y contextuales. En el caso humano, únicamente podemos estereotipar las relaciones como el amor y la armonía, excluyendo toda desarmonía y conflicto.

*The earth other is a being whose company may be fearful or enticing, fruitful or bitter, intimate or indifferent, but whose presence is always more than the nullity and closure of the world presented by mechanism.*<sup>514</sup>

Como veremos más adelante, el *Gaia Education* trata de la espiritualidad como *visión del mundo*, e incorpora muchos de estos elementos sin imponer una forma única ni antropomórfica de religión/divinidad, sino ayudando a que se conciba la naturaleza como un ser vivo e integrado, capaz de actuar por sí misma en las tareas necesarias para el mantenimiento de su equilibrio.

La concepción de la intencionalidad antes descrita, proporciona una base de continuidad entre mente y naturaleza, y también una base para reconocer la heterogeneidad de la naturaleza, al hacer posible un rico conjunto de distinciones entre las propiedades mentales. Lo hace en un grado mucho mayor que en el concepto de la mente como una máquina<sup>515</sup>.

En el criterio de intencionalidad, las cualidades mentales se extienden por toda la naturaleza y son necesarias para su comprensión, pero hay un alto nivel de diferenciación entre los tipos de cualidades mentales y entre diferentes tipos de seres que las poseen. La noción de la intencionalidad retiene criterios más específicos de la mente como sensibilidad, elección, consciencia y meta direccionada (teleología). También proporciona una forma de entender la continuidad sin asimilación (o incorporación, una de las características del dualismo), sin excluir la exuberancia y heterogeneidad de la naturaleza. Además proporciona

---

<sup>513</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>514</sup> Ibidem, pp. 139-40.

<sup>515</sup> PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 134.

una complejidad de distinciones, una red de diferencias frente a un área de continuidad, y una forma de rechazar cualquier división cósmica absoluta entre las esferas humanas y naturales basadas en la posesión de la mente. Los sistemas intencionales se diferencian en términos de especies (y no de grados de variación a lo largo del mismo eje), lo que hace posible concebir la mayor parte de los seres en términos de un concepto de la diferencia no jerárquico, antes que de una meritocracia experimental, con los humanos en la cumbre. Para Plumwood, *the unfolding, development and directedness inherent in natural processes also involve a kind of teleology and intentionality, and this redescription (sic) in the intensional terms of process constitutes part of the appeal of process theory. Intentionality is common to all these things, and does not mark off the human, the mental, or even the animate.*<sup>516</sup>

Para obtener alternativas a un paradigma mecanicista y romper con el dualismo mente/naturaleza es importante la reinstalación de una teleología que no fuera ni antropocéntrica aristotélica ni animista antropomórfica. Hay una extensa familia de conceptos teleológicos que pueden ser aplicados sin ningún antropocentrismo a los seres considerados como no conscientes (y no restringirlos a ciertos animales superiores). Para una ética adecuada, es importante no pretender remplazar el dualismo razón/naturaleza por uno nuevo del tipo orgánico/mecánico, en el que a unos se atribuye moral y valor en detrimento de una clase de excluidos en forma de mundo mecánico e inorgánico<sup>517</sup>.

---

<sup>516</sup> Ibidem, p. 135.

<sup>517</sup> HARAWAY, DONNA. "Situated Knowledge's", in *Simian, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Free Association Books, 1991, p. 127. En castellano *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción Manuel Talens, Cátedra, Madrid, 1995.

## Conclusión de la Segunda Parte

Como era el propósito de esta Tesis, hemos indagado las principales corrientes que proponen alternativas al antiguo paradigma y las posibles soluciones para nuestros problemas sociales y ecológicos. Juntamente con Arne Naess y Val Plumwood, que (y porqué) son, en mi opinión, dos de los más completos exponentes, pues dialogan con varias corrientes y ofrecen una visión amplia y *holística*. Hemos investigado las principales motivaciones de los primeros estudios sobre el hombre y la razón y sus impactos en el medio ambiente y verificado que, de hecho, no hubo avances en la contención de los daños ambientales y sociales, sin embargo, hemos verificado un gran avance en investigaciones sobre el tema. Hemos navegado por las distintas teorías que ofertan sus visiones, posiciones y posibilidades para la restauración de los ecosistemas y la armonía en la tierra.

Una otra alternativa sugerida por Alicia Puleo sugiere un retorno al espíritu de la Ilustración, respeto su aportación analítica y crítica con la intención de poner *luz en la luz*, y en este sentido crítico incentivar las personas a pensaren por si mismas y determinar los limites. Sugiere también, considerando que los seres humanos necesitan símbolos y ritos religiosos, *un panteísmo feminista que reconcilie a los humanos con la Tierra, pues si se tiene fe, esas prácticas dan seguridad, confianza y consuelo en una afirmación optimista de la unidad de la vida*<sup>518</sup>.

Pretender volver a la Ilustración, o desarrollar una nueva revolución ilustrada, puede suponer apego al termino, pues si la idea es *iluminar*, hemos visto que, en la misma base en que el racionalismo y muchas de las teorías e instituciones del actual paradigma, la Ilustración fracasó a la hora hacer lo que decía –el walk to talk, la integridad entre el hablar y el hacer-. Ya no hace falta hablar de lo que pasó con las mujeres que participaron activamente en la defensa de los ideales libertarios del movimiento, pues como ya sabemos, las que no fueron guillotinas no tuvieron ningún derecho garantido por no ser *ni hombre ni ciudadano*. Además, los mismos revolucionarios, al tomar el poder esparcieron destrucción, pillaje y violación por donde han pasado y los teóricos siguieron desarrollando sus teorías filosóficas que justificaban el poder y la dominación. Si, es verdad, los ideales eran brillantes y la Declaración de los Derechos de Hombre y del Ciudadano fue un gran avance para la época y un gran paso para el mundo. Podemos aprender de estos movimientos, tratando de decostruirlos desde esa crítica radical (que busca la raíz) del origen de nuestros conflictos,

---

<sup>518</sup> PULEO, A. *Ecofeminismo para otro Mundo Posible*, op. cit., pp. 407, 410-11.

para encontrar los *puntos ciegos* y así dejar de lado las concepciones dualistas que separaron la mente y la materia, para poder, por fin, identificar a los humanos ecológicamente y a la naturaleza en términos éticos.

Gómez-Heras nos acuerda una metáfora muy interesante que dice que *si la historia de nuestro mundo asemejara a la esfera de un reloj, la aparición de hombre en la tierra correspondería al último segundo. En un periodo breve y tardío de la evolución para unos, de la historia de la naturaleza para otros, aparece misteriosamente ese milagro de la vida que es el hombre, dotado de un cotejo de cualidades que le otorgan un puesto privilegiado en la naturaleza. De ella procede, en ella se instala, de ella se sustenta, con ella comparte destino y probablemente de ella desaparecerá un día mientras ella, la naturaleza, continuará su historia, carente, en este caso, de quien la recuerde y escriba*<sup>519</sup>.

Considerando todas las sugerencias presentadas que, en mi opinión, no se excluyen, sino se completan, apporto mi propia sugerencia que es verificar el papel del ser humano en la manutención de la vida y del equilibrio planetario. En otras palabras, si consideramos la importancia de los diversos seres de la Tierra, para la manutención y el equilibrio de la vida del Planeta (y en él), no nos sería muy difícil considerarlos moralmente<sup>520</sup>.

Podría utilizarse el *imperativo de la responsabilidad*, de Hans Jonas<sup>521</sup>, acaso una versión mejorada. Una versión que no pretenda cuidar de la naturaleza para mantener la vida humana, ni la de las futuras generaciones *humanas*, sino que abarcara la responsabilidad correspondiente a nuestro desarrollo y habilidad técnica, que aportase algo al Planeta. Esto sí sería algo justo y ético<sup>522</sup>. Consciente de las implicaciones ética y políticas de esta sugerencia, esta es una idea a ser desarrollada dentro de su transversalidad y puede que sea una de las salidas para la elaboración de una cultura menos antropocéntrica y, en efecto, *biocéntrica* al considerar la Vida Planetaria y los valores necesarios discutidos, como el cuidado y el respeto, como el centro de las preocupaciones humanas.

<sup>519</sup> GOMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nova, 2010, p. 441.

<sup>520</sup> Además, estamos hablando de Ética y parece poco ético que el ser humano no aporte nada: es decir, si consideramos que la especie humana acabe, la vida continua, el planeta sobrevive y nada sufrirá por nuestra ausencia (incluso, actualmente, podrá haber una gran fiesta), pero, si acaban los arboles, las lombrices o las abejas, la Vida del Planeta desaparece.

<sup>521</sup> JONAS, H. *Ética, Medicina y Técnica*. Trad. A. F. Cascais, Lisboa, 1994.

<sup>522</sup> Si nos preguntamos ¿cuál es la importancia de la especie humana para el equilibrio de la Vida en el Planeta, cual sería la respuesta? Hasta el presente momento, ninguna importancia, sería la respuesta, pues como ya comentado anteriormente si nos pasa algo a todos, la vida sigue, el Planeta sigue. Me parece razonable que encontráramos *nuestra* utilidad para el Todo, dejando de lado nuestra tendencia ego/antropocéntrica.

Además, se puede concluir que considerar *una forma ética única* para resolver nuestro problema sería insistir en un modelo único y universal y, por lo tanto, cartesiano pues estaríamos dando una fórmula. Considero que la alternativa más completa es la Ecología Profunda, porque todas las demás hablan de ítems incorporados o derivados de ella. Como se depende de las críticas sobre el holismo, el panteísmo, la teoría del proceso, la continuidad y la diferencia, el ser expandido, el racionalismo enfocado éticamente y los derechos de los animales (pues, aunque la EC no hable directamente de lo animales ni de los considerados *otros*, habla claramente del respeto y la igualdad entre *todos los seres*). Es decir, de momento, la EC parece ser más completa, sólo le faltan algunos ajustes. No cabe ignorar que suscita algunas críticas como hemos podido comprobar con algunos filósofos que he citado, aunque hablan de críticas filosóficas y/o estructurales a la EC y no aportan una alternativa mejor. Y, cuando tratan de aportar, recogen sus contenidos fundamentales, con algunos ajustes y le cambian el nombre.

Es importante que tengamos una base. De momento, la Ecología Profunda es la que más satisface a las necesidades y que tiene en cuenta las realidades defendidas por los eco-teóricos aquí abordados: economías menores y locales, respeto a la diferencia, cuidado, unión entre razón y emoción, apertura al cambio, inversión en el desarrollo de los conflictos de forma *diplomática*, consenso en la toma de decisiones, elementos subjetivos, intuitivos y emocionales, etc.

A continuación hablaré de los movimientos que intentan aplicar, desarrollar y practicar los valores discutidos. Es importante educar en este sentido porque, aunque eduquemos en nuestra colectividad, dentro de los valores que deseamos expresar, estamos en intercambio con el mundo. Esto implica que, al salir del entorno que busca una consciencia más ética, somos bombardeados por las informaciones del resto del mundo y, si no tenemos las bases muy bien sedimentadas, creemos que lo *nuestro*, que nuestra comunidad, padre y madre, familia, entorno es lo inadecuado o errado. Tenemos que educar, incorporando el nuevo paradigma. Esto significa hablar de la diferencia y de la desigualdad. Significa hablar y reconocer que estamos hechos del mismo material que los arboles, los peces, el agua y todo lo demás y que, por esto, no somos mejores y tenemos que respetar la vida. Significa educar éticamente para el consumo consiente –y no para comprar lo que uno quiere, porque está de moda-. Significa, reconocer y educar que los niños y las niñas tienen sus cuerpos alterados y llegan a desarrollarse con antelación debido a la alimentación llena de hormonas y, además, que desarrollamos enfermedades en función de lo que comemos. Significa enseñar que no se

*echa fuera* la basura, porque en ¡el Planeta no hay *fuera!* Echamos dentro y en nuestra *casa*, pues la Tierra es nuestra casa y, aunque el *vecino* parezca distante, ya está comprobado (repite: científicamente comprobado) que los efectos de los problemas en el medio ambiente son de aceleración acumulativa, de descontrol creciente, irreversibles y de dimensiones planetarias.

Por esto, mientras no eduquemos y sigamos creyendo que la mente es distinta y distante de la materia, no lograremos el equilibrio.

**TERCERA PARTE**

**LOS PRINCIPALES MOVIMIENTOS DE TRANSICIÓN  
PARADIGMÁTICA**

En esta tercera y última parte, como se había previsto en los objetivos, pretendo presentar e indagar la praxis de algunos de los principales movimientos académicos, culturales y sociales, de ámbito global, que están trabajando para el desarrollo del cambio de conciencia y para el cambio de paradigma hacia una vida más sostenible en los moldes enunciados en las secciones anteriores y que están aplicando y enseñando a aplicar, con éxito la tan soñada y discutida *nueva ética*, para comprobar si, de hecho, la sociedad civil es capaz de organizarse e influenciar personas, instituciones y gobiernos para construir una realidad más justa, harmónica y sostenible.

Trataremos los movimientos que considero más emblemáticos para la transición, que están interrelacionados y suelen trabajar juntos: las Ecoaldeas, el Educación Gaia y Ciudades en Transición. Para que la lectura no resulte demasiado pesada y repetitiva, primeramente presentaré los movimientos con sus principales características, alcance y repercusión, para después, en las conclusiones de esta parte, hacer el paralelismo entre los problemas diagnosticados y los valores a desarrollar presentados en las secciones anteriores<sup>523</sup>.

---

<sup>523</sup> Esta parte de la Tesis refleja lo más hondo de mis aspiraciones, desde mi profundo disgusto como abogada y educadora, que son las actividades profesionales que he desarrollado desde siempre, ya sea como profesora de matemáticas y física en las escuelas de la periferia de São Vicente o en algunas de las mejores escuelas de Santos, ambos ayuntamientos en el Estado de São Paulo, Brasil; ya sea como profesora de Proceso Civil y Práctica Procesal Civil en algunas Universidades Privadas de la misma región; ya sea como abogada y como presidenta de la Comisión de la Mujer Abogada de São Vicente. En Brasil, uno de los países de mayor carga tributaria del mundo, tenemos que contratar todos los servicios en el ámbito privado: salud, educación, seguridad, justicia y, aún así, nos deparamos con la precariedad y falta de seriedad. Hay algo allí que he denominado como *institucionalización y perpetuación de la ignorancia*, pues la escuela no educa (ni la pública ni la privada), de tal forma que las personas terminan la formación básica mal alfabetizadas. Después ingresan en la universidad que, como es privada y uno de los negocios más lucrativos del país acepta a todos los que pueden pagar (y créame, hay de todos los precios). Como la universidad no alfabetiza, sino que cobra contenidos, estas personas terminan la carrera y ingresan en el mercado laboral, convirtiéndose en los nuevos profesores (que van a reproducir el sistema), los médicos, los enfermeros, etc., en una verdadera perpetuación de la ignorancia, pero *empoderando* una clase media manipulable que se cree la élite (y lo es). En el desarrollo de mi vida académica, profesional y personal lo que pude percibir es que, de hecho, no hay un gran interés de las instituciones en mejorar la calidad de vida o de formar seres conscientes y críticos, sino que existe una gran inversión para que estos sistemas de poder se justifiquen a sí mismos, a través de sus valores, de sus programas en la tele, de sus sistemas de justicia (jerárquico, patriarcal, que intimida y culpabiliza, antes de educar, muy bien alineado con las bases que lo han creado, como el derecho canónico y el romano), entre todos. La propia academia se limita a obligar que su cuerpo discente reproduzca conceptos *ipsis literis*, bajo pena de, si no se hace, ocurre el *fracaso escolar*. Las *mentes que piensan* están restringidas a una elite académica que tiene acceso a altos niveles de especialización. Por esto, después de indagar el origen de nuestros problemas y brechas en nuestra cultura, después de diagnosticar que existen muchas teorías, mucha inversión financiera y teórica para el diagnóstico y la *cura* de nuestros problemas sociales y ecológicos, llego a la plena seguridad de que, de hecho, ¡no hay interés en el cambio! Las estructuras sociales –ahora globalizadas– se formaron de tal forma que ya casi nadie contesta nuestro sistema de valores, esto añadido a la corrupción endémica que vemos en las relaciones de poder. Por esto, al menos de momento, no podemos (¡no debemos!) confiar más en las instituciones. ¡Tenemos que hacer algo nosotros! Esto significa, también, madurar, responsabilizarse (como ya he dicho, tener la capacidad de responder por), y *empoderarse*, dejando de lado las oxidadas concepciones paternalistas que esperan que algo o alguien venga a salvarnos, en un eterno esperar y victimizándonos como seres pasivos que solo sufrimos las consecuencias de los que nos es impuesto.



En todas las actividades que tuve el privilegio de actuar, en las que he aprendido mucho como persona y profesional y, sobre todo, como ciudadana, he visto y comprobado el fracaso de las instituciones todas y no solo del sistema judicial o educativo.

Mi apuesta por estos movimientos actuales se debe, también, a que puedo diagnosticar en ellos esta madurez a que me refiero que, contrariamente a los que hemos visto en las iniciativas de la sociedad civil del pasado, ya no se pretende deponer o desafiar el sistema de poder actual, ya no se idealiza crear líderes o mártires de una causa, ni tampoco deflagrar guerras. Lo que se pretende es recoger, reunir y desarrollar todo el conocimiento que ya tenemos y crear formas de vivir juntos en armonía con todos los compañeros terrestres. Este *juntos*, no significa *todo el mundo*, pues tampoco si se tiene la ilusión de *salvar el mundo*. Es para todos sí, pero todos los que *quieren*.

Para desarrollar esta parte, he visitado diversos asentamientos y comunidades intencionales y he vivido 2 años en una de las más importantes ecoaldeas del mundo, la Findhorn Foundation and Ecovillage, en el norte de Escocia. Esta comunidad es así considerada pues además de ser la más antigua, con más de 50 años, es una *incubadora* de otras comunidades, a la que millares de personas de todo el mundo van a visitar y conocer para aprender las formas de vivir en común-unidad.

Los movimientos aquí descritos fueron elegidos por afinidad entre ellos, ya que están interrelacionados, y por afinidad personal. Existen otros, pero que no están en todo el mundo y que comparten otros valores a los que no voy a referirme.

## **CAPÍTULO V**

### **Construyendo el nuevo paradigma**

## 5.1. Los Principales Movimientos de Alcance Global

*I used to think the truth would set us free. Like many who care about the environment, I spent years thinking that information would lead to change. So I wrote reports, gave speeches, even testified before Congress. Some things changed. Sadly, the big picture didn't.*

Annie Leonard<sup>524</sup>

*When four tectonic plates of liberation theory—those concerned with the oppressions of gender, race, class and nature—finally come together, the resulting tremors could shake the conceptual structures of oppression to their foundations.*

Val Plumwood<sup>525</sup>

La situación planetaria es alarmante, como hemos visto en la primera parte. La historia del domino que ha conducido a la crisis de la nos ha llevado a en un punto de que no hay retorno. Los datos reflejan que no se trata solo de teorías o suposiciones y, de hecho, ya sentimos los efectos del aumento de la población, la disminución de los recursos hídricos, el derretimiento de los glaciares, el uso de los granos para la producción de combustible y la proteína animal, que son una de las principales causas de la escasez de alimentos. Junto a todo esto, y como consecuencia, la escasez de tierras cultivables, que está llevando a algunos países a comprar o alquilar áreas en otros territorios<sup>526</sup>.

En 2006 las conclusiones del Panel Intergubernamental de Cambios Climáticos (IPCC), de la ONU eran alarmantes, pues se ha verificado que los resultados en términos del derretimiento de los glaciares, el aumento de la

<sup>524</sup> Annie Leonard, 2012 en <http://www.storyofstuff.org/2012/07/17/the-story-of-change/>.

<sup>525</sup> PLUMWOOD, VAL. *The Feminism and the Mastery of Nature*. Op. cit. p. 1.

<sup>526</sup> BROWN, LESTER RUSSEL. *Plano B 4.0: Mobilização para Salvar a Civilização*. São Paulo: New Contet Editora e Produtora, 2009.

temperatura global y la elevación del nivel de mar están más acelerada que cualquier pronóstico pudiera prever en su versión más pesimista<sup>527</sup>.

Con relación a la escasez de alimentos, además de los datos analizados anteriormente, y como consecuencia de ellos, se considera que sus principales causas son el aumento de la demanda de granos, debido al aumento de la población, el aumento del consumo de la proteína animal basada en granos (especialmente para los animales en cautiverio, como los peces de la factoría, por ejemplo), y la utilización de los granos como combustible. A esto se añade a esto la reducción de la oferta de granos debido a la erosión provocada por el uso de los recursos de la “revolución agrícola”, anteriormente mencionado (destrucción de los pastos, monocultivos, deforestamiento, etc.), la disminución de los acuíferos, el deterioro de los sistemas de irrigación, la pérdida de tierras cultivables para uso no agrícola, la transferencia de las aguas de irrigación para las ciudades y la disminución del petróleo –que alimenta a todo este sistema<sup>528</sup>.

Otro libro interesante, el *The Limits to Growth*<sup>529</sup>, ya comentado anteriormente, trata de los resultados de una simulación computadorizada realizada por un grupo de expertos del Instituto Tecnológico MIT, conocidos como El Club de Roma. El programa fue alimentado con datos como población, capital industrial, polución y tierra cultivable, que simulaba los posibles escenarios (positivos y negativos) para el futuro de la Tierra. El informe concluye que si seguimos el mismo comportamiento que en 1972, la población seguiría creciendo hasta el 2030, pero la economía pararía de crecer en las primeras décadas del siglo XXI, que llegaría a caer abruptamente. Los recursos irían mermando, el capital dejaría las industrias provocando la caída de la economía y de los servicios de salud. Como consecuencia de esto, a partir de los años 30 de este siglo, la población también disminuiría. En otro escenario más optimista, supone que contaríamos con el doble de recursos, los mismos efectos aparecerían con 10 o 20 años de retraso.

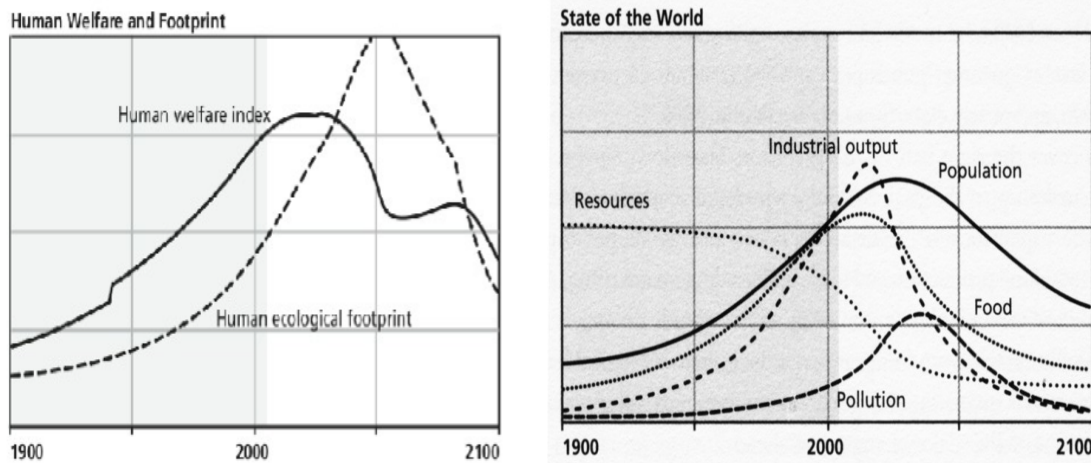
---

<sup>527</sup> BROWN, LESTER RUSSEL. *Plano B 4.0: Mobilização para Salvar a Civilização*. Op. cit.

<sup>528</sup> Por ejemplo, una de las peores previsiones considera que la temperatura del planeta aumentará un 6,4°C hasta 2100, lo que sería una catástrofe. Para que esto no ocurra el aumento debería de estar en torno a unos 2°C (lo que, de cualquier manera, generará cambios peligrosos), pero para que esto sea posible tendríamos que reducir inmediatamente las emisiones de gases del efecto invernadero entre un 60 y 80%. Ibidem.

<sup>529</sup> MEADOWS, DONELLA H. MEADOWS, DENNIS L. RANDERS, JØRGEN. BEHRENS, WILLIAM W. *The Limits to Growth*, op. cit. MEADOWS, D. RANDERS, J. MEADOWS, D. *Synopsis - Limits to Growth: The 30-Year Update*. UK: Chelsea Green. 2002: <http://www.clubofrome.org/>.

Cuadro nº 4. Simulación de las condiciones futuras, mantenidas las prácticas actuales<sup>530</sup>.



Aún que disminuyéramos los niveles de consumo las actividades industriales dejaran un índice de polución inimaginable, lo que implicaría una enorme pérdida de la calidad de vida.

Treinta años después, en 2002, otro informe sobre lo que ha pasado durante este tiempo, y que presenta un panorama sobre lo que pasará hasta el fin del siglo XXI, demuestra que muchas de las *previsiones*, de hecho, se han cumplido, incluso las más improbables.<sup>531</sup>

Al parecer hemos tomado un rumbo del que no hay retorno. No obstante, existen grupos de personas en todo el planeta, que se están organizando para prepararse y encontrar alternativas para estos posibles resultados. Se trata de movimientos de repercusión internacional, con un gran apoyo de la población, que están cambiando radicalmente los paradigmas sociales en sus localidades, asentamientos, locales, barrios y comunidades, mediante el desarrollo e implementación de los valores y teorías eco-sociales-igualitarias. Reúnen personas de buena voluntad, instituciones, científicos que están dispuestos a invertir su tiempo, recursos y talentos en la construcción de una realidad *nueva* y paralela al *mundo del capital*, resistiendo a la tentación de buscar un local *seguro* y sostenible

<sup>530</sup> Fuente: MEADOWS, D. RANDERS, J. MEADOWS, D. *Synopsis - Limits to Growth: The 30-Year Update*, op. cit.

<sup>531</sup> Ibidem.

solamente para sí y su familia consanguínea, y apostando por formas por vivir y actuar comunitarias y conjuntamente con sus múltiples próximos y con la naturaleza, aunque sin rechazar los avances tecnológicos, más bien haciendo uso de ellos como aliados.

De un modo general y globalizado, la mayoría de estos movimientos están utilizando y desarrollando técnicas y recursos del *buen vivir y con-vivir*, depositando la responsabilidad del caos social en nuestra cultura que nos enseña cómo desconfiar, competir y ganar siempre y utiliza los medios necesarios para esto, como la fuerza, la violencia y las artimañas, y a crear una elite de vencedores en detrimento de una inmensa mayoría de perdedores, realizando muy directamente los valores y modelos analizados en este trabajo. Lo que estos grupos se proponen hacer es, nada más y nada menos, que ¡cambiar la *cultura*! Muchas de estas técnicas ya se institucionalizaron y se convirtieron en cursos y workshops impartidos en diversas parte del mundo, como los talleres de *comunicación no violenta*<sup>532</sup>, de *cultura de la paz*<sup>533</sup>, las teorías de la *cooperación* que utilizan como instrumento los *juegos cooperativos*<sup>534</sup>, las *danzas circulares*<sup>535</sup> de los pueblos, arquitectura y diseño

---

<sup>532</sup> La comunicación no violenta, es una técnica desarrolla por Marshall Rosemberg, que enseña a las personas a comunicarse de forma afectiva y empática, con la claridad de la información que se transmite, con puntualidad, respeto y consentimiento a la hora de producir un feedback, evitando generalizaciones y hablando siempre en la primera persona, de modo a que uno se responsabilice de sus emociones, pensamientos y sentimientos, entre muchas otras características. <http://www.comunicacionnoviolenta.com/>, <http://www.nonviolentcommunication.com/index.htm>, 21/12/2012. ROSENBERG, MARSHALL B. *Comunicación no violenta: el lenguaje de la compasión*. Traducción, Roser Berdagué. Barcelona: Urano, 2000. ROSENBERG, MARSHALL B. *Resolver los conflictos con la comunicación no: una conversación con Gabriele Seils*. Traducción, Beatriz Martín Lisenbarth. Vallromanes, Barcelona: Acanto, D.L. 2011.

<sup>533</sup> Partiendo del principio de que venimos –y pertenecemos– a una cultura de guerra, con escuelas de guerra, un grupo de idealistas crearon la Cultura de la Paz y las Universidades Internacionales de la Paz. La Cultura de la Paz es un conjunto de valores, actitudes y comportamientos que reflejan el respeto a la vida, a la persona humana y a su dignidad, a los derechos humanos, el rechazo a todas las formas de violencia y la adhesión a los principios de libertad, justicia, solidaridad, cooperación, pluralismo y tolerancia. [www.fopaz.org](http://www.fopaz.org), [www.unipaz.edu.co](http://www.unipaz.edu.co), [unipazsp.org.br](http://unipazsp.org.br), [www.unipaz.pt](http://www.unipaz.pt), [www.unipazsul.org.br/](http://www.unipazsul.org.br/), [www.unipaz.net](http://www.unipaz.net), [www.unipaz.edu.mx](http://www.unipaz.edu.mx), [www.unipazrj.org.br](http://www.unipazrj.org.br), [www.pierreweil.pro.br](http://www.pierreweil.pro.br), [www.unipazfrance.org](http://www.unipazfrance.org). Marzo de 2013.

<sup>534</sup> La teoría de la cooperación parte del principio de que el gran responsable del mantenimiento de la especie humana en la Tierra fue su instinto de cooperación, y no al revés, y que afirmar que la teoría de la evolución de Darwin es una teoría evolucionista basada en la competitividad es un gran error. La gran creencia de la teoría de la cooperación es que los seres humanos somos seres *esencialmente* gregarios, cooperativos y amorosos y que, lo que vemos en la sociedad actualmente, es fruto de la cultura – una cultura milenaria de guerras, enriquecimiento sin causa y competición. Ver bibliografía.

<sup>535</sup> Las danzas circulares son, desde mi punto de vista, uno de los mejores y más estéticos recursos de fomento de la paz, integración y armonización. Entretanto, hay que considerar que las danzas ya no son solamente un *recurso*, sino que se han convertido, también, en un movimiento de alcance global, que ya esta institucionalizado en algunas universidades que ya ofrecen cursos de formación. Se trata de un movimiento global que rescata las danzas folclóricas y de rueda de las diversas culturas, cuyo

ecológico<sup>536</sup>, permacultura, entre otros. Considero la inversión en estas técnicas del buen *con-vivir* es la más genial y positiva actitud, pues no solo se idealiza o escribe sobre el tema, sino que existe una constante formación de los miembros implicados<sup>537</sup>.

Como veremos más adelante, los valores empleados en el diseño de estos asentamientos y movimientos están esencialmente basados en los dictados por Val Plumwood, por la Ecología Profunda, por la ética de los valores y del cuidado, que están muy difundidos en sus módulos de formación. No se trata de una negación del desarrollo, tampoco de una invitación al retorno a las formas primitivas de vivir, sino de un avance en la conciencia respecto a la utilización y convivencia con los recursos desarrollados y disponibles por la ciencia y con los demás en la Tierra.

Se trata de un gran avance de los movimientos sociales, una vez que, como acabo de comentar en la introducción a esta parte, no se pretende oponerse al gobierno, ni crear héroes, o de realizar un activismo de rebeldía beligerante. Se trata, más bien, de una transformación social pacífica y actual, que se va propagando, sin siquiera auto promoverse, sino por su ejemplo, por su generosidad en difundir sus *saberes* y por la publicidad boca-a-boca. Por supuesto, también hacen uso de las redes sociales y de los medios de divulgación virtual global, de la globalización, de la información y del acceso a ella, pero no se encuentra en los medios de

---

inspirador Bernard Woisen, un coreógrafo, bailarín clásico, pintor y pedagogo, desarrolló tras recorrer el mundo, en las décadas de los 60 y 70, recogiendo y rescatando las danzas de diferentes pueblos.

<sup>536</sup> Algunas universidades ofrecen un pos-grado en el Diseño para la Sostenibilidad, elaborado por el Gaia Education, por ejemplo las Universidades de Cataluña [http://www.uoc.edu/masters/esp/web/cooperacion\\_humanitaria\\_paz\\_y\\_sostenibilidad/sostenibilidad/postgrau/disseny-sostenibilitat/](http://www.uoc.edu/masters/esp/web/cooperacion_humanitaria_paz_y_sostenibilidad/sostenibilidad/postgrau/disseny-sostenibilitat/); de Palermo y Torquato di Tella, ambas en Argentina, <http://www.palermo.edu/arquitectura/posgrados/disenosustentable.html>, [http://www.utdt.edu/ver\\_contenido.php?id\\_contenido=5957&id\\_item\\_menu=12216](http://www.utdt.edu/ver_contenido.php?id_contenido=5957&id_item_menu=12216); la universidad del medio ambiente en México, <http://www.umamexico.com/maestrias/maestria-en-arquitectura-diseno-y-construccion-sustentable/>; entre muchas otras.

<sup>537</sup> Cuando vivía en la Comunidad de Findhorn que, como ya he dicho, voy dedicar un anexo para describir esta visita de campo, nosotros, como miembros, teníamos encuentros: los semanales eran uno con nuestro grupo de trabajo, otro con nuestro grupo de categoría que es el tipo de vínculo que uno se propone a tener con la comunidad; los mensuales con toda la comunidad; otros esporádicos de acuerdo con las necesidades, como discutir los gastos o la necesidad de realizar cambios en algún departamento; otros, que también eran semanales pero que había que apuntarse eran sobre *educación*, o sobre los temas descritos en este parágrafo. Además de todos estos recursos, habían expertos en la resolución de conflictos tanto entre personas como en los departamentos, evaluaciones periódicas con un mentor -todos teníamos *mentores*, que eran personas que te acompañaban y con quien se podía contar para todo, y con el focalizador(\*) del departamento en que uno trabajaba. (\*)Focalizador (*focalizer* en inglés) es la forma con que se denomina a las personas responsables de los departamentos, charlas, workshops y etc, determina quien es la persona responsable para mantener el *foco* y evitar denominaciones como *jefe*, por ejemplo.

comunicación masivos publicidad sobre estos movimientos. Después de estos años de investigación, en que tuve la oportunidad de convivir y conocer las formas de vivir y de convivir con grupos e investigadores de diversos tipos, llego a la feliz conclusión de que somos muchos los que estamos trabajando, de verdad, para la construcción de una vida y un planeta más digno, integral, sostenible, armónico y alegre<sup>538</sup>.

Estos movimientos son *actuales* por la formulación de sus cuestiones que forman parte de nuestra realidad actual y sobre todo por la madurez que he comentado haber percibido y que considero imprescindible. Pues, en muchas de mis *visitas* a movimientos activistas, me dejaba perpleja su total falta de adaptación a los tiempos actuales y a los logros alcanzados por estos mismos activismos desde su inicio. Al hablar de *movimientos activistas* me refiero a los nacidos en los años setenta, que determinará a los *clásicos*. Me explico: participé en la *marcha de las mujeres*, en Brasil, en los encuentros locales, regionales y nacionales de políticas femeninas, también en Brasil y algunos en España; estuve en encuentros y agremiaciones estudiantiles y en muchos otros y, en casi todos, me sentía en Woodstock -¡sí, en el gran concierto ícono del movimiento hippie!- las banderas, las reivindicaciones, incluso las músicas no se actualizaron<sup>539</sup>.

Considero que pertenezco a la primera generación de mujeres verdaderamente *libres* –consciente de las limitaciones de esta *libertad*-. Quiero decir que nosotras, mujeres que estamos entre los 30 y 40 años, somos la real primera generación femenina que nacemos con derechos adquiridos: a votar, a estudiar, a trabajar, a comprar y a vender inmuebles, etc. Ahora, además de investigar medios de concientización de género y políticas de género aplicables a todos los sectores de la sociedad y de, conjuntamente, encontrar formas de ser solidarias con la inmensa

---

<sup>538</sup> Pueden ser tildados de utópicos o de muy limitados a unas minorías, pero tampoco cabe olvidar otros precedentes en la historia. Los Falansterios de Charles Fourier, o las instituciones de Robert Owen. Si no se consolidaran, al menos anunciaron un nuevo actor en la historia y nuevos camino en el proyecto, ... y la acción social y humana: ellos prefiguran el futuro e eminente socialismo.

<sup>539</sup> Los encuentros feministas causaron en mi tan profundo disgusto que llegué a pensar en desistir. Verdaderamente creía que eran espectáculos bonitos, pues había mujeres de distintas etnias con sus trajes autóctonos –y si se considera la diversidad étnica que hay en Brasil, se puede imaginar la belleza del desfile– pero la mayoría de las mujeres iban allí a vender sus artesanías y las *compañeras* actuantes era básicamente representantes de los partidos comunistas radicales que no dialogaban, sino que se enfrentaban entre sí, en una comunicación agresiva y poco constructiva. Debemos valorar todo el logro de los primeros movimientos de liberación social, sobre todo, los feministas que, gracias a ellos hemos conquistados muchos derechos, pero aunque hubo y siempre hay progresos, considero que estos movimientos tienen que actualizarse.



mayoría de mujeres, que en todas las partes del planeta están absolutamente privadas de cualquier derecho, deberíamos, dentro de nuestro contexto social y alcance, dar los próximos pasos en relación a la ampliación y maduración de estos logros. Y es precisamente ahí donde veo la gran importancia y alcance de estos nuevos feminismos, ecofilosofías y plataformas de activismo social que hemos analizado hasta ahora.

Ante la resistencia y conflicto con algunos sectores institucionales de la sociedad, muchos de estos programas están en vías de *institucionalizarse*, como es el caso de las ecoaldeas, por ejemplo, pero un detalle muy interesante es que, aunque la mayoría de los miembros de la sociedad considere a estos movimientos sólo como un tipo de hippies, muchos de sus miembros son personas altamente preparadas intelectual, académica y socialmente, como veremos más detalladamente.

## 5.2. El Biorregionalismo y las Ecoaldeas/ comunidades

Se ha definido el Biorregionalismo<sup>540</sup> como un sistema político, cultural y ecológico basado en un sistema de demarcación de áreas denominadas biorregiones o eco-regiones, que son definidas por características físicas y ambientales que incluyen las condiciones y cuidado del agua y del suelo. Este concepto traspasa los límites de una nación, pues una biorregión puede abarcar espacios de más de un país, como en el ejemplo de Cascadia, que es una biorregión localizada en su mayor parte en el estado de Oregón y Washington, en el norte de California en los Estados Unidos y en la Costa Oeste de Canadá.

El biorregionalismo y las comunidades<sup>541</sup> de pequeña escala constituyen, para Val Plumwood, el reconocimiento de sus relaciones ecológicas y que, por ello,

---

<sup>540</sup> “Why Bioregional Approach”, David Wann, <http://www.sustainability-now.org/bioregionalism.htm>, 26/03/2013.

<sup>541</sup> Sobre ecoaldeas y asentamientos sostenibles: MACY, JOANNA. *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives*, Our World, 1998, New Society Publishers. Trad. Española: *Volver a la vida: prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo*, 2003. Ed. Desclée de Brouwer; CAPRA, FRITJOF. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, 2004, Anchor; SESSIONS, GEORGE. *Deep Ecology for the 21st Century*, op. cit.; MANDER, JERRY. *In the Absence of the Sacred*, 1991, Sierra Club Books. Traducción Española: *En ausencia de lo sagrado*, 1996. José J. De Olañeta Editor; GRIM, JOHN A. *Indigenous Traditions and Ecology*, ed., 2001, Harvard; DIAMOND, IRENE AND ORENSTEIN, GLORIA FEMAN. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, 1990, Sierra Club Books; GOLDSMITH, EDWARD. *The Way: An*

son la mejor manera de contrarrestar los efectos del distanciamiento en las tomas de decisiones correctivas y ecológicas<sup>542</sup>. En primer lugar en estos tipos de comunidades, las relaciones ecológicas son más claramente visibles y las personas están más próximas de la naturaleza y entre ellas, y (por esto) son más sensibles a las señales de la naturaleza y a los daños ecológicos que provocan sus decisiones de consumo, también son sensibles a la producción<sup>543</sup>. En segundo lugar, en

---

*Ecological Worldview*, 1998, U. of Georgia. Traducción Española: *El tao de la ecología: Una visión ecológica del mundo*, 1999. Icaria; SUZUKI, DAVID. *The Sacred Balance: Rediscovering Our Place in Nature*, 1998, Prometheus Books; EISLER, RIANE. *The Chalice and the Blade*, 1987, Harper San Francisco. Trad. Española: *El cáliz y la espada: la alternativa femenina*, 1996, H.F. Martínez de Murguía editor; BERRY, THOMAS. *The Dream of the Earth*, 1988, Sierra Club Books; STARHAWK. *The Fifth Sacred Thing*, 1994, Bantam; SNYDER, GARY. *The Practice of the Wild*, 2004. Shoemaker and Hoard; SEED, JOHN. *et al. Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, 1988. New Society Publishers; LACHAPELLE, DOLORES. *Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep*, 1988, Kivaki; BADINER, ALLAN HUNT. *Dharma Gaia*, 2005, Parallax Press; SHELDRAKE, RUPERT. *A New Science of Life*, 1995, Park Street Press. Traducción Española: *Una nueva ciencia de la vida*, 1990. ed. Kairós; SIVARAKSA, SULAK. *Global Healing: Essays and Interviews on Structural Violence, Social Development and Spiritual Healing*, 1999, Thai Inter-Religious Commission for Development; BECK, DON EDWARD AND COWAN, CHRISTOPHER. *Spiral Dynamics: mastering Values, Leadership and Change*, 1996, Blackwell Business; CAPRA, FRITJOF. *The Web of Life: A New Understanding of Living Systems*, 1996, Anchor. Traducción Española: *La Trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, 1998. Ed. Anagrama; CAPRA, FRITJOF, *The turning point*. Randon House, 1983. Traducción Española: *El punto crucial*. Editorial Pax México, 1992; DAWKINS, PETER. *Zoence – The Science of Life: Discovering the Sacred Spaces of your Life*, 1998. Weiser Books; LAZSLO, ERWIN. *Evolution: The Grand Synthesis*, 1987. New Science Librar; SPANGLER, DAVID. *Revelation: The Birth of a New Age*, 1976 The Rainbow Bridge; LOVELOCK, J.E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*, 1979, Oxford University Press. Traducción Española: *Gaia: atlas del conservacionismo en acción*, 1992; RBA. SAHTOURIS, ELISABET. *Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos*, 1989. Pocket; SWIMME, BRIAN AND BERRY, THOMÁS. *The Universe Story*, 1992, HarperSanFrancisco; WILBER, KEN. *A Brief History of Everything*, 1996, Shambhala. Traducción Española: *Breve historia de todas las cosas*, 2003. Ed. Kairós; WILBER, KEN. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, 2001. Shambhala. Traducción Española: *Una teoría de todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, 2003. Ed. Kairós; KAUFMANN, STUART. *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-organization and Complexity*, 1995, Oxford University Press; ABRAHAM, RALPH. *Chaos, Gaia, Eros: The Three Great Streams of History*, 1994, HarperSan Francisco.

<sup>542</sup> SALE, K. *Human Scale*, 1980. Secker and Warburg, London, SALE, K. “Free and Equal Intercourse: The Decentralism Design”, 1992, in Plant 1993, pp. 20-27, PLANT, J. PLANT C., *Putting Power in its Place*, 1992. NEW Society Publisher; PLUMWOOD, VAL *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 74.

<sup>543</sup> El biorregionalismo ha tenido éxito en identificar una importante dimensión de la racionalidad ecológica que se refiere a diferentes tipos de *distanciamiento*. Los efectos nocivos del distanciamiento en la toma de decisiones sugiere que ellas (las decisiones) deberían ser definidas en gran medida por compartir consecuencias y riesgos, especialmente consecuencias ecológicas. En primera instancia, está claro el fortalecimiento de las comunidades locales que han sido desempoderadas y marginalizadas, especialmente como comunidades económicas, primero por procesos centralizados de formación de naciones-estados, posteriormente por la globalización y más allá de eso, por el alto status que el racionalismo ha otorgado a la abstracta, universal, urbana e incorpórea esfera identificada con la razón, sobre los inmediatos, corpóreos y sensoriales aspectos de la vida, asociados con los conocimientos y formas de trabajar locales y particulares. MARGLIN, F.A. MARGLIN, S. *Dominating Knowledges: Development, Culture and Resistance*, 1990. Clarendon Press; MARGLIN, S. “What Do Bosses Do?”, *Review of Radical Political Economy*, 6, 1974, pp. 60–112. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 75.

comunidades birregionales no hay gran distanciamiento entre la toma de decisiones (quien y donde las toma) y los lugares y la vida de los que sufren las consecuencias de esta decisión. En tercer lugar, cuando las decisiones participativas se toman en forma comunitaria, los que las adoptan tienen que convivir con las consecuencias ecológicas de sus decisiones, incluyendo los efectos sobre sí mismos, sus comunidades, sus vecinos y sus descendientes directos. Y en cuarto lugar, como la democracia solo puede ser verdaderamente participativa y directa en pequeños niveles, las personas están en posición de tener el conocimiento y la motivación necesaria, así como tendrán los medios democráticos y comunicativos para tomar buenas decisiones ecológicas, decisiones que reflejan sus propios intereses a largo plazo, tanto como los de sus familias, además de los de todas sus comunidades ecológicamente definidas. De hecho, bajo tales condiciones estos intereses aparentemente divergentes, pueden pensarse como convergentes y armoniosos, aunque no idénticos<sup>544</sup>. Aunque Plumwood alerta sobre los riesgos que las acechan.

En la medida en que los efectos ecológicos en los modernos centros sociales se contemplan raramente dentro de una única unidad política, unidad esta, en general, en conflicto con el principio de participación de todos en toma las decisiones, sobre todo de los más afectados, estos (los afectados) deberían tener una participación proporcional en la toma de decisiones. Para garantizar el conocimiento de las relaciones ecológicas y sus efectos en la gran comunidad global, o incluso en una región, se requiere una gran red de comunicación, pues concordando con Val Plumwood, este tipo de comunidad puede generar diversos tipos de problemas.

*A closer look suggests that the conditions of small-scale self-sufficiency assumed to be the leading feature of ecological communities are neither necessary nor sufficient to guarantee that other important forms of*

---

<sup>544</sup> Hipotéticamente al agregar gente “de vuelta”, la comunidad biorregionalista, en general, propone una estructura política participativa que empoderaría a la gente del mismo lugar, que soportará sus propias consecuencias. Las consecuencias del distanciamiento espacial y del aislamiento deberían estar vinculadas al poder político. Es esencial incluir algunos ingredientes extras como este para cualquier simple fórmula de ecoaldeas, una vez que ya no quedan dudas de que no es suficiente, para evitar graves daños ecológicos, que una pequeña comunidad opere dentro de las estructuras económicas existentes. Es importante considerar la completa gama de opciones relacionadas con la extensión, porque hay un gran vacío entre la conciencia ideal atribuida a las comunidades o asentamientos sostenibles por el biorregionalismo y la actual conciencia y comportamiento de las pequeñas comunidades. Aunque pequeñas comunidades puedan reducir el distanciamiento, sus beneficios pueden ser anulados o compensados por varios tipos de chantaje corporativos o formas de intercambio con los “negocios de la ciudad”. PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 76.

*remoteness are avoided. Observable small-scale communities (like the one I live in)<sup>545</sup> suggest that proximity to local nature does little to guarantee the first condition of the bioregionalist, the transparency to inhabitants of ecological relationships and dependencies. The need to respect and maintain these relationships can still be obscured or overridden by other cultural factors, for example by the distorting and backgrounding force of anthropocentric cultural traditions, by the conditions of both general and ecological education, or by the intractability of local economic and social relationships. Even with good-will, many ecological impacts may neither be containable nor evident at the level of the local community, for example, the contribution of local animal waste to the global store of biospheric methane. Familiarity with the wild-life of a particular community might tell you that a certain animal is common locally, but it will not tell you that it is very uncommon or extinct everywhere else, information that may be crucial to encouraging enough restraint to allow the animal to survive the intensified local demands of a small-scale self-sufficient economy. Here autarchy could actually hinder the transparency of ecological relationships and the development of a critical sense of place that can situate local relationships and communities in relation to wider communities.<sup>546</sup>*

De la misma forma, pequeñas comunidades, incluyendo las auto sostenibles<sup>547</sup>, pueden tener dificultad para atender a las condiciones determinadas por John Dryzek de la coordinación a través de límites, flexibilidad y de hacer coincidir la escala de los impactos ecológicos<sup>548</sup>.

Uno de los movimientos más organizados de comunidades intencionales – biorregionales, locales, urbanas y rurales- es la Red Global de Ecoaldeas, que

---

<sup>545</sup> Sin embargo, Val Plumwood jamás ha vivido en una Comunidad. Lo que ella llama *comunidad* era la Montaña Plumwood, donde ella vivía sola desde su divorcio en 1982. Actualmente, a este tipo de formación se da el nombre de *asentamiento sostenible*.

<sup>546</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., pp. 76-7.

<sup>547</sup> Actualmente ya no se utiliza el término “auto sostenible” pues no existe nada en el Planeta que se mantenga por sí mismo, sino más bien, un ser o un algo que forme parte de un sistema intercambiable de informaciones, y este intercambio es lo que proporciona la sostenibilidad.

<sup>548</sup> DRYZEK, J. “Political and Ecological Communication”, op. cit., p. 330; DRYZEK, J. *Democracy in Capitalist Times*, op. cit. p. 26; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 77.

veremos a continuación. Este movimiento está estructurado en todos los continentes y desarrolla trabajos magníficos en comunidades extremadamente carentes, como muchos países de África, América Latina y Asia.

La idea de sociedades utópicas e ideales no es reciente. Muchas son las historias de comunidades que se organizan (y se aíslan) para construir formas de vida idealizadas. Los ejemplos más famosos son la Atlántida de Platón, el país llamado Utopía de Thomas More, la Ciudad del Sol de Tommaso Campanella, la Nueva Atlántida de Francis Bacon o el mismo socialismo utópico de Robert Owen, ya comentado anteriormente. También las ideas sobre las ecoaldeas se caracterizan, como utópicas y seguramente el origen de este movimiento debe haberse inspirado en estos modelos clásicos de la historia y de la literatura.

Contrarrestando con los valores estudiados en esta Tesis, el Biorregionalismo puede colaborar con la construcción de relaciones más cercanas y no *híperseparadas* una vez que favorecen el *acercamiento* entre los tomadores de decisiones sociales y ecológicas, y los efectos de sus decisiones. Es decir, de encuentro a lo enunciado por Plumwood puede evitar los diversos tipos *distanciamientos* (las personas tienen que convivir con las consecuencias de sus actos, decisiones y omisiones) lo que genera más responsabilidad, pues las relaciones son claramente visibles, las personas están más próximas de la naturaleza y entre sí y, por esto, son más sensibles y receptivas, lo que favorece, también, el desarrollo de relaciones de cuidado y empatía. Otra característica que va de encuentro a los valores discutidos en esta Tesis, es que por se tratar de grupos organizados políticamente en pequeños niveles o escalas, una biorregión posibilita relaciones verdaderamente democráticas y participativas de forma directa.

En las Biorregiones hay un creciente número de iniciativas locales de grupos de personas que se reúnen para crear colectivos en forma de ecoaldeas, iniciativas de transición y de permacultura, tratando de desarrollar su autonomía y sostenibilidad dentro de los parámetros posibles, y a restaurar y preservar el área. Estos son los próximos temas abordados a la continuación.

### 5.3. La Red Global de Ecoaldeas – Ecovillage Network

*The Global Ecovillage Network is part of this healing, positive movement growing from civil society: people coming together, building and strengthening communities, transitioning traditional villages into ecovillages, creating human settlements where we can share with each other and take responsibility for our lands, the surrounding nature and our fellow beings. The Global Ecovillage movement builds friendship and recognition across all borders. We implement solutions that make a difference. We reinstate the belief that human communities can heal and regenerate the very fabric of life. Together, we learn to think, feel and act both globally and locally. It is with gratitude and appreciation to all those who have gone before, weaving connections and paving the way, that we can clearly see who we are becoming now.*

Kosha Joubert<sup>549</sup>

La idea de las ecoaldeas<sup>550</sup> surgió de la observación de las *comunidades intencionales* que siempre existieron. Son muchos los tipos de comunidades en las que un grupo de personas se reúnen, por opción, para experimentar formas de vida

<sup>549</sup> President of GEN-International and Advisory Board GEN-Africa. <http://news.ecovillage.org/node/23>, en 05/05/2013.

<sup>550</sup> DAWSON, JONATHAN. *Ecovillages: New Frontiers for Sustainability*, Schumacher Briefing. Chelsea Green Publishing, 2006; JACKSON HILDUR, SVENSSON, KAREN. *Ecovillage Living: Restoring the Earth and Her People*. Chelsea Green Publishing Company, 2002; JACKSON, J. T. ROSS. *And We Are Doing It: Building an Ecovillage Future*. Robert D. Reed Publishers, 2000; CHRISTIAN, DIANA LEAFE. *Creating a Life Together: Practical Tools to Grow Ecovillages and Intentional Communities*. New Society Publishers, 2003. Traducción al castellano *Crear una vida juntos : herramientas prácticas para formar ecoaldeas y comunidades intencionales*, Cauac Editorial, 2011; CHRISTIAN, DIANA LEAFE. *Finding Community: How to Join an Ecovillage Or Intentional Community*. New Society Publishers, 2007; WALKER, LIZ. *EcoVillage at Ithaca: Pioneering a Sustainable Culture*. New Society Publishers, 2005; SALAZAR, CLAUDIO ANTONIO PEREIRA. *Representación Del Movimiento Global de Ecoaldeas en Internet*. Editorial Academica Española, 2011; HAGMAIER, SILKE, STENGEL, MARTIN, WÜRFEL, MICHAEL. *Eurotopia: guía europea de comunidades y ecoaldeas*. Fundación GEA, 2001; GILMAN, ROBERT AND GILMAN, DIANE. *Eco-Villages and Sustainable Communities: A Report for Gaia Trust*. Context Institute, 1991. Red Ibérica de Ecoaldeas <http://rie.ecovillage.org/es/media>; Red Portuguesa de Ecoaldeas <http://portugal.ecovillage.org>; Directorio brasileño de ecoaldeas <http://mbecovilas.wordpress.com/ecovilas/>; directorio general global <http://ecovillage.org>.

distintas del modelo estándar y en torno de algún ideal u objetivo, como las antiguas sociedades cristianas en la Roma antigua, el grupo religioso de los *quarkers*, o las comunidades hippies de los años 60.

De acuerdo con Metcalf y Christian, las comunidades intencionales son *formadas cuando grupos de personas deciden vivir juntas o lo suficiente cercanas para buscar un estilo de vida compartido y con un propósito común*<sup>551</sup>. El principal elemento de unión en una comunidad intencional es la *intención*, la elección de un estilo de vida, antes que simplemente compartir un lugar común. Estas intenciones pueden ser las más distintas, como desarrollar valores económicos, espirituales, políticos, etc. De esta forma, las comunidades intencionales pueden ser de diversos tipos y pueden ser auto-organizadas u organizadas por el estado. También pueden ser organizadas por alguna institución, como la iglesia, por ejemplo, y pueden ser urbanas o rurales.

Las ecovillas son las manifestaciones más recientes de las comunidades intencionales que, según Santos Junior, derivaron de las comunidades que surgieron después de la 2ª guerra mundial que tenían un carácter reivindicativo y libertario que cuestionaban los valores de la época: hábitos, ideas, organización política, espiritualidad, etc<sup>552</sup>. Los miembros de estas comunidades generalmente eran los que integraban el movimiento de la *contra cultura*, que incluye a los hippies, las feministas, los pacifistas, etc.

Sin embargo, a pesar de que algunos, como el propio Santos Junior, sugieren que las actuales ecovillas son las herederas de las antiguas comunidades agrícolas tradicionales, Gilmann considera que ellas representan una práctica nueva, pues estas comunidades tradicionales no tenían en consideración las cuestiones ambientales, dependían de las tecnologías utilizadas en la agricultura ecológicamente agresiva, y en ellas la convivencia armoniosa no era un requisito esencial, pues eran

---

<sup>551</sup> METCALF, B. CHRISTIAN, D. "Intentional Communities." In *Encyclopedia of Community*. 2003. SAGE Publications. [http://www.sage-ereference.com/community/Article\\_n253.html](http://www.sage-ereference.com/community/Article_n253.html), en 08/06/2013.

<sup>552</sup> SANTOS JÚNIOR, S. J. *Ecovilas e Comunidades Intencionais: Ética e Sustentabilidade no Viver Contemporâneo*. III Encontro da ANPPAS. Brasília, Anais, 2006.

generalmente patriarcales, con una persona –un varón- en el mando y control, lo que generaba inseguridad y desconfianza<sup>553</sup>.

En su artículo “The ecovillage challenge”, Gilmann considera que las ecovillas representan un fenómeno post industrial y post agrícola, que se basa en las experiencias humanas para desarrollar sus prácticas de una forma muy distinta de las prácticas tradicionales, pues trabajan con nuevas técnicas y tecnologías más eficientes para los recursos renovables, tienen conocimientos (y toman en consideración) de los ecosistemas, utilizan las nuevas formas de comunicación, no pretenden aislarse y tiene otro nivel de conciencia y cautela con relación a nuestra posición en la naturaleza y la finitud de sus recursos<sup>554</sup>.

Los principales desafíos a los que se enfrentan las ecovillas se refieren a la *gobernanza*, es decir, a la decisión sobre las formas de elegir los líderes. Algunas comunidades tienen por líder algún fundador carismático, otras tienen líderes electos. Otro punto es la *resolución de conflictos* en que las comunidades utilizan técnicas para resolverlos productivamente, considerándolos como una oportunidad y una forma de profundización de las relaciones. Además de la dimensión económica - como los recursos son obtenidos y administrados-, la forma de inclusión de nuevos miembros, juntamente con la forma de facilitar la socialización y el compromiso de estos nuevos miembros. Otra cuestión de suma importancia es la relación con el gobierno y los vecinos pues, en sus orígenes, estos movimientos era muy criticados y se mantenían o distantes o en contra de las formas de gobierno existentes. Sin embargo esto ha cambiado mucho con el tiempo<sup>555</sup>.

La actuales comunidades intencionales o ecovillas tienen por base y objetivo la preocupación por el agotamiento de la naturaleza y el creciente desnivel social, por esto se proponen encontrar medios de transformar las relaciones con la naturaleza, lo que implica, necesariamente, un cambio en la forma de percibirla, dejando de ser un mero recurso para pasar a tener un papel central en las vidas y actividades que deberían integrarse con ella (con la naturaleza) y adoptando formas

---

<sup>553</sup> GILMANN, R. “The Ecovillage Challenge”. *In Context*, v. 29. 1991. Edición virtual en <http://www.context.org/ICLIB/IC29/Gilman1.htm>, mayo de 2013.

<sup>554</sup> GILMANN, R. “The Ecovillage Challenge”, op. cit.

<sup>555</sup> METCALF, B. CHRISTIAN. "Intentional Communities", op. cit.



de vivir menos impactantes ambientalmente<sup>556</sup>. Además se pretende definir un nuevo formato de estructuración social que superaría la dicotomía entre asentamientos rurales y urbanos, basándose en valores comunitarios, en el respeto a la diversidad, en la cooperación, la solidaridad, la autonomía, la libertad y el profundo respeto a la naturaleza<sup>557</sup>.

Para Robert Gilmann una ecovilla es la tentativa de concretar el sueño de una vida harmoniosa en que él identifica cinco características esenciales: 1) se trata de *un asentamiento a escala humana* -respeto al tamaño adecuado para que las personas se conozcan y se mantenga la sostenibilidad y en el cual las personas puedan participar de la toma de decisiones; 2) *completos* –es decir, respeta los diversos tipos de actividades ser realizar para que satisfagan las necesidades de los moradores, lo que no significa que la comunidad deba de ser aislada del entorno; 3) como la *auto-sostenibilidad* es imposible, pues somos seres relacionales y dependemos del intercambio con el entorno natural y social, se sugiere la cooperación con el entorno y con las otras comunidades; 4) las *actividades humanas deben no provocar daños al medio natural* –basadas en la idea de la igualdad entre los seres humanos y las otra formas de vida, sin jerarquías, y que el ser humano busca su lugar en la naturaleza antes que dominarla. Esta idea también respeta la utilización cíclica de los recursos (y no de la forma lineal predominante en la sociedad industrial), respetando los ciclos de la naturaleza, utilizando fuentes alternativas de energía, disminuyendo el consumo y la producción de residuos y 5) de una *forma que permita el desarrollo saludable de las personas y que perdure con éxito en el futuro* –se considera el desarrollo integral del ser humano en todos sus aspectos (físico, mental, emocional, espiritual)<sup>558</sup>.

Otra definición es la dada por el Global Ecovillage Network (GEN, de lo que voy hablar un poco más adelante), que define las ecovillas o ecoaldeas como *un asentamiento de personas, rural o urbano, que tiene la intención de establecer un ambiente social colaborador, con formas de vivir de bajo impacto ambiental, integrando aspectos como permacultura, construcción ecológica, producción verde,*

<sup>556</sup> SANTOS JÚNIOR, S. J. *Ecovilas e Comunidades Intencionais: Ética e Sustentabilidade no Viver Contemporâneo*, op. cit.

<sup>557</sup> SANTOS JÚNIOR, S. J. *Ecovilas e Comunidades Intencionais: Ética e Sustentabilidade no Viver Contemporâneo*, op. cit., p. 6.

<sup>558</sup> GILMANN, R. “The Ecovillage Challenge”, op. cit.

*diseño ecológico, energías alternativas, etc.*<sup>559</sup>, cuyas motivaciones están basadas en el compromiso de revertir los problemas actuales del planeta, provocados por las prácticas destructivas utilizadas en las esferas social, cultural y ambiental.

Todas las definiciones apuntadas parecen estar de acuerdo sobre algunas características de las ecovillas, como la idea de que representan una nueva forma de relación entre los seres humanos y la naturaleza, con valores distintos de los de la sociedad moderna, como el cuidado, el respeto, el sentido de integración y el reconocimiento del valor de la naturaleza, oponiéndose las ideas de separación, utilitarismo y valor instrumental. Otro punto común en las teorías es que identifican en las ecovillas una preocupación que va más allá de la cuestión ambiental, e incorporan las esferas social y económica, tratando de construir relaciones más armonizadas entre los seres humano y entre ellos y el medio.

Para hacer frente a las dificultades y limitaciones que pueden encontrarse en comunidades de pequeñas escalas, Plumwood sugiere que una posible solución podría ser establecer enlaces y redes de *significados* entre producción, consumo y reproducción, que deberían ser suficientemente densas “para permitir conexiones significativas de aprendizaje y responsabilidad para moverse entre productores y consumidores, crear relaciones de producción y reproducciones éticas y ecológicamente responsables”, pues en redes apropiadas y funcionales las relaciones se establecen entre productor y consumidor “permitiendo el aprendizaje y la realimentación, la gestión de recursos de forma sostenible y responsable puede empezar a ser posible”.<sup>560</sup>

Actualmente las Ecovillas están organizadas como un movimiento mundial y son representadas por la Red Global de Ecoaldeas (GEN). El GEN representa la red global de iniciativas y comunidades sostenibles en la que están vinculadas diversas culturas, comunidades y continentes. Constituido en 1995 por un grupo de líderes de ocho ecoaldeas, en 2002 ya tenía más de 15.000 asociados. Actualmente tiene representantes en 120 países, que se organizan a través de encuentros regionales y globales para debatir y cambiar sus ideas, tecnologías, formas de vida, técnicas sociales y culturales, y también las formas de restaurar la tierra y de convivir de forma más cooperativa y sostenible. En 1998 las ecoaldeas

---

<sup>559</sup> <http://ecovillage.org>, en 20/03/2013.

<sup>560</sup> PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 79-80.

fueron oficialmente nombradas entre el *top 100* mejores prácticas de las Naciones Unidas, como un excelente modelo de vida sostenible<sup>561</sup>.

*Los movimientos sociales orientados al desarrollo humano sostenible presentan un rápido crecimiento en todo el planeta, en respuesta a los complejos contextos de crisis medioambiental y el descontento por el orden social dominante, y llevan a la práctica modelos concretos de cambio social, basándose en una acción movilizadora centrada en la construcción de alternativas más que en la protesta. Se realiza el análisis de los sitios web debido al uso generalizado de Internet, como medio de información y expresión, a través de los cuales es posible aproximarse a la comprensión de las tendencias de cambio social. Finalmente, se busca llamar la atención sobre las reivindicaciones sobre las que se basa la acción social que permite la construcción de identidad en sus participantes, sobre todo en los desafíos del desarrollo humano sostenible y las propuestas concretas de cambio social como lo son los movimientos de Permacultura y Ecoaldeas.*

Claudio Antonio Pereira Salazar<sup>562</sup>

---

<sup>561</sup> Anexo nº 2. At the meeting of the Economic and Social Council Non-governmental Organizations Committee of the United Nations in June, 2000, GEN was approved as an official UN NGO with Special Consultative Status. This ECOSOC UN NGO status was the culmination of a long journey which, had begun with our initial application back in 1998. In the spring of 1999, GEN had to re-apply again with new documentation. Then in a dramatic session in June, 1999, the application, which appeared to be sailing along with broad support, became embroiled in an international political situation, as one of the members of GEN was the Ladakh project based in Kashmir. Both India and Pakistan claimed these villages were in their territory, and this disagreement precipitated a deadlock in our approval process, as this committee generally works on consensus. Our application was postponed over the next two sessions in 2000, while a solution to the impasse was sought. At last, an agreement was made, and GEN was approved during the summer session. This is an honor for such a young NGO as GEN, as most ECOSOC member NGOs are much larger and have been established for many years. This status will give us direct access to the UN system and the chance to join in the work of various committees relevant to our concerns to promote sustainable communities and practices worldwide. Quote from the ECOSOC charter: The Economic and Social Council Non-governmental Organizations Committee of the United Nations was established by the Charter as the principal organ, under the authority of the General Assembly, to promote: (a) higher standards of living, full employment, and conditions of economic and social progress and development; (b) solutions of international economic, social, health, and related problems; and international cultural and educational cooperation; and (c) universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all without distinction as to race, sex, language, or religion. <http://gen.ecovillage.org/images/stories/gen2000-2001.pdf>;

<http://gen.ecovillage.org/images/stories/gen2000-2001.pdf>, en 20/01/2013.

<sup>562</sup> SALAZAR, CLAUDIO A. P. *Representación del Movimiento de Ecoaldeas en Internet*. Op. cit.

Aunque existan y siempre han existido grupos que se *aislan* de la sociedad con el intento de crear su propia realidad y vivir dentro de parámetros dictados por un líder o ideología, el movimiento internacional de ecoaldeas es novedoso e innovador justamente por esta ausencia de –obligatoriedad– de tener y seguir un líder o un gurú o, incluso, una línea filosófica-religiosa específica. He subrayado el término *obligatoriedad* porque existen grupos que se organizan alrededor de un líder. Por supuesto, en estos asentamientos intencionales existen los liderazgos y, generalmente, programas de empoderamiento que desarrollan y trabajan con las diversas posibilidades del liderazgo. Lo que suele evitarse es crear un apego demasiado fuerte, en el sentido de *identificación*, con el rol asumido en determinado momento y, también se busca una mayor flexibilidad de circulación entre los diversos papeles que necesitan desarrollarse en la comunidad.

Las ecoaldeas pueden ser grandes redes, como la de Sarvodaya en el Sri Lanka, pueden ser proyectos de “rejuvenecimiento” urbano como la Los Angeles EcoVillage, ser como eco-ciudades como Auroville, en el sur de India, o pequeñas comunidades rurales como la Gaia Asociación de Argentina, pueden ser proyectos de permacultura (que vamos a ver más adelante) como el Crystal Waters en Australia, Tamera en Portugal y algunas iniciativas en Brasil, o también centros educativos como la Fundación Findhorn en el Norte de Escocia.

Existen cerca de 634 proyectos en todo el globo, distribuidos en los cinco continentes, 235 en las tres Américas, 297 distribuidos entre Europa, África y Oriente Medio, 92 en Oceanía y Asia, que aspiran a la realización de una forma de vida más sostenible y armónica con la naturaleza. Existen muchas otras iniciativas más tímidas que no se registran en ninguna red, pero que se presentan siempre en los encuentros locales y/o regionales, en las ferias de cambio de saberes y talentos, etc.<sup>563</sup>. Sus proyectos están divididos en subgrupos como proyectos urbanos, proyectos rurales, comunidades intencionales, proyectos tradicionales de ecoaldeas, de hogares compartidos, de permacultura, de transición, centros educacionales y centros de ecoturismo.

---

<sup>563</sup> Ver una tabla con las principales ecoaldeas inscritas en las páginas oficiales del GEN en todo el planeta. Anexo n° 3.

Cuadro n° 5. Logos e símbolos de los representantes del GEN en todos los continentes.<sup>564</sup>



Todos estos proyectos están divididos globalmente en grandes organizaciones por continentes: el GEN – Global Ecovillage Network<sup>565</sup> cuenta con organizaciones regionales y nacionales como la Red Ibérica de Ecoaldeas; el CASA – Consejo de Asentamientos Sostenibles de las Américas<sup>566</sup>; el ENA – North América<sup>567</sup>; el GENOA – regional de Oceanía y Asia<sup>568</sup>; y el GEN-Europe/África/Middle East<sup>569</sup>. Estas organizaciones objetivan apoyar y fomentar la creación y el desarrollo de asentamientos sostenibles en todo el planeta, a través de procesos que: a) faciliten el flujo y el intercambio de conocimientos sobre ecoaldeas; b) promuevan la creación de páginas web que compartan informaciones, foros de redes y seminarios; c) promocionen programas de acción social y que reflejen los valores fundamentales de GEN; d) fomenten la cooperación y parecerías globales,

<sup>564</sup> Fuente: <http://ecovillage.org>, abril 2013.

<sup>565</sup> En la página web del Global Ecovillage Network hay una radio, publicaciones, noticias, informaciones, directorios etc. <http://ecovillage.org>. El [http://www.ecovillagenewsletter.org/wiki/index.php/C.A.S.A.\\_Ecovillage\\_Network\\_Born\\_in\\_Latin\\_America!](http://www.ecovillagenewsletter.org/wiki/index.php/C.A.S.A._Ecovillage_Network_Born_in_Latin_America!) Es una página web específica de noticias sobre ecoaldeas.

<sup>566</sup> <http://www.casacontinental.org>.

<sup>567</sup> <http://ena.ecovillage.org>.

<sup>568</sup> <http://genoa.ecovillage.org>

<sup>569</sup> <http://www.gen-europe.org>.

como las estipuladas por el Programa de Buenas Prácticas de la ONU<sup>570</sup>, la UE PHARE<sup>571</sup>, EYFA<sup>572</sup> y Ecosoc<sup>573</sup>.

Estos grupos desarrollan sus actividades en una extensa red como la de Sarvodaya con 2000 villas sostenible activas en Sri Lanka, La Federación de Damanhurn en Italia y Nimbim en Australia, pequeñas ecoaldeas rurales, como la Asociación Gaia en Argentina y Huehuecoyotl en México; el proyecto de rejuvenecimiento urbano como el Ecoaldeas Los Ángeles y el Christiania en Copenhague, diversos sitios de design Permacultural en Crystal Waters en Australia, en Cochabamba en Bolivia y en Barus, Brasil, y centros educacionales como el Findhorn en Escocia, el Centro para Alternativas Tecnológicas en Gales, el Earthland en Massachusetts, y muchos otros<sup>574</sup>.

El Global Ecovillage Network, la organización central de estas estructuras, tiene como meta la creación de “una red expandida de comunidades, negocios, organizaciones no gubernamentales, instituciones de enseñanza, gobiernos,

---

<sup>570</sup> El Programa de Buenas Prácticas y Liderazgo Local – BLP, de la ONU, se inició en 1997 y es una red global de agencias de gobiernos, autoridades locales y sus asociaciones, instituciones profesionales y académicas y organizaciones populares dedicadas a la identificación e intercambio de soluciones con éxito para el desarrollo sostenible. Sus objetivos son sensibilizar los tomadores de decisiones sobre cuestiones críticas de las cuestiones sociales, económicas y ambientales e informarlos sobre los medios prácticos y opciones políticas para mejorar las condiciones de vida. Esto se hace mediante la identificación, la difusión y la aplicación de las lecciones aprendidas en la aplicación práctica a través de la formación continua de los preceptos de este Manual. Los instrumentos principales del programa incluyen el manual de buenas prácticas revisado y documentado, ejemplos de buenas políticas, bases legislativas, estudio de casos, resúmenes y metodologías. Estos recursos están disponibles para el acceso mundial a través de una base de datos en línea, que hasta el momento contiene más de 4.000 soluciones de probada eficacia en más de 140 países. <http://www.unhabitat.org/categories.asp?catid=34>, en 14/12/2012.

<sup>571</sup> Creado 1994, el programa Phare UE es el principal instrumento de cooperación financiera y técnica de la Comunidad Europea con los PECO. Las actividades de este programa se concentran en dos prioridades: ayudar a las Administraciones de los países candidatos a que adquieran la capacidad necesaria para aplicar el acervo comunitario. Phare ayuda también a las Administraciones nacionales y regionales y a los organismos legislativos y de control de los países candidatos a familiarizarse con los objetivos y procedimientos comunitarios; adaptar la industria y su infraestructura básica a las normas comunitarias movilizand para ello las inversiones necesarias. Este esfuerzo se centra principalmente en los ámbitos de medio ambiente, transporte, industria, calidad de los productos, condiciones de trabajo, etc., en los que las normas comunitarias son cada vez más estrictas. [http://europa.eu/legislation\\_summaries/enlargement/2004\\_and\\_2007\\_enlargement/e50004\\_es.htm](http://europa.eu/legislation_summaries/enlargement/2004_and_2007_enlargement/e50004_es.htm) en 14/12/2012.

<sup>572</sup> EYFA - European Youth For Action (EYFA) es una iniciativa que ha empezado en una asociación entre un grupo de suizos y alemanes en 1986 para salvar los bosques europeos. Desde entonces “la juventud europea para la acción” se ha desarrollado como un red de individuos, organizaciones y colectivos de base que trabajan para transformar comunidades locales e internacionales en temas ambientales, políticos y económicos. <http://eyfa.org/>, en 14/12/2012.

<sup>573</sup> ECOSOC – Economic and Social Council of Unite Nations/ Consejo Económico y Social de la ONU. <http://www.un.org/en/ecosoc/>, en 14/12/2012. Desde 2000, el GEN es una entidad consultiva del ECOSOC y está representada en las reuniones informativas periódicas en la sede de la ONU.

<sup>574</sup> <http://gen.ecovillage.org/about-gen/aboutgen.html>, en 14/12/2012.

fundaciones, escritores, educadores, estudiantes y activistas compartiendo informaciones y experiencias, globalmente, para mejoras nuestras capacidades colectivas e individuales de vivir sosteniblemente en comunidades, para las generaciones presentes y futuras<sup>575</sup>. Para tal fin, asume como misión “proporcionar redes de servicios y liderazgos para el creciente números de personas, organizaciones y comunidades que están impulsando prácticas sostenibles alrededor del mundo”, con las características básicas<sup>576</sup>:

1) Proporcionar servicios en redes en forma de información, estímulo, herramientas, ejemplos y liderazgos en desarrollo y demostraciones de prácticas y principios sostenibles.

2) Intercambio de informaciones, abogar con un estilo de vida comunitario en todos los ámbitos.

3) Servir de incubadora, cómo una organización internación de parecerías y un catalizador de ecoaldeas y modelos de estilos de vida que aceleren el cambio global hacia la sostenibilidad.

Uno de los grandes ejemplos del éxito de la viabilidad de la aplicación de los modelos desarrollados por los miembro del EcoVillage Network es el Senegal, que fue el primer país en utilizar las estrategias de sostenibilidad en conjunto con una Agencia Gubernamental para las Ecoaldeas, creada con la finalidad de transformar la realidad de más de 14.000 pueblos tradicionales en ecoaldeas. El gobierno de este país se ha inspirado en el trabajo realizado y acredita al modelo de Ecoaldeas como un modelo para la transición y, con esto, juntamente con la sociedad civil, los recursos locales y los saberes de sus gentes sumados a los del GEN están transformando la realidad del país<sup>577</sup>.

Pero no todo son alabanzas a estas experiencias. En 1998, Takis Fotopoulos<sup>578</sup> empezó a publicar artículos críticos sobre las ecoaldeas. Afirmaba que

---

<sup>575</sup> Ibidem.

<sup>576</sup> Ibidem.

<sup>577</sup> [www.gensenegal.org](http://www.gensenegal.org), 06/04/2013.

<sup>578</sup> FOTOPOULOS, T. “Is The Ecovillage Movement a Solution or a Part of the Problem?”, *The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 2, no. 3, (Junio de 2006). Disponible en: [http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2\\_no3\\_Takis\\_eco\\_village.htm](http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Takis_eco_village.htm). En 30/03/2013; FOTOPOULOS, T. “The transition to an alternative society: the Ecovillage movement, the Simpler Way and the Inclusive Democracy project”. *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*, vol. 8, no. 1, (Marzo de 2002). En: [http://www.democracynature.org/dn/vol8/takis\\_reply\\_to\\_trainer.htm](http://www.democracynature.org/dn/vol8/takis_reply_to_trainer.htm), 30/10/2012; FOTOPOULOS, T.

el movimiento no es una buena solución para los problemas sociales y ambientales y que fracasaría porque se centra más en el cambio de valores que en el cambio de la estructura y que un cambio sólo en los valores sería ineficaz, pues podría ser absorbido o cooptado por las estructuras de poder dominantes. Para Fotopoulos, aunque el cambio de valor fuera una táctica efectiva, las ecoaldeas no tendrían forma de emprenderla porque él no reconocía el movimiento de ecoaldeas como un movimiento organizado, por lo que les faltarían objetivos comunes. Además acusaba a las ecoaldeas de ser una aglutinación de personas de la clase media que querían defender sus propios intereses.

Fotopoulos también consideraba que las ecovillas eran apolíticas y que por esto no se comprometerían con ninguna propuesta real de cambio, o las que tenían eran monotemáticas, pues solo se preocupaban de la cuestión ambiental. Para este teórico, las prácticas realizadas por las ecoaldeas eran irracionales, al tener por base principios espirituales.

*The conclusion is that the activities of the anti-globalization movement, like those of the ecovillage movement, have no chance of functioning as transitional strategies for systemic change, unless they become an integral part of a programmatic political mass movement for such a change. (...) Such activities could include both direct action and life-style activities, as well as other forms of action aiming at creating alternative institutions at a significant social scale through, for instance, the taking over of local authorities. The condition for such activities to be characterized as confronting the system is that they are an integral part of a mass political movement for systemic change.<sup>579</sup>*

Considerando todos los fallos enunciados, como conclusión Fotopoulos afirmaba que las ecoaldeas formaban parte del problema y no de la solución. Solo con el análisis de los datos anteriormente descritos se detecta lo mal informado que

---

“The limitations of Life-style strategies: The Ecovillage “Movement” is NOT the way towards a new democratic society”. *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*. vol. 6, no. 2, (Julio de 2000). En: [http://www.democracynature.org/vol6/takis\\_trainer\\_reply.htm#\\_edn2](http://www.democracynature.org/vol6/takis_trainer_reply.htm#_edn2), 30/03/2013; FOTOPoulos, T. “The Rise of New Irrationalism and its Incompatibility with Inclusive Democracy”. *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*. Vol. 4, Nos. 2/3 (issue 11/12) double issue, 1998. En: [http://www.democracynature.org/vol4/fotopoulos\\_irrationalism.htm](http://www.democracynature.org/vol4/fotopoulos_irrationalism.htm), 30/03/2013.

<sup>579</sup> FOTOPoulos, T. “Is The Ecovillage Movement a Solution or a Part of the Problem?”, op. cit.



se encontraba este crítico, una vez que las comunidades intencionales están organizadas en redes locales, regionales y globales, trabajan juntamente con agencias del gobierno, incluso la propia ONU, y se dedican a diversos temas que no son solo la ecología.

Otro teórico, Ted Trainer<sup>580</sup>, rebatía los ataques de Fotopoulos, defendiendo las ecoaldeas. Trainer acusaba a este último de hacer críticas poco constructivas y de no aportar ninguna alternativa viable; defendía que para afrontar los desafíos de la disminución del consumo no bastaba un cambio estructural, era necesario un cambio radical en los estilos de vida y de los valores, para vivir de forma más sencilla, frugal y auto-sostenible, con economías locales esencialmente pequeñas y fuertemente localizadas, cuyas características serían las comprendidas por las ecoaldeas<sup>581</sup>.

*This is not salvation through the creation of eco-villages in the sense of intentional communities made up of people who come together with the right vision to form a new society on a new patch of ground. It is about beginning with existing settlements and gradually converting them into eco-villages of a kind, not necessarily with common ownership of most property. What matters in the middle distance future is the establishment of sufficient collective property and spirit<sup>582</sup>.*

La base del argumento de Trainer partía del hecho, de que en una gran crisis las oportunidades serán muy pocas y si no existe ninguna experiencia efectiva para el proceso de transición, que signifique alguna propuesta de acción, se desembocará una vez más en la reorganización de la elite para mantener su estatus original. Fotopoulos rebate este argumento, con la tesis de que la elite ya se ha organizado y que se está preparando para la escasez, a través de medidas de

---

<sup>580</sup> TRAINER. T. "On Eco-villages and the Transition". *The International Journal of Inclusive Democracy*. Vol. 2, n.º 3 (June 2006). En [http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2\\_no3\\_Takis\\_eco\\_village.htm](http://www.inclusivedemocracy.org/journal/vol2/vol2_no3_Takis_eco_village.htm); TRAINER. T. "Debating the significance of the Global Eco-village Movement; A reply to Takis Fotopoulos". *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*. vol. 8, n.º 1, (March de 2002). En: [http://www.democracynature.org/vol8/takis\\_trainer.htm#\\_edn2](http://www.democracynature.org/vol8/takis_trainer.htm#_edn2); TRAINER. T. "Where are we, where do we want to be, how do we get there?", *Democracy & Nature: The International Journal of Inclusive Democracy*. vol. 6, n.º 2, (July de 2000). En: [http://www.democracynature.org/vol8/takis\\_trainer.htm#\\_edn2](http://www.democracynature.org/vol8/takis_trainer.htm#_edn2).

<sup>581</sup> TRAINER. T. "On Eco-villages and the Transition", op. cit.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 2.

contención del consumo de los más pobres y que esto se intensificará en los momentos de crisis<sup>583</sup>.

Para Trainer es necesario que haya una transformación política, pero no se puede esperar del sistema imperante por ella. Es importante que se motive de forma positiva a las personas, para el cambio y que la lucha no es tanto directamente contra esta forma de capitalismo pues la solución vendría por la muerte lenta del sistema.

*The new economies can only work if people are motivated by positive forces, by desire to run things, cooperate, share, care for each other, build good systems. People must be willing to go to working bees and committees, because they are enjoyable, and because they provide a satisfying sense of empowerment, worthwhile activity, security, camaraderie and collectivism*<sup>584</sup>.

De acuerdo con mi posicionamiento en el inicio de esta tercera parte, es fácil imaginar que estoy de acuerdo con Trainer cuando él afirma que no se debe luchar contra el capitalismo. Yo ampliaría de forma que se pudiera englobar todo el sistema. No imagino que se deba luchar contra el sistema, porque está de tal forma montado y es tan poderoso que nada que se haga logrará cambiarlo. Lo que considero es que, tal y cual es la situación, el propio sistema se derrumbará por sí mismo, por lo insostenible que ha llegado a ser. Los gobiernos, desesperados por mantenerse en el poder, están empujando la crisis económica para los países más vulnerables y es común ir a Portugal y oír a los portugueses lamentarse de la situación de España, y lo mismo al revés, llegar a España y ver a los españoles lamentarse de la situación económica de sus vecinos. Lo mismo cuando se habla con alguien de Grecia o Italia, o igualmente de Brasil. No se trata de un problema de este o de aquel país, sino un problema del sistema económico. Un sistema basado en la especulación, en el que el dinero no tiene lastre (que es la esencia del dinero y la justificativa inicial de la creación de los bancos).

De la misma manera que el Biorregionalismo, las comunidades en pequeñas escalas evitan los diversos tipos *distanciamientos*, generan más responsabilidad entre sus miembros, favorecen las relaciones de cuidado y empatía y

<sup>583</sup> FOTOPOULOS, T. "Is The Ecovillage Movement a Solution or a Part of the Problem?", op. cit.

<sup>584</sup> TRAINER, T. "On Eco-villages and the Transition", op. cit.

la verdadera democracia. Además, la ecoaldeas implicada en el movimiento internacional, encabezado por el GEN asumen por recto disminuir la huella ecológica, integrar de forma armoniosa los ambientes sociales y naturales, rompiendo con la híperseparación *razón/naturaleza* y otorgando *valores intrínsecos* a los miembros de la naturaleza. Además, tratan de no *homogeneizar* las creaturas en la Tierra y respetan la diversidad, respeto ese casi reverencial debido a la conciencia de la importancia de todos los seres y ecosistemas para el mantenimiento de la Vida planetaria.

Para realizar tales objetivos, los han creado un modelo educacional de formación y diseño de ecoaldeas que fornecen parámetros para la elaboración de asentamientos sostenibles que integren el ser humano en el medio ambiente y el medio ambiente en el ser humano. Este programa, el Gaia Education no ha comenzado con el propósito de ser un *movimiento*, pero debido a la amplitud, actualidad e integridad de los temas y valores que aborda (y de la forma que aborda a estos temas), se ha dispersado por las más distintas partes del mundo, entre las más varias capas sociales y no sólo a las ecoaldeas, como veremos a continuación.

#### 5.4. Educación Gaia

*“For those involved in the field of Ethics –the scientific, multidisciplinary approach to human settlements– this means envisioning the sustainable human settlement as an organism, a biological structure, a living system embedded within larger living system and comprised of smaller living systems. We must being to models its patters, process and structures upon organic, biological, ecological realities and to learn to use the metaphors that support this transformation”.*

E Christopher Mares<sup>585</sup>

---

<sup>585</sup> <http://geese-gaiaeducation.ning.com/profile/EChristopherMare>, en 21/12/2012.

La *Educación Gaia*, es una red global oficialmente fundada en 2005, por un grupo de educadores denominados GEESE –Global Ecovillage Educators for a Sustainable Earth (Educadores Globales de Ecoaldeas para una Tierra Sostenible)-



un grupo de educadores pertenecientes a las principales ecoaldeas de todo el mundo que se han reunido en diversos encuentros con la finalidad de desarrollar un enfoque transdisciplinario de la educación para la sostenibilidad. Su objetivo es ofrecer e

intercambiar las experiencias y lecciones de los estudios para el diseño de comunidades en colaboración con comunidades urbanas y rurales, universidades, ecoaldeas, agencias gubernamentales y no gubernamentales y las con Naciones Unidas, contando con una sólida base en las mejores prácticas aplicadas. En otras palabras, la Educación para el Diseño de Ecoaldeas – EDE (o Ecovillage Design Education), es un programa que se propone enseñar cómo construir un asentamiento sostenible.

El programa está ya ampliamente difundido en diversas partes del mundo, como se desprende del cuadro que presentamos a continuación, marcando su presencia en los 5 continentes, en más de 34 países (entre ellos España, Portugal, Brasil, Italia, Japón, Tailandia, África del Sur, Israel, Alemania, etc.), además de su formación en línea y ampliando su alcance a través de las nuevas tecnologías de cursos a distancia, como he comentado anteriormente, formando miles de personas al año. No se trata solo de una propuesta idealista o visionaria, tras una detallada evaluación del estado del planeta se ofrecen soluciones locales y comunitarias; es decir, una educación inclusiva, al alcance de todos, pero de aplicación local, que pretende empoderar individuos y comunidades, ofreciéndoles los conocimientos necesarios *para dar forma a sus mundos y llegar a ser más autosuficientes*<sup>586</sup>. Es el famoso “¡hacer local, para cambiar global!”

<sup>586</sup> GAIA EDUCACION. *Educación para el Diseño de Ecoaldeas*, p. 5, versión digital. [www.gaiaeducation.net](http://www.gaiaeducation.net).



Cuadro nº 6. Gaia Education en el mundo<sup>587</sup>.

<sup>587</sup> <http://www.gaiaeducation.org/index.php/es/component/content/article/90.html>

El programa Gaia forma parte de un grupo de más 1.300 organizaciones no gubernamentales asociadas al Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas (UN/DPI)<sup>588</sup> y su programa de Diseño de Ecoaldeas (EDE), certificados en más de 34 países, ya citados, es una contribución oficial a la Década para la Educación en Desarrollo Sostenible de las Naciones Unidas, 2005-2014.

Sintetizando su amplio programa, podemos resumir que la Educación para el Diseño de Ecoaldeas es<sup>589</sup>:

- Una educación en que las soluciones regionales, comunitarias y locales se toman con base de una evaluación completa y objetiva del estado del planeta;
- Una educación que empodera a individuos y comunidades con el conocimiento necesario para dar forma al mundo en el que viven y ser cada vez más autosuficientes, al mismo tiempo que cooperan biorregional e internacionalmente, a través de las muchas redes que existen;
- Una educación universal en su alcance, pero local en su aplicación, dirigida a preservar la valiosa diversidad cultural;
- Una educación donde la investigación de la teoría es seguida por una aplicación práctica;
- Una educación que imparte habilidades útiles y fundamentales para la vida integradas en un plan de estudios;
- Una educación adaptada a las personas de regiones rurales y urbanas;
- Una educación que promueve y facilita una evolución planetaria saludable, así como el bienestar y calidad de vida de las personas y sus comunidades en todo el mundo;
- Una educación que explora y expande los límites perceptivos del potencial humano;
- Una educación que informa, permite e inspira visiones comunitarias de una civilización humana sostenible, así como los medios para convertir tales visiones en realidad durante el Siglo XXI;

---

<sup>588</sup>Ver anexo n°. 04. <http://esango.un.org/civilsociety/showProfileDetail.do?method=printProfile&tab=1&profileCode=633446>.

<sup>589</sup> Extraído de <http://www.gaiaeducation.net/index.php/es/publicaciones/plan-de-estudios.html>, em 15/12/2012.

La Educación para el Diseño de Ecoaldeas tiene relevancia para<sup>590</sup>:

- líderes comunitarios en ecoaldeas, y comunidades rurales y urbanas de todo el mundo;
- estudiantes interesados en el diseño sostenible;
- educadores que desean y pretenden desarrollar nuevas habilidades y perspectivas;
- reurbanizadores y constructores comunitarios;
- miembros de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales;
- planificadores urbanos, rurales y regionales;
- profesionales en las carreras de arquitectura, ingeniería y construcción;
- investigadores y diseñadores de permacultura y horticultura;
- tecnólogos en energías renovables;
- empresarios interesados en la responsabilidad social y ambiental y el desarrollo ético.

La Educación Gaia, juntamente con el GEN, ha creado el programa de formación y educación ya mencionado, con la confianza de que la mejor forma de afrontar los problemas actuales globales con el medio ambiente es a través de una



educación. Entre otros requisitos indispensables, esta educación debe dirigirse a preservar la diversidad cultural, a que la investigación de la teoría sea aplicada en la práctica y, que pueda ser útil tanto para los países desarrollados como para los que están

en vías de desarrollo, tanto para regiones rurales como urbanas;

*“enfocada para temas interdisciplinarios complejamente entrelazados, que tengan que ver con la transición hacia una cultura sostenible, una educación que promueva y facilite una evolución planetaria sana, que explore y expanda los límites percibidos del potencial humano, que*

---

<sup>590</sup> Ibidem, 15/12/2012.

*identifique todas estas consideraciones esenciales para una vida digna, con sentido y de alta calidad para todas las personas*<sup>591</sup>.

Por tratarse de un estudio basado en una visión holística, integradora y holográfica, el EDE está organizado como una mándala dividida en 4 dimensiones consideradas intrínsecas de la experiencia humana: Ecológica, Social, Económica y Visión del Mundo. Las 4 dimensiones de la mándala son fijas y representan un modelo estructural arquetípico, mientras que los módulos de cada una de las dimensiones –que suelen ser 5– son variables y podrán evolucionar a lo largo del tiempo y de acuerdo con las necesidades que se impongan. La idea principal es que, una vez que se hayan detectado las cuatro dimensiones fundamentales en la esencia de la experiencia humana, el currículo sea flexible y pueda ser adaptado a las necesidades o circunstancias específicas<sup>592</sup>.

*Se dice que el currículo es holístico, pues intenta cubrir y representar el multifacético y diverso espectro de consideraciones del diseño de ecoaldeas como un todo completo e interdependiente. Es integrador dado que “las diversas consideraciones esenciales que integran un diseño genuino de ecoaldeas reciben la misma atención y representación, especialmente porque existen en relación unas con las otras y con el todo. Finalmente, se dice holográfico para indicar que la esencia del currículo está distribuida por todo el y puede ser reconstruida desde cualquier de sus partes, de manera que su propósito se puede determinar desde cualquiera participación o exposición parcial. Además, se considera que este programa es representativo de*

---

<sup>591</sup> GAIA EDUCACION, *Educación para el Diseño de Ecoaldea*, p. 5, versión digital. [www.gaiaeducation.net](http://www.gaiaeducation.net), marzo de 2013.

<sup>592</sup> “Debido a que es un curso de introducción a un tema muy complejo, el formato EDE está sujeto a experimentación durante algunos años, y se mejorarán y refinarán sus diferentes versiones hasta que sea accesible, inteligible y utilizable por todas aquellas personas interesadas. El EDE puede ser impartido como un curso de formación valioso en sí mismo, o puede ser usado como complemento de programas educativos existentes relacionados con la sostenibilidad; de hecho, se recomienda encarecidamente que se establezcan asociaciones con universidades y comunidades. Según está previsto, esta iniciativa tiene el potencial de ampliarse a estudios interdisciplinarios en diseño de ecoaldeas con acreditación, como una licenciatura de cuatro años con diploma. Este tipo de educación formal será cada vez más relevante conforme avance el siglo XXI. Como actor global, la EDE ocupa una posición única para empezar a crear los primeros esbozos de esta licenciatura.” P. 7. En la Universitat Oberta de Catalunya ya existen tres cursos de formación superior específica basados en el formato de Educación Gaia, en un posgrado en *Diseño para la Sostenibilidad*, dos especializaciones en *Eco diseño y pensamiento eco sistemático* y en *La dimensión económica y social del diseño sostenible*. GAIA EDUCACION. *Educación para el Diseño de Ecoaldea*, op. cit., p. 7.



*los valores fundamentales de la gran comunidad de ecoaldeas, que son: el honrar la unidad a través de la diversidad; la celebración de las diversas culturas y credos; la práctica de la igualdad racial, cultural y de género; la promoción de la justicia social y de la conciencia ambiental; la búsqueda de la paz y de la autodeterminación local; la elevación de la conciencia y del potencial humanos; y, en general, el respeto por la Tierra viva como nuestro hogar planetario.*<sup>593</sup>

*Si los seres humanos son parte del Todo... Nos experimentamos a nosotros mismos, a nuestros pensamientos y sentimientos, como algo separado del resto. como una especie de falsa ilusión óptica de nuestra conciencia. Esta ilusión es como una prisión para nosotros, confinándonos a nuestros deseos personales y al afecto de unas cuantas personas más cercanas a nosotros. Nuestra tarea debe ser la de liberarnos de esta prisión mediante la ampliación de nuestro círculo de compasión para abrazar a todas las criaturas vivientes, y a toda la naturaleza en su belleza.*

Albert Einstein<sup>594</sup>

El programa descrito de Educación Gaia, es impartido en cursos presenciales de cuatro semanas o como módulos de formación a distancia. Cada modulo tiene una larga bibliografía indicada que, debido a su extensión, no incluiré aquí, sino en un apartado de la Bibliografía. A continuación presento una breve descripción de cada uno de estas dimensiones y sus respectivos módulos<sup>595</sup>.

---

<sup>593</sup> Ibidem.

<sup>594</sup> [http://ecoaldeas2010.blogspot.com.es/2010\\_11\\_01\\_archive.html](http://ecoaldeas2010.blogspot.com.es/2010_11_01_archive.html), en 21/12/2012.

<sup>595</sup> Aunque una edición más ampliada y completa puede encontrarse en la red, en diversos idiomas, [www.gaiaeducation.net](http://www.gaiaeducation.net)

Cuadro nº 7. Mándala de la Educación Gaia con sus 4 dimensiones.<sup>596</sup>

#### 5.4.1. Visión del Mundo

*La Espiritualidad es la esencia central, la fuerza de vida que nos sustenta, que infunde y da dirección, propósito y sentido a un sistema cultural. Comprende lo primordial de los valores compartidos y de la ética, y sienta las bases para legitimar la estructura socioeconómica de una cultura y su relación con el mundo que se extiende más allá de lo*

<sup>596</sup> Fuente [www.gaiaeducation.net](http://www.gaiaeducation.net), 21/12/02012.

*humano –su ecología cósmica. Aunque haya valores universales y éticos comunes a todas las tradiciones espirituales, como el amor, la compasión, el perdón, la misericordia, la reverencia por aquello que alimenta y sustenta la vida, etc., cada cultura singular practica y celebra su espiritualidad de una manera que refleja su situación particular en el mundo.*<sup>597</sup>

El EDE reconoce las tres dimensiones convencionales del desarrollo holístico -social, económico y cultural- y se le añade una cuarta, aquí denominada *visión del mundo*, que puede ser comprendida como *espiritualidad*, en un sentido más amplio que incorpora sus múltiples expresiones culturales como el arte, la música, el ritual, la ceremonia, la integración y conciencia mente cuerpo, y varias formas de desarrollar la expansión de la conciencia considerando los deseos y necesidades de la totalidad<sup>598</sup>. Dentro de mi percepción en la convivencia en las

---

<sup>597</sup> GAIA EDUCACION, *Educación para el Diseño de Ecoaldea*, p. 10.

<sup>598</sup> Algunas Ecofeministas consideran la espiritualidad como fundamental y como el escenario principal en la lucha por la supervivencia humana, pero, también, reconocen que la espiritualidad en sí misma no significa que haya un compromiso con la ética o con la política ambiental y que muchos de los problemas relacionados con los dualismos uso/respeto, razón/naturaleza y mente/cuerpo, y/o con el auto encerramiento y con el aislamiento surgen tanto de ciertos tipos de espiritualidad como de la ética. Este tipo de espiritualidad no puede ser la respuesta porque algunas de sus formas específicas pueden subvertir algunos aspectos importantes del orden dominante económico y político o ser cómplice con ellos. La religiosidad dominante post-cristiana se ha impuesto en términos de oposición a las culturas pre-cristianas existentes, y toman la espiritualidad de estos grupos, que estaban generalmente basadas en el cuerpo y en los elementos de la naturaleza, como algo a ser superado en términos instrumentales para conducirnos a un lugar superior y no terreno. El Cristianismo histórico ha visto siempre los sitios paganos y la reverencia a la naturaleza como sus principales enemigos y se fijó la tarea de destruir los santuarios paganos o de absorberlos en sus propios esquemas de transcendencia. Val Plumwood considera que no sólo la modernidad científica ha sido reduccionista y ha devaluado la naturaleza, también algunas formas pre-modernas de espiritualidad también lo fueron, centralizando todo espíritu (que es considerado como un ingrediente *extra*) y gracia en una remota deidad monoteísta y los apartó de toda la vida terrena, y que el contraste implícito entre la ciencia reduccionista y una espiritualidad restauradora, que devuelve el sentido del mundo, sería una falsa opción pues, como ya hemos visto, la ciencia humano-céntrica y reduccionista no es el único tipo de ciencia posible, y segundo, algunas formas de espiritualidad son tan antropocéntricas, instrumentalizadas y reduccionistas como la ciencia dominante, por que este tipo contraste de ‘religión versus ciencia’ oculta que ambos han evolucionado de forma conjunta y comparten ideales relacionados. Plumwood considera, también, que bajo el aspecto de *objetividad*, la ciencia moderna, ahora con el estatus religioso, ha tendido a actualizar en lugar de remplazar estos ideales de supremacía y oposición de la racionalidad y humanidad. En la ilusión científica del dominio, la nueva tarea humana se ha convertido en la de remodelar la naturaleza para ajustarse a preceptos de razón y éxito –en la tierra en lugar de en el cielo –salvación como libertad de la muerte y de la limitación corpórea. El problema no es ni la religión ni la ciencia como tal, sino la colusión de ambas en sus formas dominantes, con proyectos de supremacía centradas en el ser humano y de supremacía racional. PASSMORE, J. *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*, op. cit. pp. 26, 122-4, 126; WARREN, K.J. *Ecofeminist Philosophy: a Western Perspective on What it is and Why it Matters*, 2000, pp. 81-2; COOK, J. “The Philosophical Colonization of Ecofeminism”, 1998, pp. 227-46; RADFORD RUETHER, R. *New Woman New Earth*, op. cit., MN; SPRETNAK, C. *Toward an Ecofeminist Spirituality*, 1989, op. cit.; GRIFFIN, S.

ecoaldeas la *visión del mundo* no está vinculada con ningún dogma, tampoco profesa cualquier religión, sino preservar los valores y los mitos, los ritos de pasaje de cada grupo, creando formas de honrar sus vidas, sus memorias y conexiones con sus entornos, ancestros, etc, de forma que, incluso ateos conviven y participan en las expresiones de la *visión del mundo*. En otras palabras, diría que tiene más que ver con respeto –en algunos contextos casi reverente, pues me gusta alguna las formalidad alguna vez, sobre todo ritualistas- que con alguna divinidad propiamente dicha (aún que esta posibilidad no es excluía pues como ya mencionado, el programa es abierto y adaptable a las necesidades/realidades del colectivo en cuestión y esto, también, es una señal de respeto)<sup>599</sup>.

*Cada cultura, cada subgrupo, cada periodo histórico parece estar guiado, informado y dirigido por interpretaciones particulares sobre la naturaleza de su realidad. Aunque originariamente restringido al mundo científico, el termino ‘paradigma’ se usa ahora comúnmente para describir esta mezcla de creencias, filosofías, y mitos que conjuntamente conforman la ampliamente aceptada ‘lente’ cultural a través de la cual uno percibe el mundo. Los paradigmas, por supuesto, están sujetos a cambios, que ocurren debido al descubrimiento o a la creación de*

---

*Women and Nature*, 1978; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 218-221, entre otras.

<sup>599</sup> Sin embargo, Plumwood advierte que hay que tomar todas las precauciones necesarias para evitar las habituales objeciones entre estrategias terminológicas del espíritu hiperseparado y elevado en contra y por encima de la materia, pues son ellas las que mantienen nuestros patrones culturales en estructuras de gran poder y resistencia que devalúan el mundo material de los sentidos, del cuerpo y de la naturaleza, haciendo invisible la importancia conceptual de una espiritualidad materialista que no invoque un espíritu separado como un ingrediente extra, independiente e individualizado. El ideal aquí, sería la adopción de un concepto más rico, plenamente intencional y no reduccionista de la tierra y del mundo material, de modo a crear una consciencia de nosotros como seres corpóreos en un universo material en lo cual somos todos materia, y también como seres materiales organizados y no “mera materia” en estado desorganizado, teniendo así, en este sentido, una concepción más materialista y no menos. Esta concepción más rica de la materialidad como intencionalidad organizada y, por lo tanto, participativa en la consciencia y transcendencia es parte de lo que es cobrado en la postura de reconocimiento intencional y es una gran parte de lo que es sacrificado en la concepción reduccionista y minimalista de los otros como recurso o producto. PLUMWOOD, VAL. “Conversation with Gaia”, 1992, Newsletter on Feminism and Philosophy, The American Philosophical Association, 91 (1) 61-65; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993, op. cit.; MERCHANT, C. *The Death of Nature*, 1980, op. cit.; MELLOR, M. *Feminism and Ecology*, 1997; SALLEH, A. *Ecofeminism as Politics*, 1998; PLUMWOOD, VAL. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, op. cit., p. 222.

*nuevos conocimientos y a la evolución de los seres humanos y de su disposición para comprensiones más profundas y completas*<sup>600</sup>.

Teniendo en cuenta que muchas científicas, científicos y muchos escritos de todo origen comienzan a ponerse de acuerdo en que estamos ante de un *cambio de paradigma* o *evolución de la conciencia*, en dirección a una nueva visión del mundo, que *se complementa y fusiona* con muchas de las sabidurías de diversas partes del mundo, y que este cambio asume proporciones únicas y sin paralelo alguno por los efectos unificadores de la globalización y de la revolución digital, la *visión del mundo* en el contexto del EDE se propone a “articular los parámetros para esta evolución en la medida en que afectan al diseño y a la implementación de modelos de comunidades sostenibles”<sup>601</sup>, sin la pretensión de definir o prescribir, sino facilitar la exploración de la diversidad de los conceptos individuales, colectivos y sincréticos de la cultura y de los valores locales<sup>602</sup>. Para la obtención de este objetivo, se dedica mayor atención en la *transformación personal* individual, pues se considera que en este nivel se empieza, con la transformación de cada ser, de su postura y de su mirada hacia el mundo, como en la frase de Gandhi “se tú mismo el cambio que quieres ver en el mundo”.

Dentro de la mándala citada, que comprendía el contenido del Gaia Education, presento las 5 subdivisiones o módulos de los objetos de estudio. La primera *la visión del mundo*<sup>603</sup>:

Cuadro nº 8. <b>Dimensión Visión del Mundo del Educación Gaia</b>	
Módulo I	<i>Visión del Mundo Holística</i> : pretende articular la naturaleza de la transición que actualmente estamos viviendo, con la emergencia de

<sup>600</sup> Extraído del Manual digital del Educación Gaia, GAIA EDUCACIÓN. *Educación para el Diseño de Ecoaldeas*, p. 9.

<sup>601</sup> Ibidem.

<sup>602</sup> En las Comunidades que tuve el privilegio de conocer, existe una extrema valoración de las formas y formaciones circulares con un centro bien demarcado –generalmente por alguna objeto, que puede ser una vela, una piedra o una flor- pues, en alusión a las formas como diversas tribus de diversas culturas se reúnen – reunidos en forma circular –y, también, en alusión a la perfección y armonía del círculo. Se considera que, en las reuniones y encuentros, las formas circulares facilitan el dialogo y el respeto, pues todos los participantes están sentados *en el mismo nivel*, de modo a mantener un liderazgo *horizontal y cambiante*, y también por mantener todos a la misma distancia del centro o *corazón* que, en este contexto, es representativo de la intención del grupo y/o reunión. Además, por su forma armónica, se pretende, siempre que sea posible, hacer menciones, aunque subliminarias, a formas arquetípicas, con la intención de favorecer la armonía del ambiente y el *foco* del local/situación/encuentro/etc.

<sup>603</sup> Los datos contenidos en esta tabla y en las siguientes fueron obtenidos en el Extraído del Manual digital del Educación Gaia, GAIA EDUCACIÓN, *Educación para el Diseño de Ecoaldeas*. Me pareció mejor organizar estas características en modo de tabla, para simplificar y sintetizar la información.

	una nueva visión del mundo que reintegre la ciencia y la espiritualidad.
Módulo II	<i>Escuchar a la Naturaleza</i> : es una guía para volver a conectar a los seres humanos con el mundo natural, como práctica espiritual.
Módulo III	<i>El Despertar y la Transformación de la Conciencia</i> : es un relato casi poético de las consecuencias del compromiso con el viaje espiritual.
Módulo VI	<i>Celebrar la Vida, Creatividad y Arte</i> : recuerda que en comunidad hay celebración, y en la expresión creativa artística se da una reunificación con la fuente.
Módulo V	<i>Espiritualidad Socialmente Comprometida</i> : desarrolla la visión de que una vida espiritual bien llevada es una vida de servicio social activo y de que, en estos tiempos, ambos aspectos no se pueden separar.

#### 5.4.2. La Dimensión Social

*“El próximo Buda no tomará la forma de una persona. El próximo Buda tomará más bien la forma de una comunidad, una comunidad que practique la comprensión y la amabilidad amorosa, una comunidad que practique una forma de vivir consciente. Puede que esto sea lo más importante que podamos hacer por la supervivencia de la tierra”.*

*Thich Nhat Hanh*<sup>604</sup>

Esta dimensión parte del presupuesto de que necesitamos desarrollar formas conscientes de vida común – y en común –, de forma armoniosa y cooperativa, y de la creencia de que la forma de lograr este reto es sembrar, cultivar y construir comunidades y redes de comunidades.

*En tanto que prototípicos “centros de vida y aprendizaje”, en los que personas procedentes de culturas diversas y de diferentes líneas espirituales y situaciones económicas exploran la comunión sinérgica de abrazar juntos la diversidad, las ecoaldeas inspiran una nueva cultura global de paz y prosperidad.*<sup>605</sup>

La propuesta es facilitar la generación de una base amplia de apoyo mutuo, respeto y amabilidad, que pueda liberar el potencial e ingenio humanos para trabajar en beneficio de todos. Esta propuesta está muy basada en la ideología del *hacer local para cambiar global*, partiendo de la base de que si es capaz de crear una

<sup>604</sup> Extraído del manual del Educación Gaia, GAIA EDUCACION. *Educación para el Diseño de Ecoaldea*, op. cit., p. 32.

<sup>605</sup> GAIA EDUCACION. *Educación para el Diseño de Ecoaldea*, op. cit., p. 32.

cultura de paz empezando por grupos locales y dentro de uno mismo, cualidades de tan positivos efectos, como la amabilidad, la confianza y la buena voluntad, tendrán una oportunidad para crecer y multiplicarse.

En esta dimensión se investigan formas de recuperar las conexiones perdidas, superando las barreras estancadas de incomprensión y mala comunicación, mediante el desarrollo de una intención firme, clara y pacífica, de actitudes consideradas imperiosas para lograr construir comunidades cooperativas, armoniosas y socialmente saludables en un entorno no tradicional. Uno de los principales motivos que empujan un proyecto de ecoaldea o comunidad intencional al fracaso es el conflicto, por esto hay una gran inversión en el desarrollo de lo que se llama *design social*, una propuesta que busca emplear y perfeccionar técnicas de convivencia social comprometidas con diversas especialidades como los juegos cooperativos, algunas técnicas de la psicología, las técnicas de resolución de conflictos y comunicación no violenta, entre tantas otras. Por ello, para crear comunidades viables es necesario entrar en un proceso de “sanación” en el que, dejando de lado los tradicionales ciclos de dolor y violencia que recorren la historia humana, se asuma la responsabilidad para comenzar de una manera diferente. Este proceso es necesario y las habilidades sociales constructivas y sanadoras necesarias pueden enseñarse y aprenderse para desarrollar relaciones humanas pacíficas y productivas como resultado de una elección consciente y deliberada, sin tener por qué dejarlas al azar o al capricho.

Los módulos desarrollados en la *dimensión social* son los siguientes:

Cuadro nº 9. <b>Dimensión Social del Educación Gaia</b>	
Módulo I	<i>Crear Comunidad y Abrazar la Diversidad</i> : se discuten los fundamentos del desarrollo comunitario y se muestran valores y habilidades que ayuden a promover una atmósfera de confianza.
Módulo II	<i>Habilidades de Comunicación, Toma de Decisiones y Facilitación</i> : se trata de aprender el arte de la toma de decisiones y de la coordinación de grupos; redirigir la energía de los conflictos hacia el crecimiento, la inspiración y hacia una comprensión mutua y más profunda.
Módulo III	<i>Empoderamiento Personal y Liderazgo</i> : ofrece lecciones para distinguir entre “poder desde dentro” y “poder sobre”, y para desarrollar las habilidades de liderazgo que sirvan al grupo y al mundo como parte importante de asumir responsabilidades.
Módulo VI	<i>Salud y Sanación</i> : describe la manera en que las comunidades integran los temas de salud y cuidado mutuos.
	<i>Alcance Local y Global</i> : ayuda a ampliar la perspectiva y a valorar la

Módulo V	creación de redes. Observando las dimensiones del tiempo y del espacio, se fortalece la conciencia de los hilos que nos conectan con las generaciones del pasado y del futuro, así como con las comunidades existentes en todo el planeta.
----------	--

### 5.4.3. La dimensión económica

La dimensión económica en el mándala de la Educación Gaia, asume el reto de invertir los ideales económicos actuales, que consideran la naturaleza como un banco de recursos para el sistema neo liberal, para volver a la esencia, en la que la naturaleza es el centro mayor de la vida, y no un mero recurso, y la *economía es un subsistema de la ecología* –y no al revés-. Dentro de este paradigma, las actividades económicas estarían limitadas a la capacidad de los distintos ecosistemas terrestres. El programa busca favorecer la comprensión madura de las diversas opciones políticas que han dado lugar a este sistema económico destructivo y anti natural, pasando, después, a la visión de las posibles alternativas necesarias y viables para establecer una sociedad más justa y sostenible.

El punto central de esta parte del programa es la necesidad de inversión en la creación de alternativas económicas con base local, sin, por supuesto, dejar de pasar por los estudios para el entendimiento de la necesidad de cambios estructurales en la economía global. Siguiendo estos estudios, muchas ecoaldeas tienen sus propia monedas, como es el caso del *eko* en Findhorn, que es aceptado no solo en las relaciones internas de la comunidad, también en el comercio local de la región, como veremos en el Anexo 1.

La *dimensión económica*, también está dividida en cinco módulos:

Cuadro nº 10. <b>Dimensión Económica del Educación Gaia</b>	
Módulo I	<i>Transformar la economía global hacia la sostenibilidad:</i> Se analiza cómo funciona actualmente la economía global. Sus consecuencias sobre las personas, sociedad y ecosistemas. El por qué la economía global se ha desarrollado en la manera en que lo ha hecho. Cómo la economía global podría ser más justa, resistente y sostenible, - los tipos de cambios necesarios para que sea así. Análisis de la huella ecológica.
Módulo II	<i>Sustento justo:</i> Facilitar una integración entre razón/emoción en las opciones de estilo de vida y economía. Ayudar a los participantes a descubrir y a desarrollar su propósito de vida; Promover alternativas de vida que contribuyan al bienestar y a la salud planetaria, en vez de menoscabarlos.
Módulo III	<i>Empresas Sociales:</i> Pensar qué clases de negocios son más adecuados para las características de la ecoaldea y de la biorregión o entorno.



	Explorar el concepto y la experiencia de empresas sociales. Examinar los tipos de actividades empresariales que tienden a prosperar en el marco de ecoaldeas. Ayudar a los participantes a descubrir los tipos de actividades o de empresas sociales en que se podrían lanzar o apoyar.
Módulo IV	<i>Bancos y monedas comunitarias:</i> Promover un entendimiento sobre qué es el dinero y cómo funciona. Ofrecer información en relación a cómo diferentes ecoaldeas y otras comunidades (intencionales y convencionales) han conseguido desarrollar economías locales prósperas. Ofrecer información específica sobre cómo montar y gestionar bancos comunitarios y sistemas monetarios.
Módulo V	<i>Asuntos legales y financieros:</i> entender las distintas opciones legales y financieras disponibles para las ecoaldeas y empresas sociales, e identificar las que mejor encajen en contextos específicos. Familiarizar a los participantes con estudios de viabilidad y planes de negocios. Capacitar a los participantes en el uso de las diferentes herramientas ofrecidas en éste módulo y en los anteriores para crear sus propios proyectos y empresas sociales.

#### 5.4.5. La dimensión ecológica

En esta dimensión fundamental se trabaja con el design ecológico de la comunidad, considerado como un pueblo ecológico, o *ecoaldea*, está integrado en el paisaje de una manera que beneficia tanto a los seres humanos como a su entorno. Los planificadores deben tener gran cuidado en asegurarse que las fundaciones naturales que sostienen la vida en un determinado lugar son preservadas, mejoradas siempre que sea posible. La estrategia aquí es la de trabajar *con* la Naturaleza y el objetivo último del diseño sostenible de un asentamiento es la creación de “sistemas vivos” autosuficientes, que se mantengan, se regeneren y puedan asumir una vida propia.

Cada nueva ecoaldea o proyecto de comunidad sostenible es considerado como una oportunidad única, como un novedoso y creativo desafío de integrar el hábitat humano en un nicho ecológico concreto, lo que convierte el proceso de diseño de ecoaldeas en una ciencia y en un arte natural, tan excitantes como exigentes. El conocimiento funcional de las disciplinas de diseño, como el Diseño de Permacultura, el Diseño Ecológico y el Diseño Holístico de Sistemas (Whole Systems Design), es un prerrequisito necesario, una vez que estas disciplinas se complementan unas con otras y pueden sintetizarse en un Diseño Integrado de Ecoaldeas, que incluye parámetros, ecológicos, sociales, económicos, y espirituales. También se requiere un buen conocimiento de las leyes y procesos naturales y de la

manera en que pueden aplicarse al diseño de un asentamiento concreto.

Son los módulos de la *dimensión ecológica*:

Cuadro nº 11. <b>Dimensión Ecológica del Educación Gaia</b>	
Módulo I	<i>Construcción y Renovación ecológicas</i> : comienza mostrando cómo construir o renovar una casa de una manera más sana, más ecológica, más eficiente energéticamente, a la vez que se respeta el estilo tradicional y propio del lugar.
Módulo II	<i>Alimentos Locales</i> : se pretende concienciar a los participantes de la necesidad de cultivar alimentos localmente, tanto por razones de salud personal, como por sus repercusiones en el bienestar del planeta.
Módulo III	<i>Tecnología Apropriada</i> : ofrece una visión general de las tecnologías más punteras con una valoración realista de su efectividad.
Módulo VI	<i>Restauración de la naturaleza y reconstrucción tras los desastres</i> : describe las diferentes maneras en las que se expresa una de las funciones de la ecoaldea, la de restaurar y regenerar la salud del entorno local.
Módulo V	<i>Diseño Integrado de Ecoaldeas</i> : Un Diseño Integrado de Ecoaldeas es la forma más efectiva de reconstruir un lugar que se ha visto afectado por catástrofes naturales o por causas humanas. Es una introducción abreviada y condensada al proceso del mismo diseño sistémico holístico que integra a la ecoaldea en su ambiente local, creando así un microcosmos a escala humana del macrocosmos, una representación holográfica focalizada de la totalidad cósmica. Este módulo es la culminación de todos los módulos anteriores del EDE, tanto conceptualmente como en la práctica.

Este año fue realizado el primero EDE específico para mujeres en la Umphakatsi Peace Ecovillage, en Mpumalanda en África del Sur<sup>606</sup>.

*There were 20 women participants in attendance for the four-week course, ranging in age from the eldest, 55, to our youngest participant aged 20. The majority of the participants were South African women from rural or township communities, others also came from Senegal, Ghana, Namibia and Zimbabwe. The backgrounds of the participants also varied; we had a former member of parliament, former political prisoner, community volunteers, trainers, gardeners, a permaculturist, councillor, lawyer, grandmothers, married and single mothers, women*

<sup>606</sup> <http://news.ecovillage.org/node/36>, en 17/06/2013.

*who consciously choose not to have children, as well as heterosexual and homosexuals.*<sup>607</sup>

Este fue el primer entrenamiento dedicado específicamente a capacitar y a empoderar las mujeres, lo que se pretende desarrollar y adaptarlo a las distintas realidades y tipos de sociedades.

El Gaia Education como un programa transdisciplinario de la educación para la sostenibilidad viene desarrollando diversas técnicas y saberes, a través de sus módulos, que reproducen los valores discutidos en esta Tesis. Muy basado en la Ecología Profunda, el GE sigue exactamente lo que pretendía Naess cuando decía estar seguro que habrían muchas personas capaces de desarrollar los puntos por el desarrollados. Así, vemos en este programa una educación universal en su alcance pero que busca soluciones regionales cuanto a su aplicación, dirigida a preservar la diversidad, de modo a empoderar a los individuos y a las comunidades favoreciendo la cooperación a través de las redes –pequeñas tras el biorregionalismo, por ejemplo, y grandes como las redes sociales, por ejemplo- bien como dictan los autores aquí analizados que nos hablan de la ineficiencia de modelos universales estandarizados.

En sus módulos de formación vemos un fuerte énfasis en la espiritualidad, aquí concebida como *visión del mundo* de forma *holística*, diseñada de tal modo que rompe con los esquemas idealizados de una divinidad inalcanzable, intangible y la promesa de una vida mejor en un mundo *más allá*, lo que rompe con los pares dualísticos divino/profano, cielo/tierra, mente/naturaleza e integra los miembros de estos pares dualísticos aquí mismo en la Tierra, en contacto diario con la naturaleza, tratando de encontrar el sagrado en el corpóreo y el espíritu en la materia, identificados a través de los ritos, de los ritmos, del respeto, del arte y de las múltiples expresiones culturales. En las otras dimensiones abordadas por este programa, vemos el énfasis en el desarrollo de las habilidades de comunicación no violenta, empática e inclusiva, además de las técnicas de tomas de decisiones y facilitación de grupos, la inversión en formas económicas locales y sostenibles, conjuntamente con la construcción y renovación ecológicas. En todas estas dimensiones, tense presente las relaciones del *cuidado*, el empoderamiento

---

<sup>607</sup> Ibidem.

responsable de los participantes y la valoración de la diversidad, valores estos, largamente discutidos en este trabajo monográfico.

El GE, que se inició como una propuesta de diseño para ecoaldeas se ha ampliado y viene adaptando para formar personas, grupos y asentamientos que pretenden ser sostenibles de diversas partes del globo, visando siempre empoderarlo, ayudarlos a descubrir sus potenciales y a desarrollar formas de vida más sostenibles. El modelo ya se aplica a diversos tipos de colectivos como las ecoaldeas, los grupos biorregionales, a las iniciativas de transición y ha sentado bases para la aplicabilidad de a permacultura, que es sobre los que hablaremos a continuación.

### 5.5. Transition Towns

*Cada vez más entidades, con sus microscopios enfocados en el pico del petróleo, están convencidas de que tenemos muy poco tiempo para ingeniar la resiliencia<sup>608</sup> en nuestras comunidades antes de que la última crisis energética caiga. Este tema debería ser la preocupación urgente de cada persona que quiera a sus hijos, y de todos los que tienen esperanza de un futuro viable para la civilización humana post-petrolífera.<sup>609</sup>*

El movimiento de Transición surgió en el inicio de este siglo como una alternativa al capitalismo y a nuestra cultura altamente dependiente del combustible fósil y del mercado económico mundial.

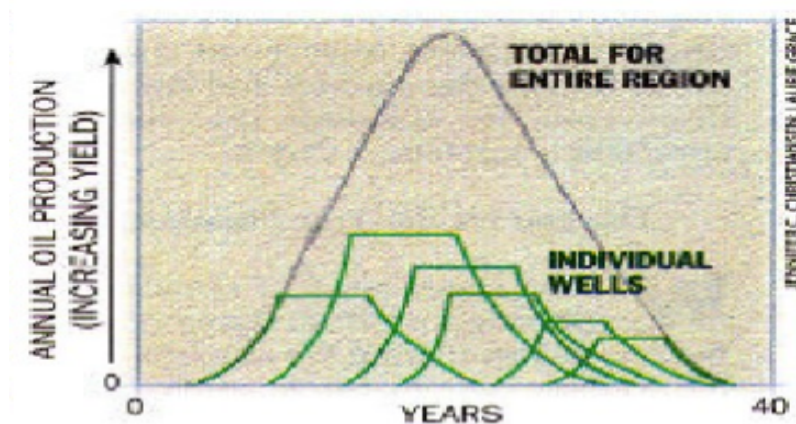
Nuestro estilo de vida depende directamente del petróleo y la reducción de su producción generará serios problemas. Hoy ya se sabe que esta no es una posibilidad abstracta, tampoco que se trata de algo que puede pasar en un futuro distante. Se estima que actualmente existen cerca de la mitad de las reservas

---

<sup>608</sup> Ver nota 182.

<sup>609</sup> Jeremy Legget, fundador de SolarCentury y Solaraid, y autor de *The Carbon War and Half Gone.*, mencionado en HOPKINS, ROB. *El manual de la transición*, traducción de la Red de Transición de la Comarca Andina, 2009, p. 2.

originales de petróleo, algo en torno a los trillones de barriles<sup>610</sup>. Sin embargo, la utilización de este recurso se ha más que triplicado desde que empezó su extracción. El fenómeno del *pico del petróleo*, descrito por Hubbert<sup>611</sup> en 1956, que afirma que la producción tiene un punto máximo, o un pico, y que a partir de ahí empieza a decaer gradualmente, fue alcanzado en los Estados Unidos en los años 70, se afirma. Se afirma que el pico global se producirá en pocos años, pero algunos estudios de investigadores respetados, como Campbell y Laherrère<sup>612</sup>, afirman que ya fue alcanzado en la mitad de última década.



Cuadro nº 12. Pico del Petróleo. Fuente: Campbell y Laherrère, 1998.<sup>613</sup>

Una vez que alcance el pico, las consecuencias serán desastrosas, pues el mundo no está preparado para sobrevivir sin el combustible fósil. La única alternativa es desarrollar otros medios de obtener energía y esto significa repensar los actuales paradigmas sociales y económicos, sobre todo respeto a la idea de *crecimiento ilimitado* que se alimentó por la disponibilidad de este recurso.

*El concepto de Transición es una de las grandes ideas de nuestro tiempo. El pico del petróleo y el cambio climático pueden dejarnos con una sensación de depresión e impotencia. Lo que me gusta mucho*

<sup>610</sup> BROWN, LESTER RUSSEL. *Plano B 4.0: Mobilização para Salvar a Civilização*. Op. cit.

<sup>611</sup> HUBBERT, M. KING. "Nucler Energy and The Fossil Fuels". *Publication* n. 95. Shell Development Company. Texas, 1956.

<sup>612</sup> CAMPBELL, COLIN J. LAHERRÈRE, JEAN H. "The End of Cheap Oil". *Scientific American*, March 1998. <http://dieoff.org/page140.htm>, en 29/04/2013.

<sup>613</sup> <http://dieoff.org/page140.htm>, en 29/04/2013.

*del enfoque del movimiento de Transición es que es inspirador, fomenta esperanza en lugar de culpabilidad y optimismo en lugar de miedo. El Manual de Transición llegará a considerarse como uno de los libros importantes que surgieron al final de la Edad del Petróleo y que ofreció un apoyo apaciguador en la transición hacia un futuro más local, más humano y más enriquecedor.*<sup>614</sup>

Ciudades en Transición<sup>615</sup> es otro movimiento de repercusión internacional que pretendo abordar. Iniciado en el inicio de este siglo, rápidamente repercutió mundialmente y ya está transformando diversas ciudades y pueblos en las más variadas regiones del planeta. Apoyado por la revolución digital –que facilita la comunicación y el intercambio de informaciones de forma inmediata- este programa promete ser la alternativa para los posibles problemas globales ya tan anunciados, como el pico del petróleo, el cambio climático y la quiebra del sistema económico-financiero<sup>616</sup>. El programa fue fundado por el educador universitario, permacultor<sup>617</sup>

<sup>614</sup> Patrick Holden, director de la Soil Association. Ibidem.

<sup>615</sup> HOPKINS, ROB. *The transition handbook: from oil dependance to local resilience*, Free Edition. 2008. Versión en lengua portuguesa “*Manual da transição*”, traducción de Christina Pinheiro, 2008; versión en castellano *El manual de la transición*, traducción de la Red de Transición de la Comarca Andina, 2009; FUDGE, SHANE. PETERS, MICHAEL. JACKSON, TIM. *Low Carbon Communities: Imaginative Approaches to Combating Climate Change Locally*. Edward Elgar Publishing, 2010; HERAS, DAVID T. y BURGOS, ALBERTO CUCHÍ. *Para el desarrollo de un modelo de Transition Town en Euskadi: gestión de flujos y participación ciudadana para la implementación de huertos urbanos en San Inazio (Bilbao)*. Institut Universitari de Recerca en Ciència i Tecnologies de la Sostenibilitat, 2011; HOPKINS, ROB. *The Transition Companion: Making Your Community More Resilient in Uncertain Times*. Chelsea Green Publishing, 2011; HOPKINS, ROB. *Transition Communities: A Pocket Guide*. UIT Cambridge, 2011; CHAMBERLIN, SHAUN. *The Transition Timeline: For a Local, Resilient Future*. Chelsea Green Publishing, 2009; BARRY, JONH. *Advances in Ecopolitics*, Volume 2. Emerald Group Publishing, 2008; ver también las paginas web: el original, <http://www.transitionnetwork.org>; Brasil, <http://transitionbrasil.ning.com>; Barcelona, <http://www.transicionsostenible.com/tag/transition-towns>; México, <http://www.tierramor.org/permacultura/TransitionTowns.html>, Nueva Zelanda, <http://www.transitiontowns.org.nz>; directorio en España, <http://www.lachispa.net/forum/discussion/8/ciudades-en-transicion-en-espana-transition-towns-in-spain/p1>, <http://nuevospueblos.blogspot.com.es/2012/01/pueblos-en-transicion-en-espana.html>; <http://alterglobalizacion.wordpress.com/2009/10/22/transition-towns-ciudades-en-transicion/>; Portugal <http://permaculturaportugal.ning.com>; <http://transicaolav.blogspot.com.es/2011/02/ciudades-em-transicao-cidades-com-vida.html>; <http://api.ning.com/files/Te6Y41NhQWVzrRkT0trCzbHKn9oRLLytCyOLhoqbHAXFYxUybrkBREmS3AAFYzirQDWOT3806475nD1JH5szpdcfb411R1a/TransitionInitiativePrimer-Portuguese.pdf>, en enero de 2013; entre muchos otros y una infinidad de información en la web y diversos videos en youtube y vimeo.

<sup>616</sup> Como en el reciente episodio en Chipre, en que los bancos cerraron las puertas y se colapsó la población generando saqueos y violencia o las constantes noticias sobre la inestabilidad de los bancos.

<sup>617</sup> La permacultura es otro movimiento del que vamos hablar a la continuación.

y experto en construcciones ecológicas Rob Hopkins, un gran idealista y visionario de origen sajón que estaba abrumado con la dependencia del Reino Unido del abastecimiento de combustible y de alimentación, y consciente de que esta perspectiva solo iba a empeorar, tras los alarmantes problemas ecológicos.

Con su gran experiencia como profesor universitario y permacultor, y con base en los datos citados, Hopkins elaboró un plan de cambio que aspira alcanzar la capacidad de sobrevivir a impactos externos como la escasez del petróleo, la crisis alimentaria, la falta de agua y de energía. Este plan incluye todos los sectores de la sociedad –gobierno, sociedad y ciudadanos-, y todos los aspectos de la vida cotidiana –salud, educación, transporte, economía, agricultura y energía.

El primer gran logro de este plan se desarrolló en una ciudad de Irlanda, llamada Kinsale<sup>618</sup>, en el año de 2005. Un hecho histórico que llevó todo el ayuntamiento a adoptar el movimiento como un plan de gestión y se convirtió en el gran escaparate del modelo. En 2012 ya se sumaban cerca de 1.000 iniciativas<sup>619</sup> de aplicación del proyecto en más de 34 países<sup>620</sup>.

Las iniciativas de transición están basadas en cuatro premisas fundamentales, que como veremos, están muy alienadas con las necesidades actuales constatadas en este trabajo:

1ª. la vida con un consumo de energía mucho más bajo es inevitable y que, por lo tanto, es mejor planear y prepararse que ser sorprendido;

2ª. nuestros pueblos y ciudades, carecen actualmente de la *resiliencia* que les permita recuperarse y resistir a las crisis energéticas severas que acompañaran el pico del petróleo;

3ª. tenemos que actuar colectivamente y ahora;

4ª. con la actuación e imaginación colectiva para diseñar, creativa y proactivamente, nuestro descenso energético, podemos construir formas de vida que estén más conectadas, que sean más enriquecedoras y que reconozcan los límites

---

<sup>618</sup> El plan de acción aplicado en Kinsale puede ser visto en <http://transitiontownkinsale.org/wp-content/uploads/2013/04/kinsaleenergydescentactionplan.pdf>.

<sup>619</sup> En el Anexo nº. 5, presentamos el cuadro de la principales iniciativas de transición del mundo.

<sup>620</sup> <http://permaculturaportugal.ning.com/group/transitionportugal>, <http://elproyectomatriz.wordpress.com/2010/10/11/pueblos-en-transicion/>, <http://transitionbrasil.ning.com/>, <http://www.transitionnetwork.org/initiatives/national-hubs>, enero de 2013.

biológicos de nuestro planeta.

Cuando el programa TT habla en *resiliencia*, quiere decir, más que nada, *creatividad* – acción creativa en la capacidad de elaborar respuestas a la crisis. Esto implica el uso de la ciencia y la tecnología de forma más coherente, como sugiere Plumwood, Shiva y muchos otros, considerando los límites de la naturaleza.

El movimiento Transition Towns, sigue doce pasos esenciales<sup>621</sup>:

1. Organizar grupos para diagnosticar las posibles medidas que deben y pueden tomarse para la disminución del consumo de energía en la comunidad: Cuestiones como la importación de alimentos, energía, educación, moneda local, urbanización y medios de transporte. En este primer paso es de vital importancia para que el éxito colectivo esté por encima de los intereses personales, recurriendo a lo que se llama *minoría fiel* –que es cuando la opinión de una persona o grupo no es la aplicada, esta persona o grupo está comprometida con el ideal mayor y no conspira en contra. Cada grupo debe de tener un representante. Este ítem nos reporta a las actitudes enmarcadas por Plumwood e Naess que toman en consideración las necesidades y posibilidades de cada local, haciendo uso de una ciencia y técnica comprometidas con el ecosistema y la población del entorno y de los límites planetarios;

2. Concienciar: identificar las posibles alianzas y construir redes de trabajo. Preparar la sociedad para que todos sean aptos a hablar sobre las consecuencias del pico del petróleo, el calentamiento global y las alteraciones climáticas. En general, se realizan charlas y seminarios con especialistas y muestras de películas relacionados con el tema<sup>622</sup>. En este paso, se habla en *educación y formación* solidarias e inclusivas, en que los objetos de estudio y los estudios estén juntos y co-relacionados en una verdadera simbiosis. Esto crea *sujetos* aptos a hablar de los otros *sujetos* estudiados desde una perspectiva real, en la cual las causas y los efectos diagnosticados son percibidos por todos;

3. Establecer las bases, incorporando ideas de otras organizaciones e iniciativas ya existentes. Lo que implica respetar los conocimientos ya existentes sin,

---

<sup>621</sup> HOPKINS, ROB. *El manual de la transición*. Op. cit. pp. 98-109.

<sup>622</sup> Muchas conferencias son por video (video conferencias). Yo misma, mientras vivía en Findhorn, he visto a varias, incluso del propio Rob Hopkins.



no en tanto, apropiarse de ellos (en otras palabras, no *piratear* el conocimiento existente), sino valorarlo, desarrollarlo y aplicarlo siempre y cuando necesario;

4. Organizar el lanzamiento/comienzo del programa que suele ser entre seis meses y un año después del primer paso;

5. Formar subgrupos en cada región de la localidad para que diagnostiquen como hacerse *resilientes*, es decir, hacerse más sostenibles y aptos para soportar impactos externos. Creando realidades más orgánicas y distintas de las formaciones culturales desarrolladas hasta entonces, no formando una élite de protagonistas detentores del conocimiento. Empoderar los grupos y las localidades;

6. Utilizar espacios abiertos para dar visibilidad al programa. Es importante que la sociedad conozca el movimiento y se implique en él;

7. Desarrollar manifestaciones del proyecto que sean visibles y prácticos. Es decir: acción. Se puede plantar árboles de frutos autóctonos o hacer un huerto, por ejemplo;

8. Facilitar el aprendizaje de habilidades a través del estímulo a practicar hábitos perdidos o en desuso como andar en bicicleta, conciertos públicos, etc. Con esto, justamente como sugieren la mayoría de los pensadores aquí estudiados, se busca la inversión de prácticas más saludables y en contacto con el mundo natural, lo que crea identificación y empatía, además de ahorro energético y el incentivo a practicas saludables para las personas;

9. Construir un puente de comunicación con el gobierno local. En otras palabras, una buena relación. Como insiste Plumwood y confirma Shiva y Naess, desarrollar políticas locales, en asociación con la sociedad civil, desarrollando formas verdaderamente democráticas y conscientes, en las que toda la comunidad se implica ;

10. Honrar el conocimiento de los mayores (incluirlos). Las personas que vivieron antes de 1960 vivían con menos energía y pueden tener mucho que enseñar;

11.No manipular el proyecto para una determinada tendencia. El papel del movimiento no es traer todas las respuestas, sino dejar que la población encuentre sus medios para la transición. El movimiento debe de ser un catalizador de ideas. Es decir, dentro de los valores predicados en la Tesis, no pretender encontrar una receta única para todos los locales, ecosistemas y poblaciones, sino intercambiar

los conocimientos y las experiencias exitosas y permitir que cada local encuentre sus propios caminos, de acuerdo con las necesidades, valores y recursos que disponen;

12. Crear un plan de acción de descenso energético local. ¡Acción! Es esta la propuesta de esta Tesis, invitar a las personas a *la acción* y enseñarles que es posible hacer localmente y cambiar globalmente, con pequeños, sin embargo, comprometidos, pasos.

Estos doce pasos no son obligatorios ni imprescindibles, sino principios a seguir por cualquiera que pretenda comenzar el proceso de transición. Hay que resaltar que, aunque el término Ciudades en Transición haya sido ampliamente aceptado, no está restringido a ciudades, sino también se extiende a suburbios, islas, barrios y todos los demás espacios que tengan interés en la transición.

Como se puede percibir, se trata de un movimiento de alcance global, con resultados reales que están cambiando, verdaderamente, la cara de los asentamientos en transición. No se trata de un movimiento más en-contra-de-cualquier-cosa, sino representa una verdadera revolución en el paradigma social, académico, del activismo y la adopción de acciones que incluyen a todas las personas y entidades relacionadas, integrándolas con su medio natural -y no separándolas, en la conocida guerra de clases y conflictos con el medio (y con esto alejar los resquicios de la hiperseparación, la homogenización, la incorporación, la devaluación y la instrumentalización de los seres y de la naturaleza que, una vez integrados, pasan a ser considerados como entes, como sujetos, y no más como mera *terra nullis*)– sin la pretensión de querer proponer ideas y soluciones definitivas e indiscutibles a todas las gentes y espacios, sin la creación de semi-dioses ni líderes que necesitan ser adorados. Se trata, desde mi punto de vista, de una de las principales claves hacia la construcción de la nueva realidad con que muchos soñamos y que, comprobadamente, está uniendo personas de todas las partes del mundo con similares aspiraciones, crear condiciones de vida más dignas, armónicas, amorosas y sostenibles.

*En contraste con la mayoría de los grupos preocupados con la sostenibilidad, el TT no puede ser descrito como un movimiento de protesta... Estrictamente hablando el opera juntamente con las*

*principales políticas ambientales o otras organizaciones mejor establecidas. Con la firme orientación de que no se trata de un movimiento de confronto, las comunidades en Transición persiguen cambiar en propio destino y desarrollar estrategias de re-localización, iniciativas que se calculan previamente o anticipan las irreversibles consecuencias de la globalización. Así, en muchos aspectos, el movimiento de transición es un ejemplo en la construcción de comunidades prácticas y direccionadas a encontrar soluciones sostenibles.*<sup>623</sup>

Sólo en el año pasado, los Estados Unidos promoverán cerca de 4.100 acciones de Transición, como parte de un desafío denominado *Transition Challenge*<sup>624</sup>. Este desafío consiste en desarrollar la consciencia y la acción ciudadana para el momento crítico que estamos pasando y la necesidad de crear alternativas para la transición. Las acciones más comunes documentadas fueron la creación de huertos, instalación de paneles solares, tratamiento de agua y formas de economía local. El desafío consiste en que individuos o familia asuma el reto de implementar una o más acciones de transición en su casa y/o comunidad

Este año la meta es de promover cerca de 5.000 acciones en todo el país. Y estamos hablando solo de los Estados Unidos. Como se puede notar, las iniciativas de transición parecen ser eficaces y, realmente, hay una gran adherencia de la población, lo que, de hecho, la convierte en una real alternativa para el nuevo paradigma.

Muchos de los recursos utilizados por estas iniciativas son basadas en las aplicación de técnicas de la Permacultura, de la misma forma que los Asentamientos Sostenibles, que es lo que pasaremos a ver a continuación.

---

<sup>623</sup> BARRY, JONH. *Advances in Ecopolitics*, Volume 2, op. cit., p. 15.

<sup>624</sup> Información completa en la pagina <http://transitionus.org/blog/rising-challenge>, en 19/06/2013.

## 5.6. La Permacultura

El último movimiento que voy abordar aquí es la Permacultura<sup>625</sup> que, como he dicho en la introducción de esta tercera parte, está interrelacionado con los otros movimientos ya descritos, que han caminado y se han desarrollado juntos. La permacultura empezó como un método o un sistema de respuesta al crecimiento de la utilización de los recursos agroindustriales destructivos en el siglo pasado y está muy basada en los modos de vivir integrados con la naturaleza de los pueblos nativos australianos.

En los años 70 los ecologistas australianos Bill Mollison y David Holmgren buscaban encontrar formas de mantener sistemas agrícolas estables, sostenibles e independientes del agro-negocio. Estas técnicas pretendían integrar de

---

<sup>625</sup>HOLMGREN, DAVID. *Permaculture: Principles and Pathway Beyond Sustainability*. Holmgren Design Services, 2002; HOUBEIN, LOLO. *One Magic Square: Grow Your Own Food on One Square Metre*. Wakefield Press, 2008; MORROW, R. *Earth User's Guide to Permaculture*. Kangaroo Press, 2008; WHITEFIELD, P. *Permaculture in a Nutshell*. Permanent Publications, 1993; NASCIMENTO, LUIS FELIPE, LEMOS, ÂNGELA DENISE DA CUNHA, MELLO, *Gestão socioambiental estratégica*. Bookman, 2008; BURNETT, GRAHAM. *Permacultura: un guía para principiantes*. Ecohabitar, 2007; GRAS, EUGENIO. *Cosecha de agua y tierra*. Olba, Teruel. EcoHabitar, 2012; MORROW, ROSEMARY. *Guía de permacultura para el usuario de la Tierra*. CIDEP - Comunicación / BRC Ediciones. 2da Edición, 2010; FUKUOKA, MASANOBU. *La revolución de una brizna de paja o La revolución de un rastrojo*; ANTONIO URDIALES CANO. Colección: Permacultura "Huerta"; ANTONIO URDIALES CANO. Colección: Permacultura "Casa Autosuficiente", 2013; BELL, GRAHAM. *The Permaculture Way*. Permanent Publications, 2002; BELL, GRAHAM. *The Permaculture Garden*. Permanent Publications, 2004; FERN, KEN. *Plants For A Future*. Permanent Publications, 1997; HOLMGREN, DAVID. "Update 49: Retrofitting the suburbs for sustainability". CSIRO Sustainability Network; HART, ROBERT. *Forest Gardening*. Green Books; HEMENWAY, TOBY. *Gaia's Garden*. Chelsea Green Books, 2001; JACKE, DAVE & TOENSMEIER, ERIC. *Edible Forest Gardens. Volume I: Ecological Vision and Theory for Temperate-Climate Permaculture, Volume II: Ecological Design and Practice for Temperate-Climate Permaculture*. Edible Forest Gardens, 2005; KING, F. H. *Farmers of Forty Centuries: Or Permanent Agriculture in China, Korea and Japan*, 1911; LAW, BEN. *The Woodland House*. Permanent Publications, 2005; LAW, BEN. *The Woodland Way*. Permanent Publications; LOOFS, MONA. *Permaculture, Ecology and Agriculture: An investigation into Permaculture theory and practice using two case studies in northern New South Wales* Honours thesis, Human Ecology Program, Department of Geography, Australian National University 1993; MOLLISON, BILL. *Permaculture: A Designer's Manual*. Tagari Press; MOLLISON, BILL. *Permaculture Two*. Tagari Press, 1979; ODUM, H.T., JORGENSEN, S.E. AND BROWN, M.T. "Energy hierarchy and transformity in the universe", in *Ecological Modelling*, 178, pp. 17–28, 2004; PAULL, J. "Permanent Agriculture: Precursor to Organic Farming", *Journal of Bio-Dynamics Tasmania*, no.83, pp. 19–21, 2006; WHITEFIELD, PATRICK. *The Earth Care Manual*. Permanent Publications, 2004; WOODROW, LINDA. *The Permaculture Home Garden*. Penguin Books; YEOMANS, P.A. *Water for Every Farm: A practical irrigation plan for every Australian property*, K.G. Murray Publishing Company, Pty, Ltd, Sydney, N.S.W., Australia, 1973; ROMERO, JORDI. *El rebost de la ciutat - Manual de permacultura urbana*. Fundación Terra, 2002; <http://foro.fuentedepermacultura.org/index.php?action=fuentedeque>; [http://permacultureprinciples.com/wp-content/uploads/2013/02/Essence\\_of\\_Pc\\_ES.pdf](http://permacultureprinciples.com/wp-content/uploads/2013/02/Essence_of_Pc_ES.pdf); <http://www.permacultura-es.org>; <http://es.es.wiser.org/group/TejerRedes>; <http://holmgren.com.au>.

forma armónica las construcciones y el paisaje y que en su construcción y manutención fueran utilizados materiales locales, reciclados y que produjeran menos desechos. En 1978, fue publicado en libro *Permaculture One*<sup>626</sup>, basado en los experimentos de estos dos ecologistas. En aquel momento de profundas discusiones sobre los desastres ambientales y el surgimiento del *environmental ethics*, el libro provocó grandes debates por toda Australia. La palabra *permacultura* vino de la unión de las palabras *permanente agricultura*, pero después se la adecuaron para *permanente cultura*.

*La permacultura es una filosofía de trabajar con, y no en contra la naturaleza; de observación prolongada y pensativa antes del trabajo prolongado e impensado, y de mirar hacia las plantas y los animales en todas sus funciones, antes de tratar cualquier área como un sistema único o un producto*".<sup>627</sup>

Poco después, con el inicio de una serie televisiva sobre el tema, protagonizada por Mollison, juntamente con el lanzamiento de la revista *The International Permaculture Magazin* y los diversos cursos impartidos por la dupla Mollison y Holmgren en el final de los años 70 e inicio de los 80, fueron los elementos que internacionalizaron la permacultura que pasó a ser considerada como una herramienta práctica para la construcción de asentamientos humanos sostenibles. Después de este inicio exitoso, ambos fueron perfeccionando sus técnicas, escribiendo libros e impartiendo cursos en más de 80 países. Y esto fue solo el inicio.

Ya en los años 80, el concepto se desarrollo agregando las contribuciones de los diversos países que la dupla había visitado, y dejando de referirse exclusivamente a diseño de sistemas agrícolas, para pasar a ser identificado como *diseño holístico para la creación de asentamientos humanos sostenibles*. En un corto período de tiempo, la permacultura se esparció por más de 100 países.

Actualmente, la permacultura está muy difundida en diversas partes del mundo y es una herramienta fundamental en los proyectos del Global Ecovillage Network y del Ciudades en Transición, aunque existan muchos grupos independientes de permacultura que no estén relacionados con ningún de estos dos movimientos. Esta es también un recurso valioso para las situaciones de catástrofes y

<sup>626</sup> MOLLISON, BILL y HOLMGREN, DAVID. *Permaculture One*. Op. cit.

<sup>627</sup> *ibidem*.

campos de refugiados, recomendada por las Naciones Unidas, pues ofrece soluciones rápidas, baratas y de poco impacto ambiental en la construcción de instalaciones de emergencia.<sup>628</sup>

Hoy la permacultura es definida como un término genérico para la aplicación de éticas y principios de diseño universales en planeación, desarrollo, mantenimiento, organización y la preservación de hábitat apto de sostener la vida en el futuro. Es también una red y un movimiento internacional de practicantes, diseñadores y organizaciones, la gran mayoría de las cuales se han desarrollado y sostenido sin apoyo de corporaciones, instituciones o gobiernos. En otras palabras, es *“el diseño consciente de paisajes que imitan los patrones y las relaciones de la naturaleza, mientras suministran alimento, fibras y energía abundantes para satisfacer las necesidades locales. Las personas, sus edificios y el modo en que se organizan a sí mismos son fundamentales en permacultura. De esta manera la visión de la permacultura como agricultura permanente o sostenible ha evolucionado hacia la visión de una cultura permanente o sostenible”*<sup>629</sup>.

Las principales ocupaciones de la permacultura es la producción de alimentos, el suministro de energía, el diseño del paisaje y la organización de la infraestructura social, con la utilización y el desarrollo de energías renovables y la utilización de los recursos ecológicos, económicos y sociales de forma sostenible.

Además, la permacultura tiene tres principios esenciales<sup>630</sup>: 1) principios éticos: cuidado de la tierra; cuidado de las personas; poner límites al crecimiento demográfico y al consumo. Lo que significa *compartir los excedentes*<sup>631</sup>, asumir plena responsabilidad sobre nuestras vidas y cooperar.; 2) Principios ecológicos derivados de la observación de los sistemas naturales también conocidos como “principios de actitud de Mollison”; 3) el diseño de herramientas y procesos que reúnan conceptos, elementos y componentes estratégicos dentro de un marco o plan de acción que pueda ser implementado y mantenido con mínimos recursos.

<sup>628</sup> HOMGREN. *La esencia de la permacultura*, versión digital, p. 3. [http://permacultureprinciples.com/wp-content/uploads/2013/02/Essence\\_of\\_Pc\\_ES.pdf](http://permacultureprinciples.com/wp-content/uploads/2013/02/Essence_of_Pc_ES.pdf), 10/10/2013.

<sup>629</sup> D. Homgren "Permaculture". <http://holmgren.com.au>, en 21/12/2012.

<sup>630</sup> MOLLISON, B. *Permaculture - A Designer's Manual*, op. cit.

<sup>631</sup> Ibidem.

De estos principios derivan los supuestos fundamentales de la permacultura, que son considerados esenciales para que se pueda entenderla y evaluarla<sup>632</sup>:

1) Crear Diversidad: el balance de la naturaleza y todo ser que la habita depende directamente de la diversidad. La agricultura que se impone hoy en día depende de millonadas de agrotóxicos para su funcionamiento debido al desierto verde o monocultivos. Las plantas, al no poder realizar asociaciones con otras variedades, para que se potencien entre sí, consumen mucha más energía en protegerse lo que las vuelve menos nutritivas, y por otra parte favorece el desarrollo mono-plagas. Este ciclo vicioso se sigue repitiendo sin un cuestionamiento y necesitamos emplear otros sistemas que utilicen la adecuada variedad de cultivos asociados que se potencien entre sí, para que las plantaciones y los eco sistemas tengan mayor oportunidad de restaurarse y mantenerse fuertes y sanos.

2) Muchos elementos cumplen las necesidades básicas: no debe depender de solo un elemento para realizar una función, o en otras palabras, no deben invertir todos tus recursos en solo un emprendimiento. Por ejemplo para la calefacción, no dependas solo de un recurso. Si tienes un calentador de agua solar es bueno que cuentes con una alternativa por si lo necesitas, como un calentador de agua o leña; o si tienes un monocultivo y este se pierde, pierdes toda tu inversión. Muchos elementos hacen una función.

3) Un elemento cumple muchas funciones: contrario a lo anterior. Este principio contrarresta a la linealidad que se ha establecido en formas de pensar, ofreciendo el elemento de la múltiple o la interdisciplinaridad. Cada elemento tiene que ser elegido inteligentemente para que su finalidad sea múltiple. Por ejemplo, una pequeña laguna para albergar peces, también debe servir para poder poner plantas acuáticas, y también para redirigir las aguas grises para que, después de haber pasado por el filtro de arena y piedra, se oxigene, como también para que pueda servir de reflector del sol en el invierno para irradiar calor hacia la casa.

---

<sup>632</sup> Ibidem; MOLLISON, BILL y HOLMGREN, DAVID. *Permaculture One*. Op. cit.

4) Utilizar patrones de la Naturaleza: Como ya dicho anteriormente, la



Naturaleza sigue patrones y que se han desarrollado por un complejo proceso de interacciones y experimentos naturales. Este principio habla sobre identificar, respetar y reproducir el patrón. Por ejemplo en bioconstrucción siguen las formas geométricas de la Naturaleza en los techos vivos,

en el espiral de hierbas, etc.

5) Ubicación relativa: Este principio habla de actuar como la Naturaleza en la que todo está interconectado. Los elementos de la naturaleza se interconectan para mantener el equilibrio ecológico. Esta interconexión, a su vez, mantiene los distintos hábitats de un ecosistema que mantienen el equilibrio autorregulador y homeostático del planeta. Cerca del invernadero, por ejemplo, puede estar al lado del hogar para que haga el efecto estufa y así en invierno se calienten mutuamente, cerca del invernadero puede haber gallinero para que nos ayuden a abonar con el estiércol y, por consecuencia, se abona la huerta. Sobre el techo un recolector de la agua lluvia que nos regará el invernadero en verano, hidratará a las gallinas, etc.

6) Maximizar y aprovechar las orillas: Cuando se junta dos ecosistemas distintos se genera un borde y ese borde alberga gran biodiversidad. Al re-diseñar tenemos que ocupar estos patrones.

Por ejemplo, al hacer una huerta tenemos que generar relieves, ondulaciones, formas, curvas dejando espacios para la vida y que la diversidad allí se manifieste.



7) Planear con elevaciones y pendientes: Esta es una extensión de los dos últimos principios, solo que ahora desde la perspectiva vertical. Las orillas están apuntando hacia la horizontalidad del diseño, mientras que este principio a la verticalidad. Uniendo



ambas nos queda un patrón de la naturaleza que es la aplicación de relieves en nuestro diseño.

8) Ayudar a la sucesión natural: La Naturaleza sigue un patrón, una secuencia para restablecer ambientes dañados. Por ejemplo no empieza a poner árboles gigantes en un terreno erosionado, sino que empieza con cierta flora que le va dando paso a los árboles. Generalmente sigue este esquema: Hierbas – arbustos – árboles de rápido crecimiento – árboles de lento crecimiento. Conscientes de esto, en la permacultura replicase este patrón para ir restaurando el ecosistema. Por ejemplo, las famosas malas hierbas siempre aparecen por algo, como el diente de león, el cardo santo, pichoa, las melosas, entre otras, que van fijando el nitrógeno y con sus raíces abriendo paso en el suelo para los arbustos.

9) Planear considerando los “sectores”: Muy utilizado en la arquitectura bioclimática este principio habla de considerar todas las energías externas a nuestro sistema como el sol, la lluvia, el viento, el incendio, el ruido, etc. Considerar cada uno de estos factores en la elaboración de un diseño inteligente y eficiente. Ubicar la casa con la cual podamos aprovechar la energía solar para calentar, poner árboles cortafuego para los incendios, árboles rompe-vientos, por ejemplo.

10) Zonas: Es encontrar formas de obtener máxima eficiencia con un mínimo esfuerzo, de forma de ubicar los elementos de manera tal, que se pueda optimizar al máximo la energía. Por ejemplo, una zona de árboles para leña estará mucho más lejos que una espiral de hierbas culinarias. Árboles del pastoreo estarán más lejos que las huertas, etc.

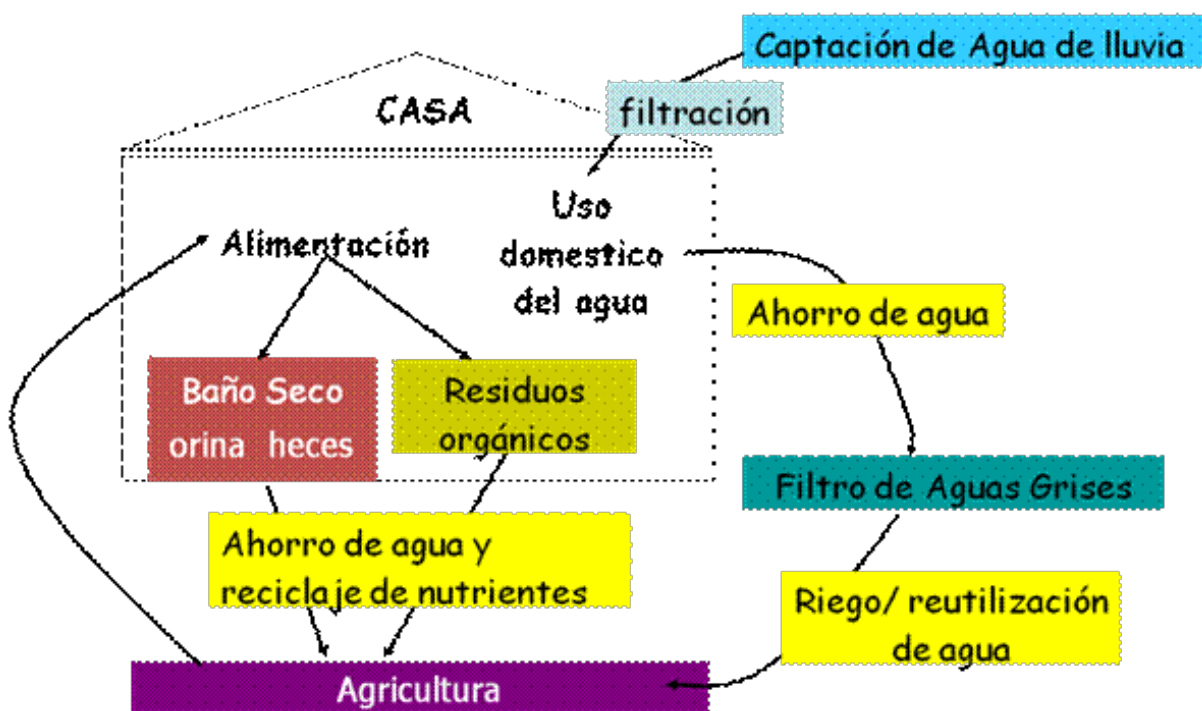
11) Utilizar recursos biológicos: Aprender a utilizar y a aprovechar los elementos que ya existen en determinada localidad, ahorrando recursos naturales y económicos. Por ejemplo, puedo tener un sistema de lombrices para humus y abono, o re-utilizar la orina para fertilizante, ocupar gallinas o cerdos para el arado y la limpieza de frutas podridas, etc.

12) Re-Ciclar Energía: Son los conocidos 3Rs: reducir-reutilizar – reciclar. Primero reducir, si no puedes reducir, reutiliza, y si no puedes reutilizar y como última opción recicla. Evitar desechar. Pero, este principio va más allá. Habla sobre sistemas cíclicos e idealmente “cerrados”, de tal modo que todo elemento de un sistema este continuamente “girando” en el ciclo (de ahí la palabra *re-ciclar*). Que

todo elemento esté en un constante ciclo, de forma continua, atenta y responsable. Por ejemplo, en una casa que sigue el diseño Permacultural las heces son depositadas en el baño seco: una vez la cámara llena, el asiento es traspasado hacia una cámara siguiente mientras se composta la primera. Entre seis meses o 1 año se puede recolectar el abono y utilizarlo para frutales, para mejorar el suelo, para re-insertarlo al sistema.

13) Principios de Actitud: No podemos hacer permacultura si seguimos pensando y viviendo como lo hacemos. Estos principios abogan a ese cambio, a que nos convirtamos en lo que creemos, soñamos y amamos.”

Cuadro nº 13. Ejemplo de edificación sostenible<sup>633</sup>.



Trabajar con la Naturaleza, no contra ella. Observar la naturaleza, reconocerla y seguirla es la guía para que podamos vivir de mejor manera.

Convertir problemas en oportunidades, deshechos en recursos. Todas las

<sup>633</sup> Fuente: <http://holmgren.com.au>, en mayo de 2013.

grandes catástrofes han traído importantes momentos de diversificación de la vida. Si se observa esos procesos a pequeña escala, es posible aprovechar los momentos de crisis convirtiéndolo en una oportunidad.

La *flor de la permacultura*<sup>634</sup> dispuesta abajo, contiene los elementos considerados claves que necesitan ser transformados para el alcance de una cultura sostenible. Ella representa la forma de como la permacultura evoluciona hacia la aplicación progresiva de sus principios básicos, empezando por la ética y por los principios del manejo y administración de la tierra y de la naturaleza, hasta la integración de los siete ámbitos necesarios para sostener la humanidad durante el declive energético.

Cuadro nº 14. La Flor de la Permacultura<sup>635</sup>.



Muy seguro del éxito de su técnica el experto en permacultura David Cody afirma que en la práctica “la permacultura es un movimiento influyente en crecimiento, que se profundiza tras la agricultura sostenible y la jardinería urbana. Se

<sup>634</sup> Ibidem; MOLLISON, BILL y HOLMGREN, DAVID. *Permaculture One*. Op. cit.; HOLMGREN, DAVID. *Permaculture: Principles and Pathway Beyond Sustainability*; op. cit. p. xx; <http://holmgren.com.au>.

<sup>635</sup> Fuente: <http://www.tierramor.org/permacultura/queespermacultura.htm>, 10/01/2013

puede encontrar permacultores montando bandejas de lombrices de la tierra y de cajas de abejas, lagunas *aquaponics*, y gallineros, servicios de compostaje y tanques para almacenar el agua de la lluvia, paneles solares y casas de tierra. Es una teoría ecológica sobre todas las cosas. Aquí está el manual de instrucciones del planeta tierra. Es fácil decir exactamente cuántas personas subirán a bordo de la nave-madre. En San Francisco, en 2010 surgieron más de 10.000 voluntarios para la creación de las fincas Heyes Valley, un jardín de alimentos próximo a una estrada que estaba destruida”<sup>636</sup>.

En la página web <http://permacultureglobal.com/projects?page=3>, existe un directorio que se nos permite encontrar todos los tipos de proyecto de permacultura por todo el planeta. Allí se dice: “este es el principal sitio para encontrar quién está haciendo qué y donde en el mundo de permacultura”. Son más 1218 proyectos inscritos, 182 de ellos en Europa, 12 en España, 42 en Portugal, 63 en Brasil y 378 en los Estados Unidos. Hasta en Groenlandia y Islandia existen proyecto de permacultura Pero estos son sólo los registrados en un directorio virtual. Existen muchos otros que todavía siguen al margen de este vehículo de información. Estos proyectos están clasificados por áreas de investigación que incluyen huertos, jardines, comercio, comunidades intencionales, legal, política, de educación, etc<sup>637</sup>.

---

<sup>636</sup> Fuente: “Movimento da Permacultura crece nos Estados Unidos”. <http://ultimosegundo.ig.com.br/ciencia/meioambiente/movimento+da+permacultura+crece+nos+eua/n1597126119424.html>. En la página web <http://holmgren.com.au>, hay un video sobre la *flor de la permacultura* narrado por el propio Holmgren, además de muchos otros videos y informaciones sobre el desarrollo e alcance de la permacultura. En 11/01/2013.

<sup>637</sup> Fuente: <http://permacultureglobal.com/projects?page=3>, 15/02/2013.

### **Conclusión de la tercera parte**

En esta tercera parte hemos visto tres de los más destacados movimientos internacionales que están trabajando para ofrecer alternativas de vida no solo para los futuros problemas, sino para la actualidad. Existen otros movimientos, muchos de ellos estrechamente relacionados con estos aquí descritos, como el del comercio justo, de la moneda/economía solidaria, el Seed Freedom y el Navdanya ambos encabezados por Vandana Shiva, o el Pachamama Alliance, para mencionar algunos, todos utilizando las redes sociales, el internet y todos los medios disponibles para poder llegar al mayor número posible de personas y locales. En realidad, la era digital es gran revolución cultural. Es gracias a ella que podemos llegar a todos los rincones del mundo para llevar nuestra mensaje –buena o mala. La gran ironía de todo esto es que todos estos medios de comunicación, la telefonía móvil, las redes sociales, los satélites, todos los grandes desarrollos fueron elaborados por la industria de la guerra, como formas de control, y es que han perdido el control<sup>638</sup>.

La elección de estos tres movimientos se debe primeramente por la necesidad de poner de manifiesto por lo que he optado reproducir en mi vida, que es colaborar con la transformación de los asentamientos humanos y la restauración y preservación de la naturaleza dentro de una educación en valores morales y éticos inclusivos y verdaderamente democráticos. Segundo porque, dentro de mi forma de ver, estos modelos son los que más claramente reproducen los valores descritos en este trabajo. Tanto el GEN, como el TT y la Permacultura son ejemplos de que podemos movilizarnos a gran escala para producir los valores que deseamos en el planeta. Y por último, debido a la escasez de trabajos académicos que traten de estos temas tan importantes y relevantes como fenómeno social.

De todas las sugerencias hacia el nuevos paradigma presentadas aquí; la concientización de que es posible establecer y desarrollar un ética dialógica entre las especies, la consideración holística de la vida y de la naturaleza, como un ser integrado, interconectado e interdependiente, la percepción de que somos seres relacionales y de que los “criterios intencionales” es sólo la forma como nosotros, los seres humanos comprendemos los ciclos de la vida, y que esta elaboración mental no

---

<sup>638</sup> Véase en caso del WikiLeaks, por ejemplo.

excluye la *intención* de los otros seres en la naturaleza, pues claramente realizan actividades que buscan la sobrevivencia y la manutención de la especie.

Como ya he comentado, estos tres movimientos son independientes aunque interrelacionados pues ellos hablan de formas de vivir y de reproducir valores inclusivos para todos. En la forma que los he descrito he tomado el cuidado de elegir las palabras que reprodujeron las características descritas en el trabajo, para que se evidenciara que estos movimientos no solo se han basado en estas alternativas científicas que surgieron en el siglo pasado, sino que están trabajando duro para reproducirlas.

Sin embargo, aunque en las tres tendencias veamos la disposición de cuidar de las diversas dimensiones que componen la vida en el planeta, considero que todavía falta incorporar las nociones de la lógica de la dominación determinadas por la Dra. Val Plumwood. Esto porque veo, claramente, que como estos programas están basados en la visión de Arne Naess y de la Ecología Profunda, ellos no tuvieron la oportunidad de ir más allá en las consideraciones sobre lo cómo y porqué llegamos *hasta aquí*, en términos de dominación y hiperseparación. Todos ellos, las comunidades, los defensores de la Ecología Profunda, los miembros de la permacultura o del movimiento de transición no han diagnosticado el *problema* apuntado por Plumwood. En otras palabras han diagnosticado que hay un problema, en donde esta y quiénes son los responsables, pero no han identificado su origen lógico, ni la forma de cómo están intrincados en nuestra cultura, creando *puntos ciegos*. La consecuencia de ignorar estos datos es la misma que combatir el *machismo*, como forma de opresión, sin discutir sus valores, que es lo que llevó a que las mujeres fueran consideradas moralmente en la medida de sus similitudes con los hombres y que, por lo tanto, deberían reproducir *acríticamente* sus patrones de comportamiento. En otras palabras, si no incorporamos un lenguaje y una postura no sexista, no especista, no antropo ni androcéntrica, si no desarrollamos la consciencia de sobre cómo estos criterios fueron creados e incorporados, nos arriesgaremos a repetir los mismos errores.

Para mí, estos movimientos son, realmente, bien intencionados y los únicos que pueden (al menos de momento) ofrecer y desarrollar las alternativas que necesitamos. Yo veo en ellos un gran potencial. Pero son recientes y deben de mantenerse comprometidos con sus palabras, cuando afirman que no son un

movimiento pronto y acabado, sino que están en constante transformación y aprendizaje. Esto porque, ya no podemos más ser ingenuos o inocentes de creer que solo nuestra voluntad sumada a la técnica es suficiente para cambiar el mundo. Por ahí ya pasamos y hemos visto los resultados. Tenemos que prepararnos, mirar hacia nosotros mismos, a nuestra especie y al planeta con ganas de ver, verdaderamente. Sin culpa, sin juicios de valor, sino con ojos de quien quiera saber la verdad para saber exactamente por donde no volver, jamás.

Con relación a las cuestiones de género, como he comentado más arriba, en estos movimientos muchas cuestiones se hacen invisibles en los contextos muy desarrollados como el europeo o el norte americano, por ejemplo. Sin embargo, en los países de América Latina, lo que se denota es que las mujeres, todavía, siguen resistentes a asumir posturas de liderazgos. En algunos encuentros los hombres invitan a las mujeres para las posturas de líderes pero la gran mayoría sigue relacionando a la mujer con el *sagrado femenino*, pura y simplemente, dedicándose al cuidado de los niños e tratando de sanar las antiguas heridas de la feminidad, lo que, en estos contextos hace mucho sentido, teniendo en consideración la poca o ninguna atribución de valor y consideración que estas mujeres han tenido y siguen teniendo. Esta característica solo viene a reforzar la necesidad de dar *visibilidad* a estos *puntos ciegos* y de *empoderar* los colectivos que han perdido su estima tras siglos de subyugo y dominación.

## CONCLUSIONES

Respondiendo a los objetivos de esta Tesis, en la Primera Parte hemos conocido la obra de Val Plumwood, mejor dicho, parte de su obra pues, aunque este análisis haya sido minucioso en los temas discutidos, Plumwood también habla sobre ética alimentaria, prácticas mortuorias, y profundiza más respeto a la ética ambiental. Sin embargo hemos podido ver la profundidad de temas y puntos de vista de esta que fue una de las mayores filósofas y feministas de Australia y de su tiempo.

En la primera parte también, hemos visto y explicado el origen y el funcionamiento del sistema de dualismos en el pensamiento occidental y diagnosticado las principales formas en que este sistema ha fragmentado el mundo en dos partes opuestas y organizadas dentro de una rígida jerarquía.

Hemos visto que las formas cómo estos conceptos se desarrollaron están interconectadas a través de los distintos pares dualísticos que se interrelacionan de diferentes maneras en el transcurrir de la historia. Entre los pares dualísticos, el más importante es el humano/naturaleza, del cual se originan todos los demás, a través de supuestos vinculados como el razón /naturaleza, hombre/mujer, cultura/naturaleza, amo/esclavo, superior/inferior, razón/emoción entre otros. Es decir, los primeros miembros de los pares están vinculados entre sí por la supuesta posesión de la mente o razón, y los segundos miembros están vinculados entre sí por la supuesta ausencia de esta característica. Esta división es jerárquica porque coloca el primer miembro como superior y justifica su control sobre el segundo, la superioridad es garantizada por la posesión del elemento definidor del ser humano que, como hemos dicho, es la razón.

Considerando la ancestral definición dual del universo sostenida por las distintas culturas, tenemos los pares masculino/femenino, positivo/negativo, yin/yang, fuerte/débil, superior/inferior, control/descontrol también vinculados, de tal forma que se construyó una identidad humana basada en valores considerados masculinos y racionales de acuerdo con los primeros miembros de estos pares dicotómicos. Así, uniendo algunos de los primeros miembros, podemos decir que, el humano es racional, es masculino, es positivo, es fuerte, es cultural, es superior, es el amo; mientras que, la naturaleza es femenina, es inferior, es emocional, es



descontrolada, etc. Esta vinculación obedece a una lógica desarrollada sistemáticamente por los principales pensadores en la historia, como hemos visto en esta parte de la Tesis.

Del mismo modo, pudimos concluir y comprender cómo el racionalismo y el antropocentrismo se desarrollaron a través de la historia, basados en –y fortificando– estos valores hiperseparados y pre-determinados desde la historia clásica, dentro de patrones que justifican las relaciones de poder e injusticia, incluyendo la ciencia y las relaciones del mercado.

De esto concluimos que las formas en que se desarrollaron la razón y la ciencia, son las grandes responsables de la actual crisis planetaria, sea ambientalmente, sea socialmente, pues no han considerado los límites de la naturaleza y se han aprovechado de sus posiciones de supremacía para disponer de los recursos humanos y naturales para complacer ideales de acumulación, control y producción, diseminando injusticias y miseria.

En la Segunda Parte, de acuerdo con lo objetivos establecidos, hemos indagado las principales corrientes que proponen alternativas al antiguo paradigma y las posibles soluciones para nuestros problemas sociales y ecológicos. Considerando las aportaciones de Arne Naess y Val Plumwood, que son, en mi opinión, dos de los más completos exponentes, pues dialogan con varias corrientes y ofrecen una visión amplia y *holística*. Hemos podido navegar por las distintas teorías que ofertan sus visiones, posiciones y posibilidades para la restauración de los ecosistemas y la armonía en la tierra.

Considerando los datos analizados en la primera parte conjuntamente con los de esta segunda, se puede concluir que las primeras motivaciones (y problemas) de los denominados estudios *del hombre y de la razón*, es que eran estudios centrados en el *hombre* y en la *razón*, sin cuestionarlos, sin indagar la forma cómo fueron construidos conceptual y históricamente. Concluimos, también que otra motivación fue que los impactos en la naturaleza se hicieron visibles y la comunidad, general e internacional debido a la ampliación de los medios de comunicación y de acceso a estos medios, y sobre todo los impactos se hicieron visibles a la comunidad científica que empezó a darse cuenta de los problemas ambientales, como bien evidenciado en el *Primavera Silenciosa*, mencionado anteriormente, cuando comenta

que los pájaros ya no cantaban en la primavera pues habían muerto por los pesticidas de la agricultura.

Cuando los ecofilósofos y algunas feministas críticas y ecofeministas comenzaron a percibir y a vincular las dominaciones de la naturaleza y de las mujeres, tratando de encontrar sus orígenes, algunas de estas teorías se centraron en la crítica histórica filosófica. Unas responsabilizaron el cristianismo y su base, el judaísmo, otras a la Ilustración, otras a la Revolución Industrial y algunas llegaron a la edad clásica y a los grandes filósofos de la antigüedad. Val Plumwood, como ecofilósofa, feminista militante y especialista en Lógica, no satisfecha con estas conclusiones quería encontrar la lógica de todo esto. Quería entender cómo este sistema del dominio se formuló, se organizó y cómo sigue victorioso hasta nuestros días. Ella percibió que, las relaciones sociales y naturales occidentales –que se convirtieron en el patrón de desarrollo de la modernidad- surgieron en la cuna de la filosofía clásica, como ya se apuntaba, pero no se trataba sólo de encontrar los responsables, sino de entenderlos. Con su raciocinio lógico y perspicaz percibió que la clave residía en una construcción lógica que se remontaba al dualismo establecido por los presocráticos, que sobrevaloraba las diferencias y dividía el mundo en dos esferas: superior e inferior, bueno y malo, amo y esclavo y etc. Esta construcción filosófica siguió desarrollándose a través de la historia al amparo de la Filosofía y de los grandes pensadores de todas las épocas. Primero se dividió en mundo en dos bloques opuestos y híperseparados. Después, Platón determinó las características de esta híperseparación especialmente en la mente y la materia. La mente pasó a ser considerada como algo inmaterial y superior, tan superior que tenía el derecho de dominar la materia. En este momento, se intensificaron los dualismos mente/naturaleza, hombre/naturaleza, hombre/mujer y amo/esclavo, pero el hombre, todavía, estaba en la naturaleza. La historia del dominio se intensificó aún más con Descartes. En esta época el par dicotómico más desarrollado fue el de razón/naturaleza, pero ahora la razón está totalmente fuera de la naturaleza que es completamente despojada de atributos mentales, y naturaleza y materia pasan a ser la misma cosa –surge el hombre máquina- y, como consecuencia, el hombre también pasa a ser objeto de análisis. Después Locke intensifica el par razón/naturaleza para justificar la apropiación de ésta, como si fuera un terreno baldío, sujeto a la apropiación así como a sus habitantes originales. El último, que Plumwood comenta

en las conclusiones del *Feminism and the Mastery of Nature* es el *devorar al otro*, que es la etapa actual en la que la naturaleza ya no es la única concebida instrumentalmente, sino *todo el mundo* que es completamente instrumentalizado.

Del análisis de las primera y segunda partes, se puede concluir, de acuerdo con Plumwood, que el problema no está en las teorías, *per se*, sino en que todas fracasaban a la hora de diagnosticar y desafiar el verdadero ingrediente causador del dominio, ingrediente que es *invisible*. Dentro de esta visión, la solución se encuentra en abandonar las posturas dualistas y resolver las dicotomías en todas sus particularidades, es decir, explicando y entendiendo sus características: hiperseparación, homogenización, etc, entre estos pares dicotómicos, siendo el más importante de ellos el de razón/naturaleza y sus inmediatos derivados razón/emoción, cultura/naturaleza y hombre/mujer.

Hemos visto como el dualismo razón/emoción ha dado forma al modelo de negación de la dependencia, especialmente en la concepción racionalista de la ética. La emoción es construida como opuesta y contraria a la razón, de forma que se la considera como poco fiable, irreflexiva, irracional y, algunas veces como una fuerza incontrolable que debe de ser dominada por la razón. Ante esto, la conclusión es que se debe desafiar el estrecho y dominador rol de la razón, no obstante también se debe evitar encontrar otras afirmaciones dualizadas de emoción. La emoción puede ser tratada positivamente, como un elemento crucial y creativo, pero haciéndolo, no podemos afirmarlo como irracional ni como anti-racional.

Otra conclusión importante a destacar es la necesidad de reconocer y valorar la diferencia. Superar el dualismo no implica disolver la diferencia, debe de haber un punto de reconocimiento de la distinción entre razón y emoción. Pero esta distinción no ha de ser tratada en términos de exclusión radical, las emociones no tienen que ser tratadas como irrazonables, ni la razón como separada de la emoción, como suele ser en la construcción dualística. Tampoco deben de ser consideradas como necesariamente opuestas, sino como capaces de acciones e interacciones creativas<sup>639</sup>.

Podemos concluir, además que la construcción de un programa anti dualista implica una política que pueda originar un rol diferente, no jerárquico e

---

<sup>639</sup> BLUM, L. A. *Friendship, Altruism and Morality*, op. cit; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 189.

integrador para la racionalidad en términos de percepciones, sentimientos y valores<sup>640</sup> desarrollados y articulados, creando y estableciendo una base para la existencia humana en la Tierra que no esté apoyada en las ilusiones del dominio. La acción podría actuar como un agente facilitador para las dificultades, y no como un dictador, y jugar este rol en las relaciones con los otros elementos en la vida individual y de muchas otras formas sociales e institucionales en que las construcciones jerárquicas de la razón aún estén incrustadas. Podría articularse formas comprometidas de razón que reconozcan y sean leales a sus valores, y a una vida social y pública gobernada por valores de cuidado y de compromiso hacia todos los demás que antes estuvieron separados y confinados a la esfera privada.

De esta forma, de acuerdo con los datos analizados y con el objetivo de verificar si hubo avances en la contención de los daños ambientales y de las desigualdades sociales, concluimos que NO, no hubo avances ni disminución de los impactos en la naturaleza o de las desigualdades sociales, que según consta es la mayor jamás vista en toda la historia, con más de un 90% de las grandes fortunas del mundo concentrada en las manos de menos de un 5% de toda la población mundial. Sin embargo, si concluye que SI hubo avances respecto a intereses, iniciativas de diversos grupos y sectores tanto sociales como científicos, incluso parece que hay más inversión de recursos por parte de los gobiernos para las cuestiones ambientales y/o sociales, pero desgraciadamente estamos a las puertas del caos. Los océanos contaminados, juntamente con la atmósfera, el agujero en la capa de ozono, la desertización de los suelos, la salinización de las aguas, la extinción en masa de especies, el descongelamiento de los polos. Efectos todos en una aceleración acumulativa y con una dimensión planetaria.

En la Tercera Parte he presentado tres de los más destacados movimientos internacionales que están trabajando para ofrecer alternativas de vida y soluciones para los posibles desafíos planetarios que están por venir. Concluimos que estos movimientos hacen parte de una gran revolución y evolución cultural, pues se han asociado al gran avance de la era digital para poder llegar al mayor número posible de personas y locales.

---

<sup>640</sup> MIDGLEY, M. *Heart and Mind*, Methuen 1981, p. 3, London; PLUMWOOD, VAL. *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit., p. 189.

En esta parte, como era objetivo de esta tesis, he tratado de relacionar la práctica y los valores aplicados en estos movimientos con los valores discutidos en las secciones anteriores, para comprobar si, de hecho, la sociedad civil es capaz de organizarse e influenciar personas, instituciones y gobiernos para construir una realidad más justa, armónica y sostenible, a lo que concluimos que sí, aunque, todavía, parezcan de forma tímida. Sin embargo, de acuerdo con los datos presentados se nota que, en efecto, estos movimientos no paran de crecer e ya están en todo el mundo.

De todo esto, se puede concluir que estamos en el fin de una era, de una civilización, de un ciclo. Nuestra cultura ha llegado a un punto en que no hay más retorno, mientras no cambiemos nuestras formas de pensar y actuar. Y es que para cambiar la forma como *camino* en el mundo, tengo que cambiar la forma como *veo* el mundo.

Solamente hoy, el día 17/06/2013, todo el mundo occidental y occidentalizado está asustado con más de 1.461 millones de confirmaciones, vía Facebook, de personas que se van a participar en protestos que están siendo realizados en más de 25 países, 69 ciudades en toda Europa, Estados Unidos y América del Sur, sumados a 407 ciudades brasileñas distribuidas en 26 estados de la Federación<sup>641</sup>. Esto sin contar con las manifestaciones en España, Portugal, Turquía, Egipto y etc. Todas ellas motivadas por el cansancio de la gente de ser explotada, extorsionada y manipulada por los sistemas de poder.

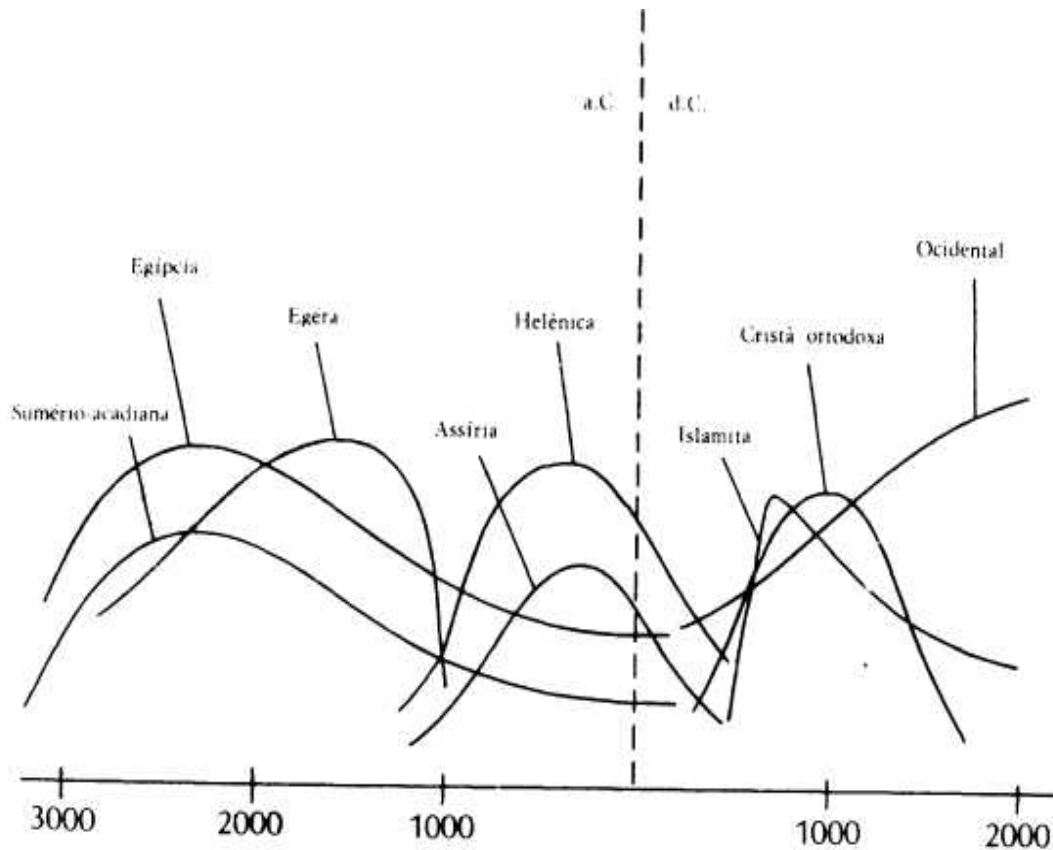
Para Fritjof Capra, lo que verdaderamente pasa es que estamos en el fin de una civilización. Él recurre a la idea de *ritmo universal fundamental* o *padrones flotantes* para explicar, apoyándose en Saint Simon, la historia de las civilizaciones como una serie de periodos “orgánicos” y “críticos” que se alternan, también recurriendo a Hebert Spencer, que consideraba que el universo pasa por una serie de integraciones y diferenciaciones y por fin, menciona a la definición de Hegel que entendía la historia de la humanidad como un desarrollo en forma espiral que parte de una forma de unidad, pasa por una fase de desunión a y de esta para la reintegración en un plan superior<sup>642</sup>.

---

<sup>641</sup> Fuente: <http://www.grunz.com.br/mapa-dos-protestos-no-brasil-pelo-mundo/>, en 17/06/2013.

<sup>642</sup> Ibidem, p. 18

En su libro *The Turning Point*<sup>643</sup> él presenta un gráfico del inicio, apogeo y caída de las principales civilizaciones occidentales, y presenta los datos que, supone, han conllevado al declino.



Cuadro n° 15. Gráfico de la ascensión y caída de las principales civilizaciones alrededor del Mediterráneo<sup>644</sup>.

Para Capra, después de alcanzar su punto máximo, las civilizaciones pierden su vigor cultural y decaen, pues perderían su flexibilidad. Es decir, las estructuras sociales y patrones de comportamiento se tornan tan rígidos que la sociedad no puede adaptarse más a situaciones nuevas, tornándose incapaz de seguir un proceso creativo de evolución cultural (pierden su *resiliencia*). La pérdida de la flexibilidad viene acompañada de la pérdida de la armonía entre los elementos de la sociedad en desintegración, lo que conduce a los conflictos y a las rupturas sociales. En este proceso, la creatividad, que es la capacidad de respuestas a los desafíos,

<sup>643</sup> CAPRA, FRITJOF. *The turning point*, op. cit.

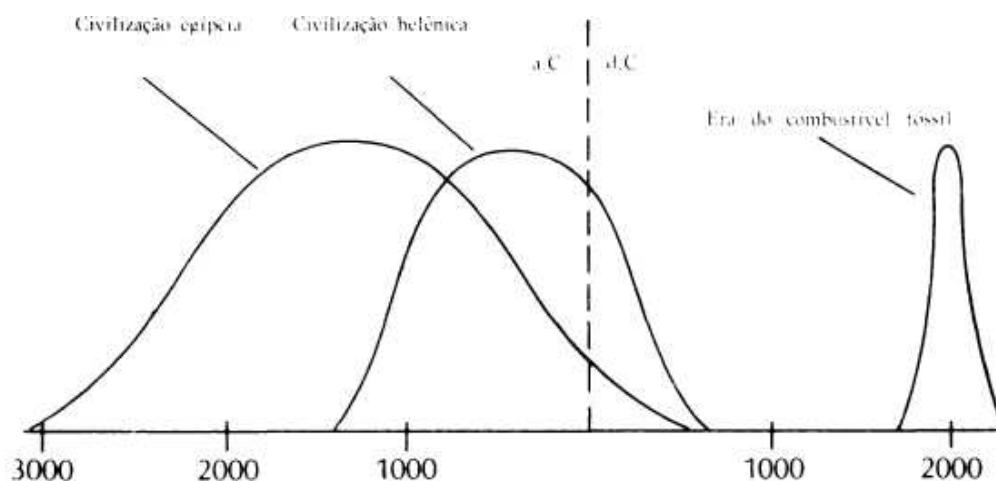
<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 18.

surge en las minorías creativas que nacen y prosiguen con el proceso de desafío-respuesta.<sup>645</sup>

Este autor considera que nuestra civilización está basada en tres pilares esenciales, que son el patriarcado, el combustible fósil y un conjunto de valores culturales. Dentro de su perspectiva, estos tres pilares o fundaciones están en declive.

El patriarcado<sup>646</sup>, que ya hemos hablado mucho de él, en la opinión de Capra, era el único sistema que hasta hace pocos años, jamás había sido abiertamente desafiado en toda la historia documentada y cuyas doctrinas eran tan universalmente aceptadas que parecían constituir leyes naturales (y eran consideradas como si lo fueran). Como hemos visto, el feminismo junto con sus muchas vertientes es una de las –sino la- más fuertes corrientes culturales de nuestro tiempo y está produciendo un profundo efecto en nuestra evolución, pues fue la primera vertiente activista e intelectual a desafiar el patriarcado.

Cuadro n° 16. Gráfico de las eras del combustible fósil en el contexto de la evolución cultural.<sup>647</sup>



La segunda transición, el declino de la era del combustible fósil (carbón, petróleo y gas natural), que también ya hemos comentado, ha sido la principal fuente de energía de la moderna era industrial y cuando se agotasen esta era llegará a su fin. Capra cree que esta transición estará marcada por el cambio de la era del

<sup>645</sup> Ibidem, pp. 28-9.

<sup>646</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>647</sup> Fuente: Ibidem, p. 21.â

combustible fósil a la era solar, en la que vamos utilizar el sol como fuente de energía y que provocará cambios radicales en nuestros sistemas económicos, sociales y políticos<sup>648</sup>.

La tercera transición, la de los valores culturales, está relacionada con el *cambio de paradigma* tan hablado en esta tesis. Esta transición implica un profundo cambio en el pensamiento, percepción y valores que forman nuestra visión de la realidad. Para Capra, concordando con los autores estudiados aquí, el antiguo (y aún presente) paradigma ha dominado nuestra cultura y sociedad y ha influenciado significativamente todo el mundo. Estos valores de la sociedad occidental moderna incluyen la revolución científica como el único enfoque de conocimiento válido, la concepción del universo como un sistema mecánico compuesto por unidades materiales elementales, la concepción de la vida en sociedad como una lucha competitiva por la existencia, la creencia en el progreso material ilimitado a ser alcanzado a través del crecimiento económico y tecnológico, valores que son, comprobadamente, limitados y necesitan de una revisión radical, concluye Capra<sup>649</sup>.

Como hemos visto en esta tesis, en el que parece ser el último capítulo de esta civilización, empezamos a darnos cuenta sobre la forma que nuestra cultura fue creada. Comenzamos a darnos cuenta de que el ser humano no es malo o competitivo por naturaleza, sino que estos son valores incorporados por una cultura interesada en proteger sus valores de dominación y poder.

Hemos visto en la primera parte cómo nuestro sistema de valores fue lógica y acriticamente desarrollado hasta este punto de desequilibrio y amenaza de las especies y del planeta. Hemos comprobado como diversas vertientes teóricas se han reunido para tratar de desmontar y deconstruir esta historia que ha hecho de héroes asesinos de guerra, que ha llamado victoriosos los que han robado, saqueado, violado, dominado y devastado culturas enteras, muchas de ellas que han desaparecido y se han convertido en *folclore*. Hemos hecho un análisis crítico de la crisis planetaria, tras las miradas de los principales críticos de nuestra civilización, sobre todo tras la mirada de Val Plumwood que nos ha dejado una obra riquísima y multifacética en la que abarca las diversas inclinaciones de nuestra crisis de la razón.

---

<sup>648</sup> Ibidem, p. 20.

<sup>649</sup> Ibidem, p. 20.



En la segunda parte hemos visto que los teóricos críticos del actual sistema, no solo son *apocalípticos* con sus diagnósticos y predicciones sino que están empeñados en, tras descubrir el origen de los problemas, presentar soluciones prácticas y teóricas que sirvan de base en la *reconstrucción* social.

En la tercera parte, hemos visto los tres principales movimientos de repercusión internacional que están aplicando y desarrollando estas sugerencias, desarrollando técnicas y tecnologías más sostenibles, de acuerdo con los valores que se pretende reproducir en el planeta. Movimientos que, además, se proponen un nuevo tipo de enseñanza, que van a las diversas partes del mundo, no para evangelizar e imponer sus costumbres y valores, sino convidados, algunas veces gratuitamente, para compartir, aprender y enseñar formas de vivir más dignas y sostenibles.

Este era el gran propósito de este trabajo: diagnosticar en dónde estamos, es decir, mapear la crisis; verificar si hay, de hecho, preocupación con relación a ella y, en habiendo, entender porque no logramos superarla. En la secuencia, una vez identificados algunos de los elementos que nos impide de avanzar en la *sanación* planetaria, investigar las principales apuestas y nuevas alternativas que están siendo desarrolladas.

La mayoría de los teóricos y teóricas aquí estudiados son unánimes en afirmar que las grande ciudades son insostenibles, que deberíamos invertir en el control de la natalidad y en las pequeñas comunidades, que deberíamos cambiar nuestros valores culturales y formas de ver el mundo. Esta é a propuesta de estos movimientos que os he presentado, movimientos que caminan juntos y que se proponen a mirar de frente a todos los datos analizados en esta investigación no con una mirada de juzgamiento ni tratando de encontrar culpables a quien demonizar, sino para entender la forma como creamos nuestra cultura y formas de pensamiento y diagnosticar lo que *no* queremos más. En otras palabras, para hacer distinto.

Como nos dice Alicia Puleo, *las transformaciones necesarias para un mundo posible sólo pueden darse atendiendo a los procesos políticos-sociales vinculados a la agroecología, los movimientos indigenistas y a la soberanía*

*alimentaria, reclamada frente al avance neoliberal destructor de la naturaleza y promotor de una creciente desigualdad económica*<sup>650</sup>.

El gran desafío a que se propone, ahora que hemos deconstruido la historia es recontarla. Recontarla de forma más modesta, más realista y madura sin los deslumbramientos de los héroes de guerra, de los millonarios, de los imperios, de los sabios. Recontarla dando valor y respeto a todos ellos, por supuesto, pero en la justa medida, reconociendo los valores que queremos reproducir –resaltándolos- y mirando críticamente hacia los que no queremos y no debemos repetir. Aquí no se pretende que se reescriban los libros de historia –aun que la idea no sea de todo mala- sino que, a cada vez que se hable de los hechos pasados, que seamos coherentes y no reproduzcamos más la historia contada por el vencedor, por el colonizador, por el amo, por el que tiene el poder –y que por esto controla hasta (sobre todo) la información.

De esta forma, crearemos una generación de seres conscientes de su valor y del valor de todo alrededor. Una generación de seres que sepan que tienen responsabilidad para con la vida, que sepan lo que consumen –es decir, que sepan de donde viene lo que consumen, cuanto cuesta en términos de recursos naturales, económicos y humanos, y que sepan para donde va lo que han consumido después que ya no les sirve más-, una generación que no confunda *calidad* de vida con la *cantidad* de cosas consumidas (y no se consume solo cosas materiales. Hay una infinidad de cosas que consumimos por *status*).

Desde que el mundo se ha desarrollado políticamente en la forma de *lideres* y *liderados*, jamás hemos visto la sociedad civil organizarse y tener tanto poder –empoderada. Esta es la gran apuesta para el nuevo paradigma y el desafío que estos movimientos han asumido.

---

<sup>650</sup> PULEO A. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, op. cit., p. 30.

## BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

### Bibliografía General

- ABRAHAM, RALPH. *Chaos, Gaia, Eros: The Three Great Streams of History* – 1994, Harper San Francisco
- ACKERMANN, W. “Begrundung Einer Stregen Implikation”, 1956. *The Journal of Symbolic Logic* 21, pp. 113-128,.
- ADAM, JAMES. *The Vitality of Platonism*, Cambridge, 1911. Cambridge University Press.
- ADAMS, C. *The Sexual Politcs of Meat Continuum*, 1990, New York.  
 ---. *Neither Man nor Beats*, 1994, New York.  
 ---. *The Feminist Traffic in Animals*, 1993, in Gaard, G. (ed) *The Ecofeminis Temple University Press*, Philadelphia.
- ADITJONDRO, G.J. *The Politics of Indonesia Politics’ Fire*, 2011, *Ecopolitics*, 1 (1), 2-12.
- ANDERSON, F.H. Ed. *Francis Bacon: to new organon and related writings*, 1960, *The New Organon and Related Writings*, Bobbs Merrel, Indianapolis, IN.
- ANNAS, JULIA. *Plato’s Republic and Feminism*, *Philosophy* 51, 1976.
- ASANTE, M.K. *The Afrocentric Idea*, 1987, Temple University Press, Philadelphia, PA.
- BADINER, ALLAN HUNT. *Dharma Gaia* –2005, Parallax Press.
- BAIER, K. AND RESCHER, N. *Values and the Future*, The Free Press: New York, 1969.
- BAMMER, G. et all. “Who Gets Kicks out of Science Policy?”, 1986, *Search*, 17 (1-2) 41-46.
- BANNON, BRYAN. *Developing Val Plumwood’s Dialogical Ethical Ontology and its Consequences for a Place-Based Ethics*, 2009, *Ethics and The Environment*, 14 (2) 2009 INSS 1085-6633, Indiana University Press.
- BARROWMAN, R. *Victoria University of Wellington*, 1999. A History, Victoria University Press: Wellington.
- BARTLETT, R. “Ecological Rationality: Reason and Environmental Policy”, 1986, 8 (3), pp. 221-239.
- BAUMMAN, Z. *Modernity and Holocaust*, 1989, Verso, London.
- BECK, U. *Ecological Enlightenment*, 1995, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ.
- BECK, DON EDWARD AND COWAN, CHRISTOPHER. *Spiral Dynamics: mastering Values, Leadership and Change*, 1996, Blackwell Business.
- BECKERT, C. et all. *Ética*, 2012, Centro de Filosofia Universidade de Lisboa.

BELNAP, N. *Message from Nuel Belnap*, on Meyer Obituary Page, online <http://users.cecs.anu.edu.au/~rkm/index.cgi>; cited 8 October 2010.

BENHABIB, SEYLA. "The generalised and the concrete other", in Seila Benhabib and Drusilia Cornell (eds), 1987. Polity Press, Cambridge.

---. *Situating the Self*, 1992, Routledge, New York.

BENJAMIN, JESSICA. "The bonds of love: rational violence and erotic domination", in Hester Einsenstein and Alice Jardine (eds) *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers University Press 1985, (41-70), New Brunswick.

---. *The bonds of love: feminism and the problem of domination*, Virago, 1988. New Brunswick.

---. *The Bonds of Love: Psychoanalyses, Feminis and the Problem of Domination*, 1990. Virago, London.

BENTON, T. "Marxism and Natural Limits: an Ecological Critic and Reconstruction", 1989, *New Left Review*, 178, pp. 51-86.

BENTON, T., *Natural Relations*, 1993, Verso, London.

BERMAN, MARSHAL *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*, Penguin 1981, Harmondsworth, Mx.

BERNDT, R.M., BERNDT, C.H., *The Speaking Land, Myth and Story in Aboriginal Australia*, 1989, Penguin Books, Ringwood.

BERRY, THOMAS. *The Dream of the Earth* –1988, Sierra Club Books.

BESTON, H., *The Outermost Houses*, 1928, Ballantine, New York.

BIRCH, C. and COBB, JOHN *The Liberation of Life*, 1983. Cambridge University Press, Cambridge.

BIRCH, C. *On Purpose*, 1990. University of New South Wales Press: Sydney.

BIRKE, L. "Exploring the Boundaries: Feminism, Animals and Science", in Adams, C.J., Donavan, J., (eds), *Animals and Women*, 1995, Duke University Press, pp. 32-54.

---. "Science and Animals, or Why Cyril Won't Win The Nobel Prize", 1997, *Animal Issues* 1 (1), pp. 45-55.

---. y HUBBARB, R., *Reinventing Biology*, 1995, Indiana University Press, Indianapolis, IN.

BYRON, N. "Forestry As If Economics Mattered", in G. Borschmann, 1999, pp. 49-59.

BLUM, L. A. *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge & Kegan Paul, 1980, London.

BOK, G., and JAMES, S. (eds), *Beyond Equality and Difference: Citizenship , Feminist Politics and Female Subjectivity*, 1992, Routledge, London.

BOND, GEORGE. *Buddhism at Work: Community Development, Social Empowerment, and the Sarvodaya Movement*, 2004, Kumarian Press.

BOOKCHIN, M. *The Ecology of Freedom*, 1982. Cheshire Books, Palo Alto, CA.

- BORDO, SUSAN R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, 1987. NY Press, Albany, NY.
- . *Anorexia Nervosa: psychopathology as the crystallisation of culture*, in Irene Diamond and Lee Quinby (eds) *Feminism and Foucault*, 1988. NY Press, Boston, MA.
- BORNSTEIN, DAVID. *How to Change the World: Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*, 2004, Oxford University Press.
- BORSCHMANN, G. "Val Plumwood Challenges Mankind", in *Good Weekend Magazine*, Sydney Morning, 1986.
- . *The People's Forest: A Living History of the Australian Bush*, 1990. People's Forest Press: Canberra.
- BOSERUP, ESTER. *Women's Role in Economic Development*, 1960 Allen and Unwin, Londres.
- BOURDIEU, PIERRE, *La Dominación Masculina*, 168 páginas, 2000. Colección Argumentos, Ed. Anagrama.
- BOYLE, G. AND HARPER, P., *Radical Technology*, 1976. Wildwood House: (eds) London.
- BORDO, SUSAN R. *The Flight to Objectivity: Essays on Cartesianism and Culture*, 1987. NY Press, Albany, NY.
- BOYLE, ROBERT. "A free inquiry into vulgarly received notion of nature", 1744. In *The Works of the Honourable Robert Boyle*, Volume 4, London.
- BRADLEY, J. *Bringing Back the Bush*, Lansdowne. 1988, Sydney.
- BRADY, R. (ed.), *Relevant logics and their rivals*, 2003. Volume II, Ashgate: Aldershot.
- BRADY, V. *South of My Days: A Biography of Judith Wright*, 1998. HarperCollins: Sydney.
- BRAIDOTTI, R. *Patters of Dissonance*, 1991. Routledge, London.
- BRENNAN, T. *History After Lacan*, 1993. Routledge, London
- . *Exhausting Modernity Grounds of a New Economy*, 2000. Routledge, London.
- BUBER, MARTIN, *Yo y tú / Martin Buber*, 2005. Traducción de Carlos Díaz, Madrid, Caparrós.
- BUENO, M. R., *Feminismo sociocultural en la mujer latina*, 1988. El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) Chiapas, México.
- BULLARD, R.D. *Dumping in Dixie: Race, Class and Environmental Quality*, 1990, Westview, Boulder, CO.
- BUTLER, J. *Upon the Love of our Neighbour, Fifteen Sermons upon Human Nature*, 1726, London, 2<sup>nd</sup> ed. 1729. Reprinted in Milo, R.D. (ed) *Egoism and Altruism*. Wadsworth Publishing Co, Belmont CA, 26-36.
- BYRON, N. "Forestry As If Economics Mattered", 1999. In G. Borschmann, pp. 49-59.

- CAPRA, FRITJOF. *The Tao of Physics*, 1977. Bantam, New York.
- . *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Bantam, 1983, pp. 411-12, NY.
- . *The Web of Life: A New Understanding of Living System*, 1996 Anchor; Trad. Española: *La trama de la vida – Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, 1998. Editorial Anagrama.
- . *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, 2004, Anchor.
- CAVARERO, A. *In Spite of Plato*, 1995, New York.
- CHAMBERS, SIMONE. *Alternative Conceptions of Civil Society*, 2001, Princeton University Press.
- CHAPPELL, DAVID W. *Socially Engaged Spirituality: Essays in Honor of Sulak Sivaraksa* – ed., 2003, Kumarian Press.
- CHARDIN, TIELHARD DE. *The Phenomenon of Man*, 1959, Wm. Collins Sons & Co.; Trad. Española *El fenómeno humano*, 1985, Ed. Orbis.
- CHASSUDOVSKY, M. *The Globalization of Poverty: Impacts of IMF and World Bank Reforms*, 1997. Zed Books, London.
- CHODOROW, NANCY JULIA, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, 1979. University of California Press, Berkeley, CA; Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective, in Hester Einsenstein and Alice Jardine (eds) *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers University Press 1985, New Brunswick, NJ.
- . *Gender, relation and difference in psychoanalytic perspective*, in Hester Einsenstein and Alice Jardine (eds) *The Future of Difference*, New Brunswick, Rutgers University Press 1985, New Brunswick, NJ.
- CHRISTIAN, DIANA LEAFE. *Creating a Life Together*, 2003. New Society Publishers.
- CLARK, J. “Planting the Softwood Competition”, paper presented at *Win, Lose or Draw? The Fight for the Forests*, Symposium, October, 14th 2003, Australian National University.
- CLARKE, P. AND MCKINNEY, M. (eds), *With Love and Fury: Selected Letters of Judith Wright*, 2006. National Library of Australia, Canberra.
- CLEARY, THOMAS. *The Taoist I Ching*, 1986, Shambhala. Trad. Española *I Ching: el libro del cambio*, 2005, Ed. Edaf.
- CODE, LORRAINE. “The Perversion of Autonomy and the Subjection of Women” in Mackenzie, C. 2000, Stoljar, N. (eds.) *Relational Autonomy: Feminism Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*: Oxford University Press, Oxford, pp. 181-212.
- COBB, JOHN B. JNR AND GRIFFIN, DAVID R. *Process Theology*, 1976. Westminster Press, Philadelphia, PA.
- COHEN, J. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, 1995. Cambridge University Press, Cambridge.

- COLLINS, D. BARKDULL, J. "Capitalism, Environmental and Mediating Structures: From Adam Smith to Stakeholder Panels", 1995, *Environmental Ethics*, Fall, pp. 227-234.
- COOK, FRANCIS. "The Republic of Plato", Clarendon Press, 1977, pp. 118-19. Philadelphia, PA.
- CORNELL, TOM; ELLSBERG, ROBERT; AND FOREST, JIM. *A Penny a Copy: Writings from the Catholic Worker* – eds., 1995, Orbis.
- COTTINGHAM, JOHN. *Descartes*, Blackwell, 1986, Oxford.
- COX, J., "No Tragedy of Commons", 1985, *Environmental Ethics*, 7 (1), pp. 49-61.
- CSIKSZENMIHALYI, MIHALYI. *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*, 1997, Harper Perennial.
- CURTHOYS, J. *Feminism Amnesia*, 1997, Routledge, London.
- DALAI LAMA. *The Four Noble Truths*, 1999. H.H. The XIV, Mystic Fire Productions.
- DALY M. *The Church and the second sex*, 1975. Harper & Row, Nueva York.  
 ---. *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 1973. Beacon Press.  
 ---. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, 1978. Beacon Press.  
 ---. *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, 1984. Beacon Press.  
 ---. *Outercourse: The Bedazzling Voyage, Containing Recollections from My Logbook of a Radical Feminist Philosopher*, 1992. HarperSanFrancisco.  
 ---. *Quintessence... Realizing the Archaic Future: A Radical Elemental Feminist Manifesto*, 1998. Beacon Press.  
 ---. *Amazon Grace: Re-Calling the Courage to Sin Big*, 1st ed. Jan. 2006 Palgrave Macmillan.
- DARGAVEL, J. *Fashioning Australia's Forests*, 1005. Oxford University Press.
- DAWKINS, PETER., *Zoence - The Science of Life: Discovering the Sacred Spaces of your Life*, 1998, Weiser Books.
- DAWN. *Development, Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspective*, 1985. Christian Michelsen Institute, Bergen.
- DE BEAUVOIR, SIMONE. *The Second Sex*, 1965. Foursquare Books. Traducción española *El Segundo Sexo*. Cátedra, 2005.
- DEAN, J. *Civil Society: Beyond the Public Sphere' in Rasmussen*, 1996, D.M. (ed) Handbook of Critical Theory, Blackwell, Cambridge, MA, pp. 422-443.
- DELORIA, V. *We Talk, You Listen*, 1970, MacMillan, New York.
- DESCARTES, RENE. *Descartes' Philosophical Writings*, 1952. Ed. And trans. Norman Kemp Smith, Macmillan, Discourse, part V, London.  
 ---. *Oeuvres Philosophiques*, 1973. Ed. F. Alquie, Garnier Freres, Paris. Trad. *Obras Filosóficas*, traducción Manuel de la Revilla, Serie Colección de Filósofos Modernos, Madrid Biblioteca Perojo 1977.
- DEWEY, J. *Democracy and Education*, 1961, London Macmillan.
- DIAMOND, J. *Guns, Germs and Steel*, 1998, Vintage, New York.

- DICKSON, D. *The New Politics of Science*, 1984, Pantheon, New York.
- DOBSON, A. *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.
- DOBSON, GRAY, E. *Green Paradise Lost*, 1979, Roundtable, Wellesley, MA.
- DOWIE, M. *Losing Ground*, 1995, MIT Press, Cambridge, MA.
- DUHM, DIETER. *Towards a New Culture*, 1993, Verlag Meiga.
- DURING, S. "Postmodernism or Postcolonialism Today", 1987, *Textual Practice*, 1(1), pp. 32-47.
- DURKHEIM, EMILE. *The Elementary Forms of the Religious Life*, London 1915, pp. 40-1, George Allen & Unwin. Traducción española de Ana Martínez Arancón, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, Alianza, 2003.
- EASWARAN, EKNATH. *Nonviolent Soldier of Islam: Badshah Kahn, A Man to Match his Mountains*, 1999, Nilgiri Press.
- EISLER, RIANE. *The Chalice and the Blade*, 1987, HarperSanFrancisco. Trad. Española: *El cáliz y la espada: la alternativa femenina*, 1996, H.F. Martínez de Murguía editor.
- . *Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century*, 2000, Center for Partnership Studies.
- ELDRIDGE, K. "Challenging a Conceit", paper presented at Win, Lose or Draw? *The Fight for the Forests, Symposium*, October 14th 2003, Australian National University.
- ENGLAND, P. "The Separative Self: Androcentric Bias and Neo-Classical Assumptions", in Ferber, M., Nelson J., (eds.) *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, 1993, University of Chicago Press, IL, pp. 37-53.
- EPPSTEINER, FRED. *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, ed., 1988, Parallax Press
- ERLICH, P. *The Population Bomb*, Ballantine Books: New York, 1968
- FAO, FISHRIES REPORT N. 638, FAO, 2000, New York, "Papers presented at the Expert Consultation on Economic Incentives and Responsible Fisheries", 28th November – 1st December 2000. FAO FISHRIES REPORT SUPPLEMENT N. 638, 9600, ISBN 92-5-104554-2 – FAO Publications.
- FERBER, M. y NELSON, J. *Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics*, 1993. University Of Chicago Press, Chicago, IL.
- FERRY, L. *The New Ecological Order*, 1995. University of Chicago Press, IL.
- FEYERABEND, P. *Against the Method*, 1988. Verso, London.
- FLAX, JANE. *Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious*, in S. Harding and M. B. Hintikka (eds) *The Future of Difference*, 1983. Rutgers University Press, New Brunswick.
- FLORENCE, R. "Their Fight For Their Forests", *The Forestry Log*, 1974, 7, pp. 62-5.
- FOSKEY, D. "Plumwood Obituary", 2008. Hansard of the Legislative Assembly for the ACT, Week 3 (3 April), pp. 1011-1012.



FOX, KELLER. *Reflection on Gender and Science*, Yale University Press, 1985, London. Traducción al castellano Ana Sánchez, *Reflexiones sobre género y ciencia*. Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.

FOX, W. 'Deep Ecology: A New Philosophy For Our Time', *Ecologist* 14, 1984: pp. 194-200.

---. 'Approaching Deep Ecology: a Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology', *Environmental Studies*, Occasional Paper 20, 1986. Centre for Environmental Studies, University of Tasmania: Hobart.

---. "The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels". *Environmental Ethics* 11, 1989. pp. 5-25.

---. *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundation for Environmentalism*, Shambala, 1990. Boston, MA.

---. 'What Does the Recognition of Intrinsic Value Entail?', *Trumpeter*, 1993, 10.

FRANK, T. *One Market One God*, 2001, Secker and Warburg, London.

FRASER, N. *Unruly Practices*, Polity Press: 1989, Cambridge.

---. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a PostSocialist Age", 1995, *New Left Review*, Sept/Oct ,68-95.

---. *Justus Interruptus*, 1997, Routledge, London.

FRENCH, J. "Memories of Val", 2008, typescript, 8, en [www.valplumwood.com](http://www.valplumwood.com).

FREIRE, PAULO. *Pedagogia do Oprimido*, 1970. *Pedagogia del Oprimido*, traducción de Jorge Mellado, 2005, Argentina; *Pedagogy of the Oppressed*, Penguin, 1972, Harmondsworth, Mx.

FRIEDMAN, M. *What Are Friend For?* 1993, Cornell University Press, Cornell.

FRYE, MARILYN. *The Politics of Reality*, Crossing Prees, 1983 p. 34, New York.

GALTUNG, J. *Development, Environment and Technology*, 1979 UN/UNCTAD, New York.

---. *Towards a New Economics*, 1986 in Elnins, P. (ed.) *The Living Economy*, Routledge & Kegan Paul, London.

GEORGE, S. *The Debt Boomerang* 1993, Pluto, London.

GERHARD, CHRISTINA. 'The Ethics of Animals in Adorno and Kafka', *New German Critique* 33.1, 2006, pp. 159-178.

GIBRAN, KAHIL. *The Prophet*, 1962, Alfred A. Knopf. Trad. Española: El profeta - 1996, Ed. Alba.

GIFFORD, E. COOK, R.M. *How Can One Sell the Air? Chef Seattle's Vision*, 1992, Native Voices, Summertown, TN.

GILLIGAN, C. *In A Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982. Cambridge, MA: Harvard University Press. Traducción Portuguesa de Natércia Rocha, *Teoria, Psicológica e DEsenvolvimento da Mulher*, 1997. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

---. "Moral Orientation and Moral Development", Fn: Feder Kitlay, E. and Meyos, D. 9eds. 1987, *Women and Moral Theory* Rowman and Littlefield, Totowa NJ, pp. 19-36.

GLASSER, HAROLD. "On Warwick Fox's Assessment of Deep Ecology", *Environmental Ethics* 19.1.

---. "Demystifying the Critiques of Deep Ecology", en Witoszek, *Rethinking Deep Ecology*, p. 90.

GLEICK, JAMES. *Chaos: Making a New Science*. 1988. Penguin. Trad. Española: *Caos: La creación de una ciencia*, 1998. Ed. Seix Barral.

GODDARD, L. "A Personal View of the Development of Deductive Logic in Australia since 1956", 1992 in J. SRZEDNICKI AND D. WOOD (eds), *Essays on Philosophy in Australia*, Kluwer: Dordrecht, chapter IX, pp. 169-185.

---. y ROUTLEY, R. *The Logic of Significance and Context*, Volume 1, Scottish Academic Press: Edinburgh and London, 1973.

GODFREY-SMITH, W. "The Value of Wilderness", *Environmental Ethics* 1, 1979, pp. 309-19.

GOLDSMITH, EDWARD. *The Way: An Ecological Worldview*, 1998. U. of Georgia. Trad. Española: *El tao de la ecología: una visión ecológica del mundo* - 1999, Icaria.

GOMES POMPA, A. y KAUS, A. "Taming the Wilderness Myth", 1992 *BioScience*, 42 (4), pp. 271-279.

GOODIN, R. *Protecting the Vulnerable: a Reanalysis of Our Social Responsibilities*, 1985. University of Chicago Press, Chicago.

---. *Green Political Theory*, 1992, Polity, Cambridge.

---. y PATEMAN, R. "Simian Sovereignty", 1997. *Political Theory* 25 (6), pp. 821-846.

GOULD, S.J. *The Mismeasure of Man*, 1981. Norton, New York.

GOULDNER, ALVIN. *Enter Plato*, 1965. Basic Books.

GREEN, KAREN. "Reason and emotion: resisting the dichotomy", 1993. *Australasian Journal of Philosophy*.

GRIFFIN, N. "Val Plumwood", in J.A. Palmer (ed.), *Fifty Key Thinkers on the Environment*, 2001. Routledge, London and New York.

GRIM, JOHN A. *Indigenous Traditions and Ecology* ed., 2001, Harvard.

GRIMSHAL, JEAN. *Feminist Philosophers*, 1986. Wheatsheaf, Brighton.

GROSS, ELISABETH. "Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason", 1993, en Alcoff, L. Potter, E. (eds), *Feminism Epistemologies*, Routledge, London, pp. 187-216.

GROSS, P. y LEVITT, N. *Higher Superstition: the Academic Left and its Quarrels with the Science*, 1994. John Hopkins University Press, Baltimore.

GROSS, R.M. *Buddhism After Patriarchy*, 1993. State University of New York Press, Albany, New York.

HAACK, S. *Deviant Logic Fuzzy Logic*, 1996, University of Chicago Press, Chicago.

---. "Preposterism and its Consequences", 1996. *Social Philosophy and Policy* 13 (2), pp. 296-315.

HAMPTON, J. *Selflessness and Loss of Self*, 1993, in Paul, E.F., Miller, F.D., Paul, J. (eds.) *Altruism*, Cambridge University Press, Cambridge.

HANH, THICH NHAT. *Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World* – 2003, Free Press. Trad. Española: *Construir la paz*, 2004. Ed. RBA Libros.

HARDIN, G. *The Tragedy of the Commons*, 1968, Science, pp. 1234-1238.

HARDING, S. *The Science Question in Feminism*, 1986, Cornell University Press, Ithaca.

---. "Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques, 1986, in Nicholson, L. (ed.) *Feminism/Postmodernism*. Routledge, London.

---. *Whose Science? Whose Knowledge?*, 1991, Cornell University Press, Ithaca.

---. "Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Objectivity?", in Alcoff, L. Potter, E. (eds.) *Feminism Epistemologies*, 1993, Routledge, London.

---. *The Radical Economy of Science: Toward a Democratic Future*, 1993, Indiana University Press, Bloomington.

HARDING. STEPHAN, "What Is Deep Ecology?", [http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding 185.htm](http://resurgence.gn.apc.org/185/Harding%20185.htm).

HARNER, MICHAEL. *The Way of the Shaman*, 1990. HarperSanFrancisco. Trad. Española *La senda del chamán*, 2000, Ed. Ahimsa.

HARRIS. M. *Lament for the Ocean: The Collapse of the Atlantic Cod Fishery*, 1998. McClelland and Steward, Toronto.

HARTSOCK, NANCY C. M. *Money, Sex and Power*, Northeastern, 1985, Boston.

---. "Foucault on Power: a theory for women, in Linda J. Nicholson (ed.) *Feminism/Postmodernism*, 1990. Routledge, New York.

HAVELOCK, ERIC A. *Preface to Plato*, 1963. Belknap, Cambridge.

HAYWARD, T. *Ecological Thought: an Introduction*, 1995. Polity Press, Cambridge.

---. *Political Theory and Ecological Values*, 1998. Polity Press, Cambridge.

HELD. V. *Feminist Morality*, 1993, University of Chicago Press, Chicago.

---. *Justice and Care: Essential readings in Feminist Ethics*, 1995, Westview Press, Boulder.

HELMICK, RAYMOND G. AND PETERSEN, R. *Forgiveness and Reconciliation* –eds., 2002. Templeton Foundation Press.

HENDERSON, C. "The Frugality Phenomenon", 1978. *Bulletin of the Atomic Scientists* 34, pp. 24-27.

HOOKS, B. *Talking Back*, 1989. South End, Boston, MA.

---. *Outlaw Culture*, 1994. Routledge, London.

HUGHES J. DONALD. "Gaia: an ancient view of our planet", 1982. *Environmental Review* 6.

HYDE, DOMINIC. *ECO-LOGICAL LIVES: the philosophical lives of Richard Routley/Sylvan & Val Routley/Plumwood*, Draft 2011, University of Queensland, Australia.

- HYDE, L. *The Gift*, 1979. Vintage, New York.  
 ---. *Trickster Makes This World: Mischievous, Myth and Art*, 1998. Farrar, Straus and Giroux, New York.
- IRIGARAY, LUCE. *Womens's Exile*, 1977. Ideology and consciousness1.  
 ---. *The one does not moves without the other*, *Refractory Girl*, 1982, pp. 17-21, trans. Rosi Braidotti.  
 ---. *The ethics of sexual difference*, 1984, trans. Carolyn Sheaffer Jones (manuscript).  
 ---. *Speculum of the other woman*, 1985, trans. Gillian C. Gill, Ithaca, NY: Cornell University Press.  
 ---. *Is the subject of science sexed?*, 1985. *Cultural Critique* 1.
- JACK, KORNFIELD. *A Path with Heart: A Guide through the Perils and Promises of Spiritual Life*, 1993, Bantam; Trad. Española: *Camino con corazón*, 2000, Ed. La liebre de marzo.
- JAGGAR, A. *Living With Contradiction: Controversies in Feminist Social Ethics*, 1994. Westview Press, Boulder, CO.
- JENNINGS, A.L. *Public or Private?*, 1993, in Ferber, M.A., Nelson, J.A. (eds) *Beyond Economic Man*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- JENNINGS, C.L. y JENNINGS, B. "Green Fields/ Brown Skin: Posting as a Sign of Recognition", 1993, in Bennett, J., Chaloupke, W. (eds) *In the Nature of Things*. University of Minnesota Press, London, pp. 173-196.
- JONAS, HANS. *The Gnostic Religion*, 1958. Beacon Press, New York.
- JOHNSON, M. *The Body and the Mind*, 1987, Chicago University Press, Chicago.
- JONES, R.C. "The End of Africanity? The Bi-racial Assault on Blackness", 1994 *The Western Journal of Black Studies*, (18) 4, pp. 201-210.
- KANT, IMMANUEL. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, 1949, trans. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett.  
 ---. "Duties to animals spirits", in *Lectures on Ethics*, trans. James Infield, Harper & Row, 1963, New York.  
 ---. *Observation on the Feeling if Beautiful and Sublime*, trans. T. Goldthwait, University of California, 1981, LA, traducción al castellano consultada *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Filosofía, 2004,
- KAUFMANN, STUART. *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-organization and Complexity*, 1995. Oxford University Press.
- KELLY, PETRA. *Por un futuro alternativo*, 1997. Paidós, Barcelona.
- KENNY, ANTHONY. *The Anatomy of the Soul*, 1973. Oxford University Press, Oxford.
- KIRK, G. S. Y RAVEN, J. E. *Los Filósofos Presocráticos: Historia Critica con Selección de Textos*, 1969. versión Española de Fernández, Jesús García, Editorial Gredos.
- KORNFIELD, JACK. *After the Ecstasy, the Laundry: How the Heart Grows Wise on the Spiritual Path*, 2001. Bantam. Trad. Española *Después del éxtasis, la colada:*

*cómo crece la sabiduría del corazón en la vía espiritual*, 2001, Ed. La liebre de marzo.

KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, University of Chicago Press, Chicago, IL.

---. *Los segundos pensamientos sobre paradigmas*, 1970. Tecnos.

LATOUR, B. *Science in Action*, 1987. Harvard University Press, Cambridge, MA.

---. y WOOLGAR, S. *Laboratory Life*, 1979, Sage, Beverly Hills, CA.

LAUGHLIN, CORINNE MC. AND DAVIDSON, GORDON. *Builders of the Dawn*, 1986, Sirius Publishing.

LAWLOR, ROBERT. *Sacred Geometry: Philosophy and Practice*, 1982. Thames & Hudson. Trad. Española: *Geometría sagrada: filosofía y práctica*, 1994, Ed. Debate.

LAZSLO, ERWIN. *Evolution: The Grand Synthesis*, 1987. New Science Library.

LE DOEUFF, M. *Hipparchia's Choice*, 1989. Routledge, London.

LEE, DESMOND. *Plato: Timaeus and Critias*, 1987. Penguin, Harmondsworth, Mx,

LEWIN, ROBERT. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*, 2000, U. of Chicago.

LLOYD, G. *The Man of Reason*, 1984. Methuen, London.

LOCKE, JOHN. *Two Treatises of Government*, 1960, ed. Peter Laslett, Cambridge University Press.

LOCKE, JOHN. *An Essay Concerning Human Understanding*, 1961, ed. John W. Yolton, Everyman, London.

LONGINO, H. *Science as Social Knowledge*, 1992. University of California Press, Berkeley, CA.

LOVELOCK, J.E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*, 1979. Oxford University Press. Trad. Española *Gaia: atlas del conservacionismo en acción*, 1992, RBA.

---. *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la tierra*, 1985. Madrid, Hermann Blume.

---. *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*. 1989. J. Lovelock, Lynn Margulis, H. Atlan, F. Varela, H. Maturana y otros. Editorial Kairós, Madrid.

---. *Las edades de Gaia*, 1993. Editorial Tusquets.

---. *La venganza de la tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la humanidad*, 2007. Editorial Planeta.

---. *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*, 2005. Editorial Laetoli.

LOVINS, A. *Energy Strategy: The Road not Taken?* 1976, Foreign Affairs.

---. *Soft Energies Path* 1977, Penguin.

LOVINS, L. y HAWKEN, P. *Natural Capitalism: the Next Industrial Revolution*, 1999. Earthscan, London.

LUKE, B. "Solidarity Across Diversity: a Pluralistic Approachment of Environmentalism and Animal Liberation", 1995. *Social Theory and Practice*, 21 (2).

MACKINNON, C. *Feminism Unmodified*, 1987. Harvard University Press, Cambridge, MA.

- MAHONEY, T. "Platonic Ecology: a Reponse to Plumwood's Critique of Plato", 1997, *Ethics and Environment*, 2 (1), pp. 25-42.
- MANDER, JERRY. *In the Absence of the Sacred*, 1991. Sierra Club Books. Trad. Española: *En ausencia de lo sagrado*, 1996, José J. De Olañeta Editor.
- MARGLIN, S. "What do Bosses Do?", 1974. *Review of Radical Political Economy*, 6, pp. 60-112.
- . y MARGLIN, F.A. *Dominating Knowledges: Development, Culture and Resistance*, 1990. Clarendon Press, Oxford.
- MARTIN, E. "Flexible Bodies: Health and Work in an Age of Systems", 1995, *The Ecologist*, 26(6), pp. 221-226.
- MATHEUS, FREYA. *Fertility Control in Wildlife: an Ethic Overview*, 1991, *Habitat* 19 (1), pp. 9-12.
- . "Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective", *Environmental Ethics*, 1990.
- . *The Ecological Self*, Routledge, 1990, London.
- . *Cultural Relativism and Environmental Ethics*, 1994, EWG Circular Letter, 5.
- . "Living With Animals", 1997, *Animal Issues*, 1 (1), pp. 4-20.
- . "Ceres: Singing up the City", 2000, *PAN* 1(1), pp. 5-15.
- . *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, 2003, SUNY Press: New York.
- . *Reinhabiting Reality: Towards a Recovery of Culture*, 2005, SUNY Press, New York.
- MATURANA, H. AND VARELA, F. *Autopoiesis and Cognition*, 1980. Dordrecht, Reidel.
- MAZAMA, A. "The Relevance of Ngugi Wa Thiong'o for the African Quest", 1994, *The Western Journal of Black Studies*, 18 (4). Pp. 211-218.
- MCCAMANT, KATHRYN. AND DURETT CHARLES. *Cohousing: A Contemporary Approach to Housing Ourselves*, 1994, Ten Speed Press.
- MEMMI, A. *The coloniser and the Colonised*, 1965, Orion Press, New York.
- MERINO, G. G. *La teología de la liberación*, Lima 1971.
- MERRIFIELD, JEFF. *Damanhur: The Real Dream: The Story of the Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community* - 1998, HarperCollins.
- MERTON, THOMAS. *Contemplation in a World of Action* – 1999, Notre Dame.
- METCALF, BILL. *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Co-operative Lifestyles in Australia* – 1995, UNSW Press.
- MITCHELL, MAYA KUMAR. *The Beauty of Craft: A Resurgence Anthology* – ed., 2005, Green Books.
- MURDOCH, I. *The Sovereignty of Good*, 1970. Routledge and Kegan Paul, London.
- NEIDJIE, BILL, DAVIS, S. and FOX, A. *Kakadu Man*, Mybrood P/L 1986, Camberra.
- NEIDJIE, BILL. *Story About Feeling*, ed. Keith Taylor, Wyndham: Magabala Books, 1989.

- NEWMAN, S.A. "Carnal Boundaries: the Commingling of Flesh in Theory and Practice", 1995, in Birke, L., Hubbard, R. (eds.) *Reinventing Biology*. Indiana University Press, IN.
- O'CONNOR, J. *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, 1998, The Guildford Press, New York.
- OKIN, S.M. *Gender, Justice and the Family*, 1989, Basic Books, New York.
- ORR, DAVID. *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*, 1992, State University of New York Press, Albany, NY.
- . *Earth in Mind*, 1994. Island Press, Washington, DC.
- PALMER, JOY. COOPER, DAVID. CORCORAN, PETER BLAZE. *Fifty Key Thinkers on the Environment*, 2013, Routledge.
- PATEMAN, C. "The Civic Culture: A Philosophic Critique", 1989, in *Disorder of Women*. Polity Press, Cambridge, pp. 141-178.
- PATRACA, M.P. *The Politics of Interest*, 1992, Westview Press, Boulder, CO.
- PEAT, F. DAVID. *Synchronicity: The Bridge between Matter and Mind*, 1987, Bantam. Trad. Española Sincronicidad: puente entre mente y material, 2003. Ed. Kairós.
- PENNA, I. "The Fight For the Forests as a Forest Portal", paper presented at *Win, Lose or Draw? The Fight for the Forests*, Symposium, October 14th 2003, Australian National University.
- PEPPER, D. *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice*, 1993, Routledge, London.
- PERLAS, NICANOR. *Shaping Globalization: Civil Society, Cultural Power and Three-folding*, 2003, New Society Publishers.
- PHILLIPS, A. *Engendering Democracy*, 1991, Polity Press, Cambridge.
- PLANT, J. PLANT C. *Putting Power in its Place*, 1992. NEW Society Publisher, Philadelphia PA.
- PLATON. "Phaedo, Symposium and Republic", in Scott Buchanan (ed) *The Portable Plato*, 1948, Harmondsworth, Mx; *Fedón*, presentación, traducción Carlos Garcia Gual, Madrid, Gredos, 2010.
- . *Timaeus and Critias*, ed. Desmond Lee, Penguin, 1965, Harmondsworth, edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- . *The Republic*, ed. Desmond Lee, Penguin, 1987, Harmondsworth, Mx; traducción y notas Patricio de Azcárate, Santa Perpetua de Mogoda, Barcelona, Brontes, D.L. 201
- POLANYI, K., *The Great Transformation*, 1994, Beacon Press, Boston, MA.
- POOLE, ROSS. *Morality and Modernity*, Routledge, 1991, London.
- . "Morality, masculinity and the market". *Radical Philosophy* 39, 1985, pp. 16-23
- PRICE, J. *Flight Maps*, 1999, Basic Books, New York.

- PROCTOR, R. "Nazi Medicine and the Politics of Knowledge", 1993, in Harding, S. (ed.) *The Racial Economy of Science*, Indiana University Press, IL.
- PROKHOVNIK, R. *Rational Woman*, 1999, Routledge, London.
- PUSEY, M. *Economic Rationalism in Canberra*, 1989. Cambridge University Press, Cambridge.
- QUINE, W.V.O. *World and Object*, 1960. Wiley, New York.
- RADFORD RUETHER, R. *New Woman New Earth*, 1975. Minneapolis, MN.
- RALSTON SAUL, J. *Voltaire's Bastard: the Dictatorship of Reason in the West*, 1993. Penguin, London.
- REYES, V. P. "Prática artística y ecofeminismo", *Revista Creatividad y sociedad*, nº 15, novembro 2010.
- RELPH, E. *Place and Placelessness*, 1976. Prion, London.
- . *Rational Landscapes end Humanistic Geography*, 1981. Croom Helm, London.
- RIBERO FERREIRA, MARIA LUISA. "Ética da justiça ou ética do cuidado? Implicações na bioética de uma filosofia no feminino", em RIBEIRO DA SILVA, JOÃO, *et all* (coord.), *Contributos para a Bioética em Portugal*, Lisboa, Cosmos, 2002.
- . O que os Filósofos pensam sobre as Mulheres (org.), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998, 255 pgs.
- . Também há mulheres filósofas (org.), Lisboa, Caminho, Coleção Universitária, 2001.
- . Pensar no Feminino (org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira), Lisboa, Edições Colibri, 2001.
- . As teias que as mulheres tecem (org.), Lisboa, Edições Colibri, 2003.
- . As Mulheres na Filosofia, Lisboa, Colibri, 2009.
- . "As virtualidades do pensamento maternal", *Communio 4, Paternidade Maternidade*, 2009.
- . "Uma ética no feminino" in Cristina Beckert (coord.) *Ética: teoria e prática*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 579-601.
- . "O bom senso das mulheres - Mary Midgley" in Irene Tomé, Maria Emília Stone e Maria Teresa Santos (coord.), *Olhares sobre as Mulheres. Homenagem a Zília Osório de Castro*, Lisboa, CESNOVA, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 2011, pp. 331-344.
- . "We do not forgive philosophy" – Iris Murdoch and Simone de Beauvoir" in Iris Murdoch Philosopher Meets Novelist, editor Sofia de Melo Araújo and Fátima Vieira, Cambridge, Cambridge Scholar, 2011, pp. 31-43.
- . "Simone de Beauvoir, uma filósofa para o século XXI?" in Isabel Capelo Gil e Manuel Cândido Pimentel (org.), *Simone de Beauvoir. Olhares sobre a Mulher e o Feminino*, Lisboa, Vega, 2010, pp. 31-48.
- . "Quando as mulheres obrigam os filósofos a explicar-se. Lady Masham e Leibniz", *Correspondência entre G.W. Leibniz e Lady Masham*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 11-31.
- . "Deus Pai ou Deus Mãe? Um olhar feminino sobre Deus" in Maria Leonor Xavier, *A Questão de Deus. Ensaios Filosóficos*, Sintra, Zéfiro, 2010, pp. 253-266.



---. "A mulher como "o outro" - a filosofia e a identidade feminina", in Maria Manuel Araújo Jorge (coord), *Porque nos interessa a Filosofia?*, Lisboa, Esfera do Caos, 2010, pp. 73-92.

---. "Nenhuma mulher é só mulher - o caso Vieira da Silva, em Longos Dias têm cem anos. Vieira da Silva: Um Olhar Contemporâneo, Actas do Colóquio Internacional de 2009, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, pp. 217-233.

---. Prefácio ao livro de Roberto Leon Ponczek *Deus ou seja a Natureza. Spinoza e os novos paradigmas da Física*, Salvador, Edufba, 2009, pp. 21-28.

---. "As virtualidades do pensamento maternal" in *Communio. Revista Internacional de Teologia*, (2009), ano XXVI, 4, *Paternidade.Maternidade*, pp. 415-424.

---. "Maria e o eterno feminino – lendo Theilhard de Chardin", Lisboa, *Communio*, XXV (2008/1), pp. 59-64.

---. "Um Olhar Feminino sobre a Natureza", *Breviário de Ética Ambiental*, nº 6, Lisboa, Sociedade de Ética Ambiental e Apenas Livros, 2008, 23 pp.

---. "A mulher como "o outro" – a filosofia e a identidade feminina", Porto, *Revista da Faculdade de Letras, Filosofia, II série*, vol. XXIII/XXIV, 2006/2007, pp. 139-153.

---. Apresentação do volume *Hannah Arendt Luz e Sombra*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp.9-14.

---. "Nas Teias de uma amizade. Hannah Arendt e Mary McCarthy", em *Hannah Arendt Luz e Sombra*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp.45-65.

---. "A subversão de uma mundividência" em Manuela Silva e Fernanda Henriques (coord.), *Teologia e Género. Perspectivas, ruídos, novas construções*, Coimbra, *Ariadne*, 206, pp. 193-213.

---. "Será possível uma filosofia dos afectos?" em AAVV, *Crescer nos Afectos*, Coimbra, *Ariadne*, 2005, pp. 14-35.

---. "Feminismo/ Feminismos" em Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, *Edições Afrontamento*, 2005, pp. 76-78.

---. "Filosofia e Feminismo" em Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, *Edições Afrontamento*, 2005, pp. 80-82.

---. "Moral e Feminismo" em Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, *Edições Afrontamento*, 2005, pp. 133-135.

---. "Natureza Feminina" em Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, *Edições Afrontamento*, 2005, pp. 139-140.

---. "Razão Feminina" em Ana Gabriela Macedo e Ana Luísa Amaral (orgs.) *Dicionário da Crítica Feminista*, Porto, *Edições Afrontamento*, 2005, pp. 163-164.

---. "Mary Cassatt e uma estética do cuidado" em *Estéticas e Artes. Controvérsias para o Século XXI*, org. de Isabel Matos Dias, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005, pp. 323-335.

---. "Descartes, Espinosa e os ecofeminismos" em Cristina Beckert (coord.), *Ética Ambiental uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 137-148.

---. "As mulheres entram na filosofia" em *Philosophica*, Revista Semestral

- do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, 17-18 (2001), pp. 61-77.
- . “Uma Filosofia no Feminino”, em *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, nº 5, Edições Colibri/Universidade Nova de Lisboa (2001), pp. 151-163.
- . “A Mulher na Filosofia. Reflexões sobre um projecto” em *A Mulher na História. Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher – 1999/2000*, Moita, Edição da Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 287-296.
- . “Revisitando a caixa de Pandora: Mary Wollstonecraft e a educação da humanidade pelas mulheres” em *Também há Mulheres Filósofas*, (org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira), Lisboa, Colibri, 2001, pp. 95-131.
- . “Susanne Langer e o valor heurístico do símbolo” em *Também há Mulheres Filósofas*, (org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira), Lisboa, Colibri, 2001, pp. 171-185.
- . “Reflexões sobre o conceito de Género” em *Pensar no Feminino* (org. de Maria Luísa Ribeiro Ferreira), Lisboa, Edições Colibri, 2001, pp. 47-58.
- . “Reflexões sobre o Conceito de Género” em *Vértice*, 96, Julho Agosto, II Série, (2000), pp. 43-50.
- . “Equidade e Compaixão. Reflexões em torno do conceito de justiça” em *Communio, Revista Internacional Católica*, ano XVII, 5 (2000), pp. 415-425.
- . “Haverá uma salvação para as mulheres? A hipótese do livro V da *Ética de Espinoza*” em *ETHICA*, Cadernos Acadêmicos, UGF, Editora Gama Filho, Rio de Janeiro, vol.6, n.1 (1999), pp. 130-152.
- . “Uma Filosofia no Feminino” em Félix Neto, Teresa Joaquim, Rui Soares, Teresa Pinto (org.) *Igualdade de Oportunidades. Género e Educação*, Lisboa Universidade Aberta, Centro de Estudos das Migrações e das Relações Interculturais, 1999, pp. 57-73.
- . “Espinoza, Hobbes e a condição feminina” em *Sob o olhar de Espinoza. Actas do Seminário Luso-Hispânico sobre Spinoza realizado nos dias 13 e 14 de Novembro de 1998, na Universidade de Aveiro, Coordenação de Luis Machado de Abreu, Aveiro, 1999, pp. 39-58* (republicação de um artigo que integra O que os filósofos pensam sobre as mulheres). O mesmo artigo foi publicado no livro de homenagem a Francisco Vieira Jordão, *Da Natureza ao sagrado* (coord. de António Manuel Martins, João Maria André e Mário Santiago de Carvalho), Coimbra, ed. Fundação Eng. António de Almeida, 1999, vol. II, pp. 725-752. 1998.
- . “Descartes, as mulheres e a filosofia” em *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, coordenação de Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M.S. Alves e Adelino Cardoso, Lisboa, Colibri, 1998, pp. 173 -192.
- RIGBY, KATE. *Writing in the Anthropocene: Idle Chatter or Ecoprophetic Witness?* 2004. University of Virginia Press.
- RODIS-LEWIS, GENEVIEVE. “Limitations on the mechanical model”, in Michael Hoover (ed.) *Descartes: Critical and Interpretative Essays*, Johns Hopkins University Press 1978, Baltimore, MD.
- RODMAN, JOHN. *Paradigm change in political science*, American Behavioural Scientist 24, vol.1, 1977.
- . “The Liberation of nature”, *Inquiry* 26, 1983.
- ROGERS, R.A. *The Ocean Are Emptying: Fish Wars and Sustainability*, 1995. Black Rose Books, Montreal.
- ROSE, D.B. *Dingo Makes Us Human*, 1992, Cambridge University Press, Cambridge.

ROUTLEY, RICHARD, "Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?", Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy, 1973, Varna, 1, pp. 205-10.

---. "Exploring Meinnog's Jungle and Beyond", Department of Philosophy - ANU, 1974, Canberra.

RUDDICK, SARA. "Mothers and men's wars", in Adrienne Harris and Ynestra King (eds) *Rocking the Ship of State: Towards a Feminist Peace Politics*, Westview 1989, London.

---. *Maternal Thinking*, 1989. Beacon Press, Boston, MA.

RUDHYAR, DANE. *The Planetarization of Consciousness*, 1970, Aurora Press; Trad. Española *Planetarización de la conciencia*, 1987, Ed. Sirio.

RUETHER, ROSEMARY RADFORD. *Misogynims and virginal feminism in the fathers of the Church, Religion and Sexism*, Simon & Schuster, 1974, New York.

RYLE, GILBERT. *The concept of Mind*, Hutchinson, 1955, London,

SAHTOURIS, ELISABET. *Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos* - 1989, Pocket.

SAID, E. *Orientalism*, 1978. Vintage, New York.

SALE, KIRKPATRICK. *Human Scale*, 1980. Secker and Warburg, London.

---. *Dwellers in the Land: The Bioregional Vision*, 1985. Sierra Club Books, San Francisco.

SALE, K. "Free and Equal Intercourse: The Decentralism Design", 1992, in Plant 1993, pp. 20-27.

SATYANA INSTITUTE. *Principles of Socially Engaged Spirituality* - [www.satyana.org](http://www.satyana.org).

SEIDLER, V.J. *Unreasonable Man*, 1994. Routledge, London.

SHAFFER, CAROLYN R. and ANUNDSSEN, KRISTIN. *Creating Community Anywhere*, 1993, Jeremy P. Tarcher.

SHELDRAKE, RUPERT. *The Presence of the Past*, Fontana (Collins) 1988, NY.

---. *A New Science of Life*, 1995, Park Street Press. Trad. Española: *Una nueva ciencia de la vida* (1990), ed. Kairós.

SIVARAKSA, SULAK. *Culture, Conflict, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*, 2005, Wisdom Publications.

---. *Global Healing: Essays and Interviews on Structural Violence, Social Development and Spiritual Healing*, 1999, Thai Inter-Religious Commission for Development.

SKOCPOL, T. *States and Social Revolution*, 1979. Cambridge University Press, Cambridge.

SMITH, ROBERT L. *A Quaker Book of Wisdom: Life Lessons in Simplicity, Service, and Common Sense*, 1999, HarperCollins

SNOW, C.P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge.

SNYDER, GARY. *The Practice of the Wild*, 1990. North Point Press, New York.

- . *The Practice of the Wild*, 2004, Shoemaker and Hoard.
- SPELMAN, ELIZABETH. *The Inessential Woman*, Boston, MA: Beacon, 1988.
- STAMP DAWKINS, M. *Through Our Eyes Only? The Search for Animal Consciousness*, 1998, Oxford University Press, Oxford.
- STANNER, W.E.H. *White Man Got no Dreaming*, 1979. ANU, Canberra.
- STEERE, DOUGLAS V. *Quaker Spirituality: Selected Writings*, ed., 1984, Paulist Press.
- STEINBRECHER, R.A. MOONEY, P.R. "Terminator Technology: the Threat to World Food Security", 1998, *The Ecologist*, 28 (5), pp. 276-279.
- STILBER, J. *Opening Address*, 1998. World Conference of Philosophy, Boston, MA.
- SUU KYI, AUNG SUN. *Freedom from Fear and Other Writings*, 1995, Penguin. Trad. Española *Libres del miedo y otros escritos*, 1994, Circulo de Lectores.
- SUZUKI, DAVID. *The Sacred Balance: Rediscovering Our Place in Nature*, 1998, Prometheus Books.
- SWIMME, BRIAN AND BERRY, THOMÁS. *The Universe Story*, 1992, Harper San Francisco.
- TAKAKI, R.T. *Iron Cages*, 1979. Knopf. New York.
- TANNER, R.G. *Environmental Insight in Greek philosophy in antique*, Proceedings of Ecopolitics V, Sydney: Centre for Liberal and General Studies, University Of South Wales, 1992.
- THE BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK COLLECTIVE. *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, Plaza y Janés, Barcelona, 2000.
- TIERNEY, P. *Darkness in El Dorado*, 2000. W.W. Norton, New York.
- KLUGER, JEFFREY. "Global Warming Heats Up", *Sunday*, Mar. 26, 2006;
- KLUGER, JEFFREY. "What Now For Our Feverish Planet?", Thursday, Mar. 29, 2007.
- TILMAN, D. COHEN, J.E. "Biosphere 2 and Biodiversity: the Lessons so far", 1996, *Science*, November, pp. 1150-1151.
- TOMOROY, D. *A Season In Heaven: True Tales from the Road to Kathmandu*, 1998. Lonely Planet Publications.
- TRONTO, J.C. *Moral Boundaries: a Political Argument for an Ethic of Care*, 1993, Routledge, London.
- TRUNGPA, CHOGYAM. *Shambhala: The Sacred Path of the Warrior* – 1988, Shambhala. Trad. Española *Shambhala: la senda sagrada del guerrero*, 2004, Ed. Kairós.
- UNEP. *United Nations Environmental Program*, 1997, 1999. The Global Environmental Outlook, New York,
- VERLAG, VOLKER PETERS. *Eurotopia: Directory of Intentional Communities and Ecovillages in Europe*, 2005.

- WALKER, LIZ. *Ecovillage at Ithaca: Pioneering a Sustainable Culture*, 2005, New Society.
- WALKER, M.U. "Moral Understandings: Alternative Epistemology for a Feminist Ethics", 1995, in Held V. (ed.) *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. Westview Press, Boulder, CO, pp. 139-152.
- WALKER, M.U. *Moral Understandings: A Feminist Study in Ethics*, 1995. Routledge, New York.
- WALLS, L.D. *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth Century Natural Science*, 1995, University of Wisconsin Press, Madison, WI.
- WARING, M. *Counting for Nothing*, 1988, Allen and Unwin, Sydney.
- WALZER, M.L. *Spheres of Justice*, 1983. Basic Books, New York.
- WEIL, S. *The Need for Roots*, 1987. ARK Paperbacks, London and New York.
- WESTFALL, MARY. *Relational Learning for a Sustainable Future: An Eco-spiritual Model*, 2000, Center for Partnership Studies.
- WILBER, KEN. *A Brief History of Everything*, 1996, Shambhala. Trad. Española *Breve historia de todas las cosas*, 2003, Ed. Kairós]
- . *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, 2001, Shambhala. Trad. Española *Una teoría de todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad*, 2003. Ed. Kairós.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigation*, 1953. Macmillan, New York.
- WONG, EVA. *Feng Shui: The Ancient Wisdom of Harmonious Living for Modern Times* –1996, Shambhala; Trad. Española: *Libro completo de feng-shui: la ancestral sabiduría de vivir en armonía con el entorno* - 1997, Gaia ediciones.
- WOOD, C. "Our Dying Oceans", 1998, *Macleans Magazine*, October, 5, pp. 50-59.
- WRIGHT, J. "Conservation as a Concept", *Quadrant* 12, 1969, pp. 29-33.
- . "Wilderness and Wasteland", *Island Magazine*, 42, 1990.
- YOUNG, I. M. "Polity and Group Difference: a Critique of the Idea of Universal Citizenship", 1989, *Environmental Ethics*, 99, pp. 250-274.
- . *Justice and the Politics of Difference*, 1991. Princeton University Press, Princeton. Traducción al castellano *La Justicia y la política de la diferencia*. Instituto de la Mujer, Cátedra, Madrid, 2000.
- . "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy", 1995, in Wilson, M., Yeatman, A. (eds.) *Justice and Identity*. Allen and Unwin, Wellington.
- . *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, 1997. Princeton University Press, Princeton.
- . "House and Home: Feminist Variations on a Theme", *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, 1997. Princeton University Press, Princeton.
- . "The Ideal of Community and the Politics of Difference", 1990, in Nicholson, L.J., (ed.) *Feminism/ Postmodernism*, Routledge, London, pp. 300-323.
- ZIMMERMAN, M.E. *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity*, 1994. University of California Press, Berkeley, CA.

ZIMMERMAN, M.E. "Ecofascism: A Threat to American Environmentalism", 1995. *Social Theory and Practice*, 21(2), pp. 207-238.

ZINN, HOWARD. *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace* – 2002, Beacon Press.

### Obras de Val Plumwood

PLUMWOOD, VAL. *The Eye of the Crocodile*, ANU E Press, 2012.

---. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, 2002, Routledge: London.

---. *Feminism and the Mastery of Nature*, 1993, Routledge.

---. "Critical Notice of Passmore's Man Responsibility for Nature", *Australian Journal of Philosophy* 53 (2), 1975, pp. 171-185.

---. "Social Theory, self-management and environmental problems", in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds) *Environmental Philosophy*, Monograph Series RSSS 1980, pp. 217-332.

---. "On Karl Marx as an Environmental Hero", *Environmental Ethics* 3, 1981, pp. 237-244.

---. 'Review of Deborah Bird Rose's Reports from a wild country,' *Australian humanities review*, Vol. 42, 2007.

---. "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments", *Australasian Journal of Philosophy Supplement*, Vol. 64, 1986, pp. 120-138.

---. "The Philosophical Basis of Biodiversity Conservation" in D. McIlroy (ed.), *The Ecological Future of Australia's Forests*, Australian Conservation Foundation: Melbourne, 1990, pp. 2-5.

---. "Plato and the Bush: Philosophy and the Environment in Australia", *Meanjin* 3, pp. 524-537. Reprinted in *Thinking: a Journal of Philosophy for Children* 9, 1991, pp. 38-46.

---. "Nature, Self and Gender: Feminism Environmental Philosophy and a Critique of Rationalism", 1991a, *Hypatia*, 1991a, 6 p. 3-27.

---. "Ethics and Instrumentalism: a Response to Janna Thompson", *Environmental Ethics*, 1991, 13 pp. 139-150.

---. "Conversation with Gaia", 1992, Newsletter on Feminism and Philosophy, *The American Philosophical Association*, 91 (1), pp. 61-65.

---. "SealsKinl, 1992, *Meanjin*, 51 (1), pp. 45-58.

---. "Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Nature. Feminism and Ecology." *Society and Nature*, Littleton: Aegis, v. 2, n. 1, 1993b, pp. 36-51.

---. "Human Vulnerability and the Experience of Being Prey" 1995, *Quadrant*, March 1995, pp. 29-34.

---. "Feminism, Privacy and Radical Democracy", 1995, *Anarchist Studies*, 3, pp. 97-120.

---. 'Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective' in F. Mathews, 1996 (ed.), *Ecology and Democracy*, Frank Cass: London, pp. 134-168.

---. "Anthrocentrism and Androcentrism: Parallels and Politics". 1996, *Ethics and Environment*, 1 (2), pp. 119-152.

---. "Prospecting for an Ecological Gold Among the Platonic Forms", 1997, *Ethics and Environment*, 2 (2), pp. 149-168.

---. "Ecojustice, Inequality and Ecological Rationality", 1998, In Drysek, D. Schlosberg, D. (eds.) *Debating the Earth: The Environmental Politics Reader*. Oxford University Press, Oxford, pp. 559-583.

---. "Knowledge in an Ethical Framework of Care, 1998, *Australians Journal of Environmental Management* (Supp.), 5, pp. 27-38.

---. "Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism", 1998, in J.B. Callicott and M.P. Nelson (eds.) *The Great New Wilderness Debate*, University of Georgia Press, Athens, GA.

---. "Women, Humanity and Nature", *Radical Philosophy* 48, 1998, pp. 16-24.

---. "Being Prey", in D. Rothenberg and M. Ulvaeus (eds), *The New Earth Reader: the Best of Terra Nova*, MIT Press, 1999, pp. 76-92.

---. "A Wombat Wake: In Memoriam Birubi", *Animal Issues* 4, 2000, pp. 21-29.

---. "Integrating Ethical Frameworks for Animals, Humans and Nature", 2000, *Ethics and the Environmental* 5 (2), pp. 285-322.

---. "Towards a Progressive Naturalism, Capitalism, Nature, Socialism", 2001. Version digital.

---. "Nature as agency and the prospects for a progressive naturalism" *Capitalism, Nature, Socialism* 12:4 (Dec. 2001), pp. 3-32.

---. "Feminism and the Logic of Alterity", 2002, in Hass, M. and Falmagne, R. *Representing Reason*, Rowman and Littlefield, Totowa.

---. "The Fight for the Forests Revisited", Opening Address, Win, Lose or Draw? The Fight for the Forests, Symposium, October 14th 2003, Australian National University. (An edited version appeared in *Dialogue* 23, 2004, pp. 34-43.

---. 'Tasteless: Towards a Food-based Approach to Death', 2008, *PAN* 5, pp. 63-68.

---. Interview on ABC Radio, The Book Show, on Judith Wright's 'Rockpool', May 13 2008. Online transcript at: <http://www.abc.net.au/rn/bookshow/stories/2009/2452504.htm>; cited 3 December 2010.

---. "Nature in the Active Voice", *Australian Humanities Review* 46, pp. 113-129. Reprinted in R. Irwin (ed.), *Climate Change and Philosophy: Transformational Possibilities*, Continuum Books: London 2010, pp.32-47.

---. y GILMOUR, P.M. "A Survey of the Vegetation of Budawang National Park", Unpublished report (NSW National Parks & Wildlife Service: N. District), 1982.

---. y ROUTLEY, R., "Pine Planting and Environmental Irresponsibility", 1972, *Australian Quarterly* 44, pp. 5-27.

---. y ROUTLEY, R. "The Semantics of First Degree Entailment", 1972, *Nous* 6, pp. 335-358.

---. y ROUTLEY, R.. "The Fight for the Forests: the Takeover of Australian Forests for Pines", 1973, Wood Chips and Intensive Forestry, *Research School of Social Sciences*, Australian National University, Canberra, 290 pp. + illustrations.

---. y ROUTLEY, R. "The Fight for the Forests: the Takeover of Australian Forests for Pines", 1974, *Wood Chips and Intensive Forestry* (edn 2), Research School of Social Sciences, Australian National University, Canberra, 348 pp. + illustrations.

---. y ROUTLEY, R. "The Fight for the Forests: the Takeover of Australian Forests for Pines, Wood Chips and Intensive Forestry", 1975 (edn 3), Research

School of Social Sciences, Australian National University, Canberra, 407 pp. + illustrations.

---. y ROUTLEY, R. "A Note on the Recovery of *Phytophthora Cinnamomi* from the Budawang Ranges", 1974, *Transactions of the British Mycological Society* 63, pp. 413-19.

---. y ROUTLEY, R. "Three Million Acres of Pines: a Misallocation of Public Resources", 1974 *National Parks Journal* (National Parks Association of N.S.W.).

---. y ROUTLEY, R. "The Role of Inconsistent and Incomplete Theories in the Logic of Belief", 1975. *Communication and Cognition* 8, pp. 185-235.

---. y ROUTLEY, R. "Destructive Forestry in Australia and Melanesia", 1977, in J. Winslow (ed.), *The Melanesian Environment*, Australian National University Press, pp. 374-397.

---. y ROUTLEY, RICHARD. "Against the Inevitability of Human Chauvinism", *Environmental Philosophy*, 1979, pp. 96-189. Canberra: ANU, Department of Philosophy Monograph Series RSSS.

---. ROUTLEY, R., MEYER, R.K. AND BRADY, R. "Relevant Logics and their Rivals": Volume I, 1982, Ridgeview: California.

---. ROUTLEY, R. 'The "Fight for the Forests" Affair' in B. Martin, *Intellectual Suppression*, Angus and Robertson: Sydney, 1986, p. 70-73.

---. ROUTLEY, R. 'Human Chauvinism and Environmental Ethics' in D. Mannison, M. McRobbie and R. Routley (eds), *Environmental Philosophy*, Department of Philosophy Monograph Series #2, Research School of Social Sciences, Australian National University, 1980, pp. 96-189.

---. y SEED, JOHN. HALLEN, PATSY. "Belonging". Perth, W.A.: Murdoch University, 2001.

### **Obras de Vandana Shiva**

SHIVA, V. y MIES, M., *The seeds and the Earth*, 1994, (eds) *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health and Development*, Earthscan, London.

---. y MIES, MARÍA. *Ecofeminismo. Teoría Crítica y Perspectivas*, trad. Mireia Bofill, Eduardo Iriarte y Marta Pérez Sánchez, Icaria, Barcelona, 1997.

---. "Development as a new project of western patriarchy". In: *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*. Eds. Irene Diamont and Gloria Feman Orenstein. San Francisco: Sierra Club Books.

---. y MIES, MARÍA. *La praxis del ecofeminismo. Biotecnología, consumo y reproducción*, trad. Mireia Bofill y Daniel Aguilar, Icaria, Barcelona, 1998.

---. *Staying Alive*, 1988, Zed Books, London. Trad. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Madrid : Horas y Horas, D.L. 1995, traducción Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez;

---. *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*, Barcelona: Icaria, 2001, , traducción Isabel Bermejo.

---. *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*, Barcelona: Paidós Ibérica, 2003, traducción Albino Santos Mosquera.

---. *Las guerras del agua: contaminación, privatización y negocio*, Barcelona: Icaria, 2004, traducción Isabel Bermejo.

---. *India dividida: asedio a la diversidad y a la democracia*, Madrid : Editorial Popular, 2005.



---. *Manifiesto para una democracia de la Tierra, Barcelona*: Paidós Ibérica, 2006, traducción albino Santos Mosquera; Earth Democracy, UK Zed Books, 2006.

---. *Los monocultivos de la mente: perspectivas sobre la biodiversidad y la biotecnología*. Traducción Ana Elena Guyer, Montrey: Fineo, 2008. Madrid.

---. *Soil not oil: environmental justice in a time of climate crisis*, US South End Press, 2008.

---. *Las nuevas guerras de la globalización: semillas, agua y formas de vida*. Traducción Néstor Cabrera. Popular, 2007. Madrid.

---. *¿Proteger o expropiar? Los derechos de propiedad intelectual*. Traducción Ana Maria Cardoso. Intermón Oxfan, 2003. Barcelona.

---. *El agua y la biodiversidad de la tierra*. Expoagua Zaragoza, 2008.

### **Feminismos Ecológicos<sup>651</sup>**

AGRA, María Xosé (comp.), *Ecología y feminismo*, Ed. Comares. Granada. 1997.

BARRIOS, OLGA; FIGUERUELO, ANGELA; LOPEZ, TERESA; VELAYOS, CARMEN. *Feminismo Ecológico – Estudios multidisciplinares de genero*, 2007, Centro de Estudios de la Mujer – CEMUSA, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.

BUENO, MARTA RIOFRIO. *Feminismo sociocultural en la mujer latina*. El Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR) Chiapas, México, 1988.

CALDECOTT, LEONIE AND STEPHANIE LELAND, eds. *Reclaim The Earth: Women Speak Out For Life On Earth*. London: Women's Press, 1983.

CANAN, JANINI. *She rises like the sun*. Crossing Press, CA, 1989.

CHENEY, JIM. “Ecofeminism and deep ecology”, *Environmental Ethics* vol. 9, 1987.

COOK, J., “The Philosophical Colonization of Ecofeminism”, 1998, *Environmental Ethics*, 20 (3), pp. 227-246.

CUOMO, C.J., *Feminism and Ecological Communities*, 1998, Routledge, London.

DALY M. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Beacon Press, 1978.

D'EAUBONNE FRANÇOISE, *Le Féminisme ou la mort*, Paris: P. Horay 1974. Collection Femmes en mouvement.

DIAMOND, IRENE AND ORENSTEIN, GLORIA FEMAN. *Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism*, 1990, Sierra Club Books.

FOX, W. “The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels”, *Environmental Ethics*, 1989.

---

<sup>651</sup> Para evitar muchas repeticiones, tuve que decidir done poner algunos nombres, que podrían encontrarse aquí o en la parte de la ética ambiental. El criterio que he utilizado es basado en el enfoque más importante del trabajo realizado por el o la autora. A modo de ejemplo, comento el caso de Martha Nausbaum que es filósofa, es feminista y habla de los derechos de los animales. Como ella jamás se clasificó como *ecofeminista* y como en esta tesis me reporto a su trabajo con relación a la ética animal, se la he incluido en el apartado de la ética ambiental. Pero, hay que considerarse que algunos nombres podrían constar en ambos.

FULLAGAR, S. 'Feminist Profile - Dr Val Plumwood', *Ecofeminist Actions* 11, 1993: 5-6. Publication of The Women's Environmental Education Centre, Sydney.

GAARD, GRETA, ed. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.

GEBARA, IVONE. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, trad. Graciela Pujol, ed. Trotta, Madrid, 2000.

---. *As incômodas filha de Eva na Igreja da América Latina*, Edições Paulistas, 1989.

---. *Trindade: palavra sobre coisas velhas e novas: uma perspectiva Ecofeminista*. Trinity, 1994.

GRIFFIN, S. *Women and Nature*, 1978, Harper & Row, New York.

KHEEL, MARTI. "Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference", in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990. San Francisco.

KING, Y. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology", 1989. In Plant, J. (ed.) *Healing the Wounds*. New Society Publishers, Philadelphia, PA.

---. "Healing the Wounds: Feminism, Ecology and the Nature/ Culture Dualism", 1990 in Diamond, I., Orenstein, G. (eds.) *Reweaving the World*. Sierra Club Books, San Francisco, CA, pp. 106-121.

LACHAPELLE, DOLORES. *Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep* -1988, Kivaki.

MACY, JOANA. "Awakening to the Ecological Self", in Judith Plant (ed) *Healing the Wounds*, New Society Publishers, 1989. Philadelphia, PA.

---. *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World* - 1998, New Society Publishers; Trad. Española: *Volver a la vida: prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo* -2003. Ed. Desclée de Brouwer.

MALLORY, CHAONE. "Ecofeminism and a Politics of Performative affinity: Direct Action, Subaltern Voices, and the Green Public Sphere", 2008, *Ecopolitics Online Journal*, 1:2, 2-13.

---. "Val Plumwood and Ecofeminist Political Solidarity", 2009, *Ethic and the Environment*, 14 (2) 2009 ISSN: 1805-6633, Indiana University Press.

MARTINEZ SOLIMÁN, MAGALI, SABATÉ MARTÍNEZ, ANA, "Mujeres productoras en agricultura ecológica", en LÓPEZ ESTÉBANEZ, N., MARTÍNEZ GARRIDO, E., SÁEZ POMBO, E., (eds), *Mujeres, medio ambiente y desarrollo rural*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2004, pp. 123-134.

MARTÍNEZ, ANA SABATÉ, "Género, Medio Ambiente y acción política: un debate pendiente en la Geografía actual", *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Vol.20, pp. 177-191.

MATHEUS, FREYA. "Fertility Control in Wildlife: an Ethic Overview", 1991, *Habitat* 19 (1) pp. 9-12.

---. "Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective", *Environmental Ethics*, 1990.

---. *The Ecological Self*, Routledge, 1990, London.

- . "Cultural Relativism and Environmental Ethics", 1994, *EWG Circular Letter*, 5.
- . "Living With Animals", 1997, *Animal Issues*, 1 (1), pp. 4-20.
- . "Ceres: Singing up the City", 2000, *PAN* 1(1), pp. 5-15.
- . *For Love of Matter: A Contemporary Panpsychism*, 2003, SUNY Press, New York.
- . *Reinhabiting Reality: Towards a Recovery of Culture*, 2005, SUNY Press, New York.
- MCKENNA, E. "Feminism and Vegetarianism: a Critique of Peter Singer", 1995. *Philosophy in the Contemporary World*, 1(3) Winter.
- MELLOR, M., *Feminism and Ecology*, 1997, Polity Press, Cambridge.
- MEMMI, A., *The coloniser and the Colonised*, 1965, Orion Press, New York.
- MERCHANT, C. *The Death of Nature, Women, Ecology and the Scientific Revolution*, 1983, Harper y Row, Nueva York.
- . *Earthcare*, 1995, Routledge, London.
- MIES, MARIA. *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*, London, 1986: Zed Books.
- NIK, A. S. "Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción", *Ecología Política* n°7, Cuadernos de Debate Internacional. Icaria, Barcelona, 1994.
- ORTNER, SHERRY. "¿Es la mujer con respeto al hombre lo que es la naturaleza con respeto a la cultura?", en Harris, O., Young, K. *Antropología y feminismo*. Anagrama. Barcelona, 1979, pp. 109-131.
- . *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, Beacon Press, 1996.
- OUDERKIRK, WAYNE. "Feminism and the Mastery of Nature – Book Reviews", 1998, *Ethics, Place and Environment*, Vol. 1, No. 2 Carfax Publishing, Ltd.
- PALERMO, C. S. "Mujeres y Medio Ambiente en la Edad Media Castellana", en VV.AA., *Oficios y saberes de mujeres*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 2002.
- PLANT, JUDITH. *Healing The Wounds: The Promise Of Ecofeminism*. Philadelphia, New Society, 1989.
- PULEO, ALICIA. "Ecofeminismo: hacia una redefinición filosófico-política de Naturaleza y ser humano", en Celia Amorós(ed), *Feminismo y Filosofía, Síntesis*, 2000, Madrid, pp. 165-190.
- . "Feminismo y ecología – un repaso a las diversas corrientes del ecofeminismo, 2002. *El Ecologista* n. 31.
- . "Philosophie und Geschlecht in Spanien", en *Die Philosophin* n° 26, dezember 2002, pp. 103-112.
- . SEGURA, CRISTINA Y CAVANA, M. LUISA. *Mujeres y ecología: historia, pensamiento y sociedad*, Colección Laya n° 25, Asociación Cultural Al Imprime: Gramar A.G., 2005, Madrid.
- . "Los dualismos opresivos y la educación ambiental", en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política n°32, junio 2005, pp. 201-214.

---. "Medio ambiente y naturaleza desde la perspectiva de género", en Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J.L. y Solana, J.L. (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Con ensayos de E. Morin, G. Munda. M.Nardo, V. Toledo, A. Valencia, Icaria, Antrazyt, 2007, pp. 227-252.

---. "Género, Naturaleza, Ética", en José M<sup>a</sup> Gómez-Heras y Carmen Velayos, *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

---. "Gender, Nature and Death", en De Sotelo, Elisabeth (ed.), *New Women in Spain. Social-Political and Philosophical Studies of Feminist Thought*, Lit Verlag, Münster- Transaction Publishers, New York, 2005, pp.173-182.

---. "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido", en Amorós, Celia, De Miguel, Ana (ed.), *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, ed. Minerva, Madrid, 2005, pp. 121-152.

---. "Los dualismos opresivos y la educación ambiental", en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política n<sup>o</sup>32, junio 2005, pp. 201-214.

---. "Un parcours philosophique: du désenchantement du monde à la compassion", *L'Esprit créateur*, John Hopkins University Press, Baltimore, vol.46, n<sup>o</sup>2, 2006, pp. 5-16.

---. "Madre-Naturaleza y la buena salvaje en la crítica ecológica e indigenista", en AMORÓS, CELIA. POSADA KUBISSA, LUISA. *Feminismo y multiculturalismo*, Colección Debate, Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007, pp. 221-236.

---. "Philosophy, Politics and Sexuality", en *Femenías*, M<sup>a</sup> Luisa, Oliver, Amy, *Feminist Philosophy in Latin America and Spain*, VIPS RODOPI ed., Amsterdam/New York, 2007.

---. "Las mujeres y el deterioro medioambiental". En: <http://www.jovenesverdes.org/ecopolitica/>.

---. "Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado", en *Isegoría*. Revista de Filosofía Moral y Política, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, n<sup>o</sup> 38, enero-junio 2008, pp.39-59

---. *El reto de la igualdad de género. Nuevas perspectivas en Ética y Filosofía Política*. PULEO, A. ed., Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

---. *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Ed. Cátedra. Colección Feminismos. Madrid. 2011.

REYES, V. PERALES, "Práctica artística y ecofeminismo", *Revista Creatividad y sociedad*, n<sup>o</sup> 15, noviembre 2010.

RIBERO FERREIRA, MARIA LUISA. "Ecofeminismo – cantata a quarto voces", en BECKERT, CRISTINA & VARANDAS, MARIA JOSÉ (coord.), *Éticas e Políticas Ambientais*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

RUETHER, ROSEMARY RADFORD. *New Woman, New Earth: Sexist Ideologies and Human Liberation*, Seabury Press, 1975: New York.

SABATÉ MARTÍNEZ. "Género, Medio Ambiente y acción política: un debate pendiente en la Geografía actual", *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, Vol.20, pp. 177-191.

SALLEH, ARIEL. "The Ecofeminism/ Deep ecology debate", 1992. *Environmental Ethics* 14, pp. 195-216.

---. "Naturaleza, mujer, trabajo, capital: la más profunda contradicción", *Ecología Política* n°7, Cuadernos de Debate Internacional. Icaria, Barcelona, 1994.

---. *Ecofeminism as Politics*, 1998. Zed Books, London.

SANCHEZ, C.L., "Animal, Vegetable and Mineral: The Sacred Connection", 1993. In Adams, C.J. (eds.) *Ecofeminism and the Sacred*. Continuum, New York, pp. 207-228.

SEAGER, J., *Earth Follies: Feminism, Politics and the Environment*, 1993. Routledge, New York.

SPRETNAK, C. "Toward an Ecofeminist Spirituality", 1989, in Plant L. (ed) *Healing the wounds*, New Society Publishers, Philadelphia PA, pp. 127-132.

---. *The Resurgence of the Real: Body, Nature and Place in a Hypermodern World*, 1997, Addison Wesley, New York.

---. "Radical Nonduality in Ecofeminist Philosophy", 1997. In Warren, K.J. (ed.) *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Indiana University Press, IN, pp. 425-436.

STARHAWK. *Dreaming the Dark*, Beacon Press, 1982, Boston, MA.

---. *The spiral dance*. Haper and Row, S. Francisco, 1982. *La danza en espiral: un renacimiento de la Antigua religion de la Gran Diosa*. Traducción Verónica d'Ornellas y Núria López. Obelisco, Barcelona, 2002.

---. *El aprendizaje de una maga: los doce cisnes salvajes: un viaje iniciático por los misterios de la magia y la sanación*. Traducción Núria López, Edaf, Madrid, 2001.

---. *Dreaming the dark*. Beacon Press, 1986.

---. *Truth or Dare*, Harper & Row, 1988, San Francisco.

---. *The Fifth Sacred Thing* – 1994, Bantam.

STEPAN, N.L. "Rice and Gender: the Role of Analogy in Science", 1993 in HARDING, S. (ed.) *The Racial Economy of Science*. Indiana University Press, Indianapolis.

WARREN, KAREN. "The power and the promise of ecological feminism", 1990, *Environmental Ethics* 12 (2).

---. "Feminism and Ecology: Making Connections". *Environment*, 1987.

---. "Ecofeminist philosophy: a western perspective on what it is and why it matters", Rowman and Littlefield, Lanham *Ethics* 12 (2). Pp. 121-146, 2000.

WARREN K. AND CHENEY. J., "Ecological Feminism as ecosystem ecology", *Hypatia* 6, vol. 1, 1991.

WARREN, K.J. *Ecofeminist Philosophy: a Western Perspective on What it is and Why it Matters*, 2000. Rowman and Littlefield, New York.

---. *Ecological Feminist Philosophies*, Indiana University Press, 1996. Traducción para el castellano *Filosofías Ecofeministas*, Instituto de la Mujer, Icaria, 2003.

---. *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*, Indiana University Press, 1997.

---. "Ecological Feminism". *Special Issue of Hypatia: A Journal Of Feminist Philosophy* 6(1), Spring 1991.

WEAVER, J. (ed.), *Defending Mother Earth: Native American Perspectives on Environmental Justice*, 1996. Orbis Books, Maryknoll, NY.

## Filosofía y Ética Ambiental

ARAÚJO, F. *A Hora do Direitos dos Animais*, Coimbra, Almedina, 2003.

ADORNO, THEODOR. *Aesthetic Theory*, 1984. Trans. C. Lenhardt. Ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

---. *Problems of Moral Philosophy*, 2000. Ed. Thomas Schröder. Trans. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford UP.

AGAR, NICHOLAS. *Life's Intrinsic Value. Science, Ethics and Nature*, New York, Columbia University Press, 2001.

AHKIN, MÉLANIE. "Human centrism, animist materialism, and the critique of rationalism in Val Plumwood's critical ecological feminism", 2010. *Emergent Australasian Philosophers*, Issue 3.

ANDREWS, J. "Weak Panpsychism and Environmental Ethics", 1998, *Environmental Values* 7 (4), pp. 381-396.

ARLUKE, A., BORIA, S., "The Nazi Treatment of Animals and People", in Birk L., Hubbarb, R. (eds) *Reinventing Biology*, University of Indiana Press, Bloomington, 228-260.

ASTEC, *Report of Working Part on Ethics and the Conduct of Research in Protected and other Environmentally Sensitive Areas*, 1978, 1997-1978, ASTEC, Canberra.

ATTFIELD, ROBIN. "The Good of Trees", *Journal of Value Inquiry*, 15, 1981, pp. 35-54.

---. *The Ethics of Environmental Concern*, Athens, The University of Georgia Press, 1991.

BECKERT, CRISTINA. *Ética Ambiental, uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, 230 pp.

---. *Éticas e Políticas Ambientais*, (coordenação juntamente com Maria José Varandas, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

---. "Ética Animal: uma contradição nos termos?" in *Ética Ambiental: uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 55-65.

---. "Dilemas de Ética Ambiental: estudo de um caso", *Revista Portuguesa de Filosofia* (Filosofia e Ecologia: elementos para uma Ética Ambiental), 59(2003), fasc. 3, Julho-Setembro, pp. 689-711.

---. "Introdução à Ética" in *Bioética para as Ciências Naturais*, Lisboa, Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento, 2004, pp. 37-65.

---. "Interesses e Direitos: duas perspectivas sobre Ética Animal" in *Éticas e Políticas Ambientais*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

---. "Kant e Jonas: do dualismo antropológico ao monismo antropomórfico" in *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007, pp. 735-744.

BEKOFF, M. y MEANEY, C. (eds.). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*, Westport, Greenwood Press, 1998.

BENNETT, D.H. "Inter-species Ethics: A Brief Aboriginal and Non-Aboriginal Comparison", *Discussion Papers in Environmental Philosophy* #7, Research School of Social Sciences, Australian National University.

BIRCH, T. "Moral Considerability and Universal Consideration", 1993, *Environmental Ethics*, 15, pp. 313-332.

BIRKE, L. "Exploring the Boundaries: Feminism, Animals and Science", in Adams, C.J., Donavan, J., (eds), *Animals and Women*, 1995, Duke University Press, pp. 32-54.

---. "Science and Animals, or Why Cyril Won't Win The Nobel Prize", 1997, *Animal Issues* 1 (1), pp. 45-55.

BRENNAN, A. "Moral Pluralism and the Environment", 1992, *Environmental Values*, 1, pp. 15-36.

---. "Ethics, Conflict and Animal Research", 1997, *Animal Issues*, 1 (2) pp. 40-56.

---. y NELSON, M.P., *The Great New Wilderness Debate*, University of Georgia, (eds) 1998, Press, Athens.

---. "Eulogy for Val Plumwood", *International Society for Environmental Ethics Newsletter*, 2008, Vol. 19, no. 2: 5.

BRENNAN, T. *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*. Routledge, London, 2000.

---. *History After Lacan*. Routledge, London, 1993.

BROWN, LESTER RUSSEL. *Plano B 4.0: Mobilização para Salvar a Civilização*. São Paulo: New Contet Editora e Produtora 2009.

BUNGE, MARIO. *Buscar la Filosofía en las Ciencias Sociales*. Siglo XXI, 1999

---. *Diccionario de Filosofía*. Siglo XXI, 2001.

CALLICOTT, J.B., "Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics", 1984, *American Philosophical Quarterly*, 21, pp. 299-309.

---. *In defence of the Land Ethic*. SUNY Press, 1989.

CARSON, R. *Silent Spring*, Houghton, Mifflin Co. Boston, 1962. Última edición en inglés por Houghton Mifflin Harcourt, 2002. Traducción española *Primavera Silenciosa*, Joandomènec Ross, ed. Critica, 2010.

CARTER, A. *A Radical Green Political Theory*, 1999, Routledge, London.

CHENEY, JIM. "The neo-stoicism of radical environmentalism", *Environmental Ethics* vol. 11, pp. 293-325, 1989

---. "Postmodern Environmental Ethics as Environmental Etiquette: Toward an Ethics-Based Epistemology in Environmental Philosophy", *Environmental Ethics* vol. 1, pp. 115-134.

---. y WESTON, A. "The neo-stoicism of radical environmentalism", *Environmental Ethics* vol. 11, pp. 293-325, 1989

---. y WESTON, A. "Environmental Ethics and Environmental Etiquette", 1999, *Towards a Ethics-Based Epistemology in Environmental Philosophy*, *Environmental Ethics* vol. 21, pp. 115-134.

COHEN, C. y REGAN, T. *The Animal Rights Debate*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2001.

CROSBY, A. W. *Ecological Imperialism: the Biologic Environmental Ethical Expansion of Europe*, 1986, Cambridge University Press, Cambridge.

DEGRAZIA, D. *Taken Animals Seriously: Mental Life and Moral Status*. 1996, Cambridge University Press, Cambridge, MA.

DENNETT, D.C. *The Intentional Stance*, 1989, MIT Press, Cambridge, MA.

---. *Kinds of Mind*, 1996, Weidenfeld and Nicholson, London.

DESJARDINS, JOSEPH R. *Environmental Ethics: An Introduction to Environmental Philosophy*. Cengage Learning, 2012.

DIZERAGA, G. "Individuality, Human and Natural Communities, and the Foundations of Ethics", 1995, *Environmental Ethics*, 17(2), pp. 23-37.

---. "Towards an Ecocentric Political Economy", 1996, *The Trumpeter* 13 (4) Fall 173-182.

DRYZEK, J. *Rational Ecology: Environmental and Political Economy*, 1987, Blackwell, Oxford.

---. "Green Reason: Communicative Ethics for the Biosphere", 1990, *Environmental Ethics* 12, pp. 195-210.

---. *Discursive Democracy: Politics, Policy and Political Science*, 1990, Cambridge University Press, Cambridge.

---. "Ecology and Discursive Democracy: Beyond Liberal Capitalism and the Administrative State", 1992, *Capitalism, Nature, Socialism*, 3(2), pp. 18-42.

---. *Political and Ecological Communication' in Mathews*, 1996 F. (ed.) *Ecology and Democracy*, Frank Class, Portland, OR.

---. *Democracy in Capitalist Times*, 1996. Oxford University Press, Oxford.

---. *The Politics of the Earth*, 1997, Oxford University Press, Oxford.

ECKERSLEY, R., *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach*, 1992, UCL Press, London.

ELLIOT, R. 'Faking Nature', *Inquiry* 25, pp. 81-93, 1982.

---. "Meta-Ethics and Environmental Ethics", 1985 *Metaphilosophy*, 16, pp. 103-117.

---. "Environmental Degradation, Vandalism and Aesthetic Object Argument", 1985 *Australasian Journal of Philosophy*, 75 (2), pp. 191-204.

---. "Intrinsic Value", 1992 *The Monist*, 75 (2), pp. 180-190.

---. *Faking Nature: the Ethics of Environmental Restoration*, 1997. Routledge: London.

ESFELD, MICHAEL. *Holism in Philosophy of Mind and Philosophy of Physics*. Springer, 2001

EVANS, LAURENCE. *Nature's Holism*. iUniverse, 1999.

FODOR, JERRY. *Holism: A Shopper's Guide*. Wiley, 1992

GALVÃO, P. (org.). *Os Animais têm direitos? Perspectivas e Argumentos*, Lisboa, Dinalivros, 2010.



GARE, A. *Nihilism Incorporated: European Civilization and Environmental Destruction*, Eco-Logical Press: Bungendore, 1993.

---. *Beyond European Civilization: Marxism, Process Philosophy and the Environment*, Eco-Logical Press: Bungendore, 1993.

---. *Postmodernism and the Environmental Crisis*, 1995, Routledge, London.

---. *Nihilism Inc.: Environmental Destruction and the Metaphysics of Sustainability*, Eco-Logical Press: Sydney, 1996.

---. "MacIntyre, Narratives and Environmental Ethics", 1998, *Environmental Ethics*, 20 (2), pp. 3-18.

GOMEZ-HERAS, JOSÉ M.<sup>a</sup> GARCÍA. *En armonía con la naturaleza: reconstrucción ambiental de la filosofía*. Madrid, Biblioteca Nova, 2010.

---. *El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Barcelona, Anthropos, 1989.

---. *Ética del medio ambiente: problema, perspectiva histórica*. Madrid, Tecnos, 2001.

---. y VELAYOS, C.C. *Bioética: Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005.

---. y VELAYOS, C.C. RUBIO, LUCIANO ESPINOSA. *La dignidad de la naturaleza: ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*, Granada, comares, 2000.

GOODPASTER, K. "From Egoism to Environmentalism", in Goodpaster, 1979, K.E., Sayre, K.M. (eds.) *Ethics and Problems of the 21<sup>st</sup> Century*. University of Notre Dame Press, Notre Dame.

---. "On Being Morally Considerable", 1978, en ZIMMERMAN, MICHAEL E. et al. (eds.), *Environmental Philosophy, From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall, 1998, pp. 56-70.

GRUEN, LORI. *Ethics and Animals. An Introduction*. Cambridge University Press, 2011.

HAACK, S. "Science, Scientism and Anti-Science in the Age of Preposterism", 1997, *The Skeptical Inquirer*, Nov/Dec pp. 37-43.

HANNEGRAAFF, WOUTER J. *New age religion and Western Culture*. Suny Press, 1998.

HANSON, P. "Morality, Posterity and Nature", 1986, *Environmental Ethics: Philosophy and Policy Perspectives*. Simon Fraser University, Burnaby.

HARAWAY, DONNA, *Primate Vision*, 1989, Routledge, London.

---. *Simian, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature*, Free Association Books, 1991, London. Trad. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducción Manuel Talens, Cátedra, Madrid, 1995.

---. *Modest Witness & Second Millenium: Feminism and Technoscience*, 1997, Routledge, London.

HARGROVE, EUGENE C., *Foundations of Environmental Ethics*, Engelwood Cliffs, 1989, NI: Prentice-Hall.

HALLER, S. "A Prudential Argument for Precaution under Uncertainty and High Risk", 2000. *Ethics and Environmental*, 5 (2), pp. 175-189.

- HICKORY, S. "Environmental Etiquette/ Environmental Practice: American Indian Challenges to Mainstream Environmental Ethics", 1995. In Oelschlaeger, M. (ed.) *The Company of Others: Essays in Celebration of Paul Shephard*. Kivaki Press, Durango, CO.
- JAMES, SIMON P. *Zen Buddhism and Environmental Ethics*. Ashgate Publishing, 2004; *Encyclopedia of World Environmental History*, Vol I. Routledge, 2004.
- JONAS, H. *Ética, Medicina y Técnica*. Trad. A. F. Cascais, Lisboa, 1994.
- LEOPOLD, A. *The Sand County Almanac*, 1949. Oxford University Press, New York. Traducción española *Almanaque del Condado Arenoso*, 2000. Los libros de la Catarata.
- LEPPÄNEN, KATARINA. "At peace with earth – connecting ecological destruction and patriarchal civilisation", 2004. *Journal of Gender Studies* Vol. 13, No. 1.
- LYNN, WHITE. "The historical roots of our ecological crisis". *Science*, vol. 155, March, 10, 1967, edición digital [www.uvm.edu/~gflomenh/ENV.../Lynn-White.pdf](http://www.uvm.edu/~gflomenh/ENV.../Lynn-White.pdf). Traducción Española "Las raíces históricas de nuestra crisis ecológica", en [latinoamericana.org/.../WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf](http://latinoamericana.org/.../WhiteRaicesDeLaCrisis.pdf) en febrero de 2013.
- LUMMIS, GEOFF. *Aesthetic Solidarity and Ethical Holism*. Murdoch University, 2001.
- MANNISON, D. "A Critique of a Proposal for an "Environmental Ethics", 1980, in Mannison, D. et al. (eds.) *Environmental Philosophy*. ANU, Canberra, pp. 52-64.
- MARCOS, ALFREDO. *Ética ambiental*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2001.
- MCKENNA, E. "Feminism and Vegetarianism: a Critique of Peter Singer", 1995. *Philosophy in the Contemporary World*, 1(3) Winter.
- MCDANIEL, J. "Physical Matter as Creative and Sentient", *Environmental Ethics* 5, 1983, pp. 291-317.
- MELLOR, M., *Feminism and Ecology*, 1997, Polity Press, Cambridge.
- MEADOWS, DONELLA H., MEADOWS, DENNIS L., RANDERS, JØRGEN, BEHRENS, WILLIAM W. *The Limits to Growth*. Universe Books, 1972.
- MIDGLEY, M. *Beast and Man: The Roots of Human Nature*, London, 1980: Methuen.
- . *Heart and Mind*, London, 1981, Methuen.
- . *Animals and Why They Matter*, Harmondsworth, Mx, 1983, Penguin.
- . *Utopias, Dolphins and Computers*, 1996. Routledge, London.
- MINAHEN, C.D. "Humanimals And Antihumans in Gary Larson's Gallery of the Absurd", 1997, in Ham, J., Senior, M. (eds.) *Animal Acts: Configuring the Human in Western History*. Routledge, London.
- MOORE, G. E. *Principia Ética*, & 23, traducción al portugués Maria Manuela Santos y Isabel Santos, Lisboa, Fundación Calouste Gulbenkian, 1999.
- NASH, RODERICK, *The Rights of Nature*, Primavera, 1990. Sydney.
- NOSKE, B. *Humans and Others Animals*, 1989, Pluto Press, London.

NORTON, B. "Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism", 1983. *Environmental Ethics*, 6, pp. 211-224.

---. *Towards Unity Among Environmentalism*, 1991, Oxford University Press, New York.

NUSSBAUM, M. "Human capabilities, Female Humane Being", in NUSSBAUM, M. & GLOVER, J. (eds.), *Women, Culture and Development. A study of Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press, 2000.

---. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species, Membership*. Cambridge et al. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. Traducción de Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.

OTT, TON y NILS, BUBANDT (eds). *Experiments in Holims: Theory and Practice in Contemporary Antropology*. John Wiley and Sons, 2011.

PASSMORE, J. *Man's Responsibility For Nature*, Duckworth: London, 1974; Charles Scribner's Sons: New York. (2nd ed. 1980). Traducción castellana *La Responsabilidad del Hombre frente a la Naturaleza: Ecología y Tradiciones Occidentales*. Alianza Editorial, 1978.

---. "Attitudes to Nature" in R.S. Peters (ed.), *Nature and Conduct*, Macmillan: London, 1975.

PIERCE, C., "Can Animals be Liberated?", 1979. *Philosophical Studies*, 36, pp. 69-75.

REED, P. "Man Apart: an Alternative to the Self-Realisation Approach", 1989. *Environmental Ethics*, 11, pp. 53-69.

---. y ROTHENBERG. DAVID. *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

REGAN, TOM. "What sorts of beings can have rights?", 1982. In Tom Regan, *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*, Berkeley, CA, University of California Press.

---. y SINGER, PETER. *Animal Rights and Human Obligation*, 1976. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

---. *All that Dwell Therein*, Berkeley et al., University of California Press, 1982.

---. *The Case for Animal Rights*, 1986. Berkeley, CA, University of California Press.

RIBERO FERREIRA, MARIA LUISA. "Ética da justiça ou ética do cuidado? Implicações na bioética de uma filosofia no feminino", em RIBEIRO DA SILVA, JOÃO, et all (coord.), *Contributos para a Bioética em Portugal*, Lisboa, Cosmos, 2002.

---. "Um Olhar Feminino sobre a Natureza", Breviário de Ética Ambiental, nº 6, Lisboa, Sociedade de Ética Ambiental e Apenas Livros, 2008, 23 pp.

---. "Descartes, Espinosa e os ecofeminismos" em Cristina Beckert (coord.), *Ética Ambiental uma ética para o futuro*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 137-148.

RODD, R., *Biology, Ethics and Animals*, 1992. Clarendon, Oxford.

ROWLANDS, M. *Animal Rights. Moral Theory and Practice*, New York et al., Plagrave Macmillan, 2009

ROGERS, L.J., *Minds of Theirs Own: Thinking and Awareness in Animals*, 1997, Allen and Unwin, Sydney.

ROLSTON, HOLMES. *Environmental Ethics: Duties to and Values in The Natural World*, 1988, Philadelphia, Temple University Press, 1988.

SCHWEITZER, ALBERT. "The Ethic of Reverence for Life", 1923, en REGAN, T. & SINGER, P. (eds.) *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1989, pp. 33-4.

---. "The Ethic of Reverence for Life", 1923, en REGAN, T. & SINGER, P. (eds.) *Animal Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1989, pp. 33-4.

SEED, JOHN. *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings* – et al., 1988, New Society Publishers.

SETTANI, HARRY. *Holism- a philosophy for today: anticipating the twenty-century*. P. Lang, 1990.

SMUTS, J. C. *Holism and Evolution*. Kessinger Publishing, 2006.

SINGER, P. "Animal Liberation", *The New York Review of Books*, April 5, 1973. (Reviewing: S. Godlovitch, R. Godlovitch, and J. Harris (eds), *Animals, Men and Morals*, Taplinger Publishing Company: New York 1971.

---. *Animal Liberation*, New York Review/Random House, 1975: New York.

---. *Animals and the Value of Life*, 1980, in Regan, T. (ed) *Matters of Life and Death*, Random House, New York.

---. "Ethics Across the Species Boundary", 1998, in Low, N. (ed.) *The Global Ethics of Environmental Justice*, Routledge, London, pp. 146-157.

---. y RUSSEL, D. "A Interview with a Professor Peter Singer", 1997, *Animal Issues*, 1(1), pp. 37-44.

---. *Practical Ethics*. Trad. Álvaro Fernandes *Ética Prática*, Lisboa, Gradiva, 2002.

SMITH, M. "Against the Enclosure of the Ethical Commons: Radical Environmentalism as an Ethics Place", 1997, *Environmental Ethics*, 18 (1), pp. 339-353.

TAYLOR, A. "Animal Rights and Human Needs", 1996, *Environmental Ethics* 18 pp. 249-264.

TAYLOR, PAUL W. *Respect for Nature*, Princeton University Press, 1986, Princeton.

THOMPSON, J. "A Refutation of Environmental Ethics", 1990. *Environmental Ethics*, 12, pp. 147-160.

THOMPSON, J. "Towards a Green World Order: Environmental and World Politics", 1996, in Mathews, F. (ed.) *Ecology and Democracy*. Frank Cass, Portland, OR pp. 31-48.

VARNER, GARY. *In Nature's Interest? Interest, Animal Rights and Environmental Ethics*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988.

VELAYOS CASTELO, CARMEN. *La Dimensión Moral del Ambiente Natural: ¿Necesitamos una Nueva Ética?* Ecorama, 1996.

WESTON, A. *Towards, Better Problems*, 1992. Temple University Press, Philadelphia, PA.

---. "Self-Validating Reduction: Toward a Theory of Environmental Devaluation", 1996. *Environmental Ethics*, 18, pp. 115-132.

---. *A Practical Companion to Ethics*, 1997. Oxford University Press, Oxford.

---. "Universal Consideration as an Originary Practice", 1998. *Environmental Ethics*, 20, pp. 279-289.

---. *A 21<sup>st</sup> Century Ethical Toll Box*, 2001, Oxford University Press, Oxford.

WILLIAMS, B. "Must a Concern for the Environmental be Centred on Human Beings?", 1992, in Taylor, C. (ed.), *Environmental Ethics*. Corpus Christi College, Oxford.

WISE, S. *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*, Cambridge, Massachusetts, Perseus Publishing, 2002.

WRIGHT, J. "The Individual in a New Environmental Age", 1972, paper read to The Australian Museum Society. Published in *The Australian Journal of Social Issues* 8 (1973), pp. 3-13. Reprinted in J. Wright, *Because I Was Invited*, Oxford University Press: Melbourne (1975), pp. 248-56. (Page references are to the 1975 publication.).

YOUNG, O. "Fairness Matters: The Role of Equity in International Regime Formation", 1999, in Low, N. (ed.). *Global Ethics and Environmental*, Routledge, London, pp. 2467-263.

## **Ecologia Profunda**

NÆSS, ARNE. "*Truth*" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers. Oslo: I kommisjon hos J. Dybwad, 1938.

---. *Democracy, Ideology, and Objectivity; Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*. Oslo, Published for the Norwegian Research Council for Science and the Humanities [by] University Press, 1956.

---. *Gandhi and the Nuclear Age*. [Totowa, N.J.] Bedminster Press, 1965.

---. *Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre*. Chicago, University of Chicago Press, 1968.

---. *Scepticism*. New York, Humanities Press, 1969.

---. "Environmental Ethics and Spinoza's ethics", *Inquiry* 23 p. 313-25, 1980.

---. "Deep Ecology and Ultimate Premises." *Ecologist* 18.4-5 (1988): 128-31.

---. "The Deepness of Deep Ecology", *Earth First!* 10.2 (1989): 32.

---. "A European Looks at North American Branches of the Movement" En Witoszek,

*Philosophical Dialogues*, 222-225.

---. "Man apart" and deep ecology: a reply to Reed", *Environmental Ethics*, 1990 p. 183-92.

---. "The Deep Ecology Movement and Ecologism." *Anarchy* n. 25 (Summer, 1990): 33.

---. "Deep Ecology and Conservation Biology." *Earth first!* 10, no. 4 (March

20, 1990): 29.

---. "Beautiful Action: Its Function in the Ecological Crisis." *Environmental Values* 2.1, 1993.

---. "Deep Ecol. Debate/Naess Gives Support/Goldsmith." *The ecologist*, 19. n. 5: 196.

---. "Deepness of questions and the deep ecology movement", 1995. In *Deep Ecology for the 21<sup>st</sup> century: Readings on the philosophy and the practice of the new environmentalism*, ed. George Sessions, 204-22. Boston, Shambhala.

---. *Life's Philosophy: Reason & Feeling in a Deeper World*. Athens, Georgia.: University of Georgia Press, 2002.

---. "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary." En *Deep Ecology for the 21st Century*, 151-55, 1973.

---. "The Ecofeminism versus Deep Ecology Debate" en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, pp. 270-271.

---. "Comments on Guha's 'Radical Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique'." En Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 325-333.

---. "Deep Ecology for the Twenty-Second Century." En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, 463-467.

---. "*Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology*", *The Trumpeter*, 1997.

---. "Identification as a Source of a Deep Ecological Attitudes". *Filosoficky casopis* 41, no. 6, 1993, pp. 1036-1052.

---. "Letter to the Editor of Zeta Magazine, en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 1988, pp. 225-226.

---. "Sustainable Development and Deep Ecology." En Baker, *The Politics of Sustainable Development: Theory, Policy and Practice within the European Union*. 1997, 61-71.

---. "Platforms, Nature, and Obligational Values: A Response to Per Ariansen", en Witoszek, *Philosophical Dialogues*, 1999, pp. 429-430.

---. "Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note", en Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, pp. 445-453.

---. "Principle of Intensity (Felt Suffering)". *Inquiry* 33, n. 1 (MAR 1999): 5-9.

---. "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World". En Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995 pp. 224-239. También publicado en *The Trumpeter* 4 (3), 1988, pp 35-42 y, con algunos cambios, en Seed, *Thinking like a Mountain*, pp. 19-31.

---. "The Third World, Deep Ecology and Wilderness", en Sessions, *Deep Ecology for the 21st Century*.

---. "Unanswered Letter to Murray Bookchin, 1988". En Witoszek y Brennan, *Philosophical Dialogues*, pp.305-306.

---. "The "Eight Points" Revisited." *Deep Ecology for the 21st Century*. Ed.

George Sessions. 1st ed. Boston: Shambala Publications, 1995. 488.

--- y GEORGE SESSIONS, "Platform Principles of the Deep Ecology Movement" en Drengron and Inoue, *The Deep Ecology Movement*, pp. 49, 51.

---, INGEMUND GULLVÅG Y JON WETLESEN. *In Sceptical Wonder: Inquiries into the Philosophy of Arne Naess on the Occasion of His 70th Birthday*. Oslo: Universitetsforlaget; Irvington- on-Hudson, N.Y. : Columbia University Press [distribuidor], 1982.

---. y ROTHENBERG, DAVID. "Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy", 1989, Cambridge University Press: Cambridge. (Translated and edited by David Rothenburg).

--- y ROTHENBERG, DAVID. *Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Næss*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

CHENEY, JIM. *Ecofeminism and deep ecology*, *Environmental Ethics* vol. 9, 1987; FOX, W. *The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels*, *Environmental Ethics* 1989.

GREY, W. "Anthropocentrism And Deep Ecology", 1993. *Australasian Journal of Philosophy*, 71 (4), pp. 463-475.

---. "A Critique of Deep Ecology", in Katz, et al. (eds), *Beneath the Surface*, 2000. MIT Press, Cambridge, Mass., pp. 43-58.

---. 'Last Man Arguments' in J. Baird Callicott and R. Frodeman (eds), *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, 2008. New York, Macmillan.

---. "Sylvan, Richard", in J. Baird Callicott and R. Frodeman (eds), *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, 2008. New York, Macmillan, Vol. 2, pp. 298-9.

KHEEL, MARTI. *Ecofeminism and deep ecology: reflections on identity and difference*, in Irene Diamond and Gloria Feman Orenstein (eds) *Reweaving the World*, Sierra Club Books, 1990. San Francisco.

MARTÍNEZ, CARLOS. *Ecología profunda: aportes al debate* Ediciones de la fundación Chile Unido, 2006.

MATHEUS, FREYA. *Conservation and Self Realization: a deep ecology perspective*, *Environmental Ethics*, 1990.

---. *The Ecological Self*, Routledge, 1990, London; SALLEH, ARIEL. "The Ecofeminism/ Deep ecology debate", 1992. *Environmental Ethics* 14: 195-216.

NOTARIO GARCIA, MARGARITA. *Ecología Profunda y Educacion*, 2005. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

REED, P. "Man Apart: an Alternative to the Self-Realisation Approach", 1989. *Environmental Ethics*, 11 53-69.

---. y ROTHENBERG. DAVID. *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

ROTHENBERG, DAVID. Y NÆSS. ARNE. "Is It Painful to Think?: Conversations with Arne Næss". Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

SESSIONS, GEORGE. "*Shallow and Deep Ecology: A Review of the Philosophical Literature*", Earthday X Colloquium. Ed. Donald Hughes. University of Denver, 1980.

---. *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995, Shambhala.

---. y DEVALL, BILL. *Deep Ecology*. Gibbs Smith, 1985. SESSIONS, GEORGE y DEVALL, BILL. *Deep Ecology*. Gibbs Smith, 1985.

WALSH, ROGER Y VAUGHMAN, FRANCES. *Trascender el Ego* Editorial Solar, 2005.

### ***Recomendado por el Gaia Education y el Global Ecovillage NetWork***

ABERLEY, DOUG. *Boundaries of Home: Mapping for Local Empowerment*, ed., 1993, New Society Publishers.

ABRAHAM, RALPH. *Chaos, Gaia, Eros: The Three Great Streams of History*, 1994, HarperSan Francisco.

ABRAM, DAVID. *The Spell of the Sensuous*, 1996, Vintage Books; SATPREM. *The Mind of the Cells*, 1982, Institute for Evolutionary Research.

ADAMS, PATCH. *Gesundheit: Bringing Good Health to You, the Medical System, and Society through Physician Service, Complementary Therapies, Humor, and Joy*, 1998, Healing Arts Press.

ALEXANDER, CHRISTOPHER. *A Pattern Language*, et al, 1977, Oxford University Press;

---. *Ecological Design: Inventing the Future – The Ecological Design Project*. *A Pattern Language*, et al., 1977, Oxford University Press.

---. *The Timeless Way of Building*, 1979, Oxford.

ANTONIO URDIALES CANO. Colección: Permacultura "Huerta

---. Colección: Permacultura "Casa Autosuficiente", 2013.

AUVINE, BRIAN. *A Manual for Group Facilitators*, 1977, Center for Conflict Resolution;

AVERY, MICHEL. *Building United Judgment: A Handbook for Consensus Decision-Making*, et al., 1981, Center for Conflict Resolution.

BADINER, ALLAN HUNT, *Dharma Gaia*, 2005, Parallax Press.

BANG, JAN MARTIN. *Ecovillages: A Practical Guide to Sustainable Communities*, 2005.

BARRY, JONH. *Advances in Ecopolitics*, Volume 2. Emerald Group Publishing, 2008.

BECK, DON EDWARD AND COWAN, CHRISTOPHER. *Spiral Dynamics: mastering Values, Leadership and Change*, 1996, Blackwell Business.

BELL, GRAHAM. *The Permaculture Way*. Permanent Publications, 2002.

---. *The Permaculture Garden*. Permanent Publications, 2004.

BERG, PETER. *Discovering your Life-Place: A First Bioregional Workbook*, 1995,



- Planet Drum Foundation;
- BERRY, THOMAS. *The Dream of the Earth*, 1988, Sierra Club Books;
- BERRY, WENDELL. *Standing on Earth*, 1991, Golgonooza;
- BOND, GEORGE. *Buddhism at Work: Community Development, Social Empowerment, and the Sarvodaya Movement*, 2004, Kumarian Press;
- BORNSTEIN, DAVID. *How to Change the World: Social Entrepreneurs and the Power of New Ideas*, 2004, Oxford University Press;
- BORZOGA, CARLO and DEFOURNY, JACQUES. *The Emergence of Social Enterprise*, 2004, Routledge;
- BOSCHEE, JERR. *The Social Enterprise Sourcebook*, 2001, Northland Institute;
- BOWERS, C. A. *Educating for an Ecologically Sustainable Culture*, 1995, SUNY
- BOYLE, DAVID. *Funny Money: In Search of Alternative Cash*, 2000, Flamingo;
- BRIGGS, BEATRICE. *Facilitation and Consensus Manual* www.iifac.org [Trad. Española: Manual de facilitación y consenso. Beatrice Briggs (www.iifac.org)];
- BROWN, LESTER. *Eco-economy*, 2001, Earthscan.
- BURNETT, GRAHAM. *Permacultura: un guía para principiantes*. Ecohabitar, 2007.
- BUREN, ARIANE VAN. *A Chinese Biogas Manual*, 1981, ITDG Publishing.
- BUTLER, C.T. LAWRENCE and ROTHSTEIN, AMY. *On Conflict and Consensus: A Handbook on Formal Consensus Decision-Making*, 1998, Foods Not Bombs Publishing.
- BUZAN, TONY. *How to Mind Map*, 2002, Harper Collins [Trad. Española: El libro de los mapas mentales. Tony Buzan. Ediciones Urano, 1996].
- CALLICOTT, J. BAIRD. *Mediterranean Basin to the Australian Outback*, 1994, University of California.
- CAMERON, JULIA. *The Artist's Way: A Spiritual Path to Higher Creativity*, 1992, Tarcher/Putnam.
- CAPRA, FRITJOF. *The Hidden Connections: A Science for Sustainable Living*, 2004, Anchor.
- . *The Web of Life: A New Understanding of Living Systems*, 1996, Anchor [Trad. Española: *La Trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (1998), Ed. Anagrama].
- CHAMBER, N., et al. *Sharing Nature's Interest: Ecological Footprints as an Indicator of Sustainability*, 2000, Earthscan;
- CHAMBERS, SIMONE. *Alternative Conceptions of Civil Society*, 2001, Princeton University Press.
- CHAMBERLIN, SHAUN. *The Transition Timeline: For a Local, Resilient Future*. Chelsea Green Publishing, 2009.
- CHARDIN, TIELHARD DE. *The Phenomenon of Man*, 1959, Wm. Collins Sons & Co. [Trad. Española: *El fenómeno humano* (1985), Ed. Orbis].

CHARTER, STEVE. *Eat More Raw: A Guide to Health and Sustainability*, 2004, Gardners Books.

CHAPPELL, DAVID W. *Socially Engaged Spirituality: Essays in Honor of Sulak Sivaraksa*, ed., 2003, Kumarian Press.

CHOPRA, DEEPAK. *Perfect Health: The Complete Mind/Body Guide*, 1991, Harmony Books;

---. *The Seven Rules of Spiritual Success*, 1995, New World Library.

CHRISTIAN, DIANA LEAFE. *Building a Life Together: Growing Ecovillages and Intentional Communities*, 2003, New Society Publishers. Traducción al castellano *Crear una vida juntos : herramientas prácticas para formar ecoaldeas y comunidades intencionales*, Cauac Editorial, 2011.

---. *Creating a Life Together*, 2003, New Society Publishers.

CLAYFIELD, ROBIN. *You Can Have Your Permaculture and Eat It Too*, 1996, Earthcare Education; HART, ROBERT A. de J. *Forest Gardening*, 1996, Chelsea Green.

CLEARY, THOMAS. *The Taoist I Ching*, trans., 1986, Shambhala [Trad. Española: *I Ching: el libro del cambio* (2005), Ed. Edaf].

COATS, CALLUM. *Living Energies*, 1996, Gateway Books.

CONFORTI, MICHAEL. *Field, Form, and Fate: Patterns in Mind, Nature, and Psyche*, 1999.

CORNELL, TOM; ELLSBERG, ROBERT AND FOREST, JIM. *A Penny a Copy: Writings from the Catholic Worker*, eds., 1995, Orbis.

. CRANTON, PATRICIA. *Transformative Learning in Action: Insights from Practice*, ed., 1997, Jossey-Bass (New Directions for Adult and Continuing Education).

CSIKSZENMIHALYI, MIHALYI. *Creativity: Flow and the Psychology of Discovery and Invention*, 1997, Harper Perennial.

DALY, HERMAN. *Steady State Economics: The Economics of Biophysical Equilibrium and Moral Growth*, 1977, W. H. Freeman and Co.

---. y COBB JR, JOHN. *For the Common Good*, 1994, Beacon Press;

DAUNCEY, GUY. *After the Crash*, 1996, Green Print.

DEBONO, EDWARD. *Six Thinking Hats*, 1999, Back Bay Books [Trad. Española: *Seis sombreros para pensar*. Edward de Bono. Ed. Granica, 1997.

DECLAN and KENNEDY, MARGRIT. *Designing Ecological Settlements: Ecological Planning and Building*, 1997, Reimer.

DEES, J. GREGORY. *Enterprising Nonprofits: A Toolkit for Social Entrepreneurs*, et al., 2001, John Wiley & Sons.

DESAI, POORAN and RIDDLESDALE, SUE. *Bioregional Solutions for Living on One Planet*, 2002, Green Books.

DEWEY, JOHN. *Democracy and Education*, 1938, Free Press.

DIAMOND, IRENE and ORENSTEIN, GLORIA FEMAN. *Reweaving the World:*

- The Emergence of Ecofeminism*, 1990, Sierra Club Books.
- DIAMOND, JOHN. *Holism and Beyond: The Essence of Holistic Medicine*, 2001, Enhancement Books.
- DIANA LEAFE. *Building a Life Together: Growing Ecovillages and Intentional Communities*, 2003, New Society Publishers.
- DIAZ, ADRIANA. *Freeing the Creative Spirit*, 1992, HarperSanFrancisco.
- DAWSON, JONATHAN. *Ecovillages: New Frontiers for Sustainability*, Schumacher Briefing. Chelsea Green Publishing, 2006. □
- DOUTHWAITE, RICHARD. *Short Circuit: Strengthening Local Economies for Security in an Unstable World*, 1996, Green Books;
- . *The Growth Illusion*, 1990, Green Books;
- DOYLE, MICHAEL and STRAUS, DAVID. *How to Make Meetings Work: The New Interaction Method*, 1993, Jove Books;
- DUBE, RICHARD L. *Natural Pattern Forms*, 1996, Wiley;
- DUHM, DIETER. *Towards a New Culture*, 1993, Verlag Meiga;
- DURRETT, CHARLES. *Senior Cohousing: A Community Approach to Independent Living*, 2005, Ten Speed Press;
- EASWARAN, EKNATH. *Nonviolent Soldier of Islam: Badshah Kahn, A Man to Match his Mountains*, 1999, Nilgiri Press;
- EISLER, RIANE. *The Chalice and the Blade*, 1987, HarperSanFrancisco [Trad. Española: *El cáliz y la espada: la alternativa femenina* (1996), H.F. Martínez de Murguía editor];
- . *Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century*, 2000, Center for Partnership Studies;
- . *Tomorrow's Children: A Blueprint for Partnership Education in the 21st Century*, 2000, Center for Partnership Studies
- ELGIN, DUANE. *Promise Ahead: A Vision of Hope and Action for Humanity's Future*, 2000, Quill;
- . *Voluntary Simplicity: Toward a Way of Life that is Outwardly Simple*, 1993, William Morrow;
- . ELIAS, D. *It's Time to Change Our Minds: An Introduction to Transformative Learning*, 1997, ReVision, Vol. 20, No. 1, pp.2-6
- EPPSTEINER, FRED. *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*, ed., 1988, Parallax Press;
- EVANS, IANTO; SMITH, MICHAEL G. and SMILEY, LINDA. *The Hand-sculpted House*, 2002, Chelsea Green;
- FATHY, HASSAN. *Architecture for the Poor*, 1973, University of Chicago
- FEASTA, Foundation for the Economics of Sustainability – [www.feasta.org](http://www.feasta.org);
- FEATHERSTONE, CORNELIA and FORSYTHE, LORI. *Medical Marriage: Partnerships between Orthodox and Complementary Medicine*, 1997, Findhorn

Press ;

FELDENKRAIS, MOSHE. *Body Awareness as Healing Therapy*, 1994, North Atlantic Books;

FLOOD, MICHAEL. *Energy without End*, 1991, Friends of the Earth;

FOX, MATHEW. *The Reinvention of Work: A New Vision of Livelihood for Our Time*, 1994, Harper;

FRASER, DOUGLAS. *Village Planning in the Primitive World*, 1968, George Braziller;

. FREIRE, PAULO. *Pedagogia do Oprimido*, Ed. Paz e Terra, 1970, p. 22. Traducción para el castellano de Jorge Mellado *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, 2005.

. FERN, KEN. *Plants For A Future*. Permanent Publications, 1997.

. FUDGE, SHANE. PETERS, MICHAEL. JACKSON, TIM. *Low Carbon Communities: Imaginative Approaches to Combating Climate Change Locally*. Edward Elgar Publishing, 2010.

GHOSE, AUROBINDO. *Sri Aurobindo and the Mother on Education*, 1960, Auroville.

GIBRAN, KAHIL. *The Prophet*, 1962, Alfred A. Knopf [Trad. Española: El profeta (1996), Ed. Alba].

GIBSON, TONY. *The Power in Our Hands*, 1996, Jon Carpenter.

GILMANN, R. The Ecovillage Challenge. In Context, v. 29. 1991 Disponible en <http://www.context.org/ICLIB/IC29/Gilman1.htm> , acesado en dez/2009.

---. y GILMANN D. The Farm, Twenty Years Lattere (Interview with Albert Bates). In Context, v. 29. 1991 Disponible em <http://www.context.org/ICLIB/IC29/Bates.htm> acesado en nov/2011.

---. AND GILMAN, DIANE. *Eco-Villages and Sustainable Communities: A Report for Gaia Trust*. Context Institute, 1991.

GLEICK, JAMES. *Chaos: Making a New Science*, 1988, Penguin [Trad. Española: Caos. La creación de una ciencia (1998), Ed. Seix Barral].

GOLDSMITH, EDWARD. *The Way: An Ecological Worldview*, 1998, U. of Georgia [Trad. Española: El tao de la ecología: una visión ecológica del mundo (1999), Icaria].

GORDON, JAMES. *Manifesto for a New Medicine: Your Guide to Healing Partnerships and the Use of Alternative Therapies*, 1997, Addison-Wesley.

GRAHAM, A. C. *The Book of Lieh-Tzu*, 1990, Columbia University Press.

GRAS, EUGENIO. *Cosecha de agua y tierra*. Olba, Teruel. EcoHabitar, 2012.

GRECO, THOMAS H. *Money: Understanding and Creating Alternatives to Legal Tender*, Jr., 2001, Chelsea Green.

---. *New Money for Healthy Communities*, Jr., 1994, self-published.

GRIM, JOHN A. *Indigenous Traditions and Ecology*, ed., 2001, Harvard.

. GRISCOM, CHRIS, *Nizhoni: The Higher Self in Education*, 1989, Light Institute.

. HAGMAIER, SILKE, STENGEL, MARTIN, WÜRFEL, MICHAEL. *Eurotopia: guía europea de comunidades y ecoaldeas*. Fundación GEA, 2001.

. HERAS, DAVID T. y BURGOS, ALBERTO CUCHÍ. *Para el desarrollo de un modelo de Transition Town en Euskadi: gestión de flujos y participación ciudadada para la implementación de huertos urbanos en San Inazio (Bilbao)*. Institut Universitari de Recerca en Ciència i Tecnologies de la Sostenibilitat, 2011.

HANH, THICH NHAT. *The Art of Mindful Living: How to Bring Love, Compassion and Inner Peace into Your Daily Life*, 2000, Sounds True [Trad. Española: *Sintiendo la paz. El arte de vivir conscientemente*. Thich Nhat Hanh, Ed. Oniro, 2003];

---. *Creating True Peace: Ending Violence in Yourself, Your Family, Your Community, and the World*, 2003, Free Press [Trad. Española: *Construir la paz* (2004), Ed. RBA Libros];

HARLAND, EDWARD. *Eco-Renovation: The Ecological Home Improvement Guide*, 1999, Chelsea Green;

HARMAN, WILLIS. *Higher Creativity: Liberating the Unconscious for Breakthrough Insights*, 1984, Jeremy P. Tarcher, *Taize Song Book*, Findhorn Foundation and Community

HARNER, MICHAEL. *The Way of the Shaman*, 1990, HarperSanFrancisco [Trad. Española: *La senda del chamán* (2000), Ed. Ahimsa].

HARPER, PETER. *Fertile Waste*, 1998, Center for Alternative Technology.

---. *Natural Garden Book*, 1994, Gaia Books; MCROBIE, GEORGE. *Tools for Organic Farming*, ed., 1989, Bootstrap Press.

HART, ROBERT. *Forest Gardening*. Green Books.

HAWKEN, PAUL, LOVINS, AMORY and LOVINS, L HUNTER. *Natural Capitalism*, 1999, Little, Brown & Company.

HAWKEN, PAUL. *The Ecology of Commerce*, 1994, Harper Collins.

HEIDER, JOHN. *The Tao of Leadership*, 1985, Humanics New Age.

HEINBERG, RICHARD. *Powerdown: Options and Actions for a Post-Carbon World*, 2004, New Society Publishers; ODUM, H.T. *Environmental Accounting: EMergy and Environmental Decision Making*, 1996, John Wiley & Sons.

---. *The Party's Over: Oil, War and the Fate of Industrial Societies*, 2003, New Society Publishers.

HELMICK, RAYMOND G. *Forgiveness and Reconciliation*, S.J. and R. Petersen, eds., 2002, Templeton Foundation Press.

HEMENWAY, TOBY. *Gaia's Garden: A Guide to Home-scale Permaculture*, 2001, Chelsea Green.

HENDERSON, HAZEL. *Beyond Globalisation: Shaping a Sustainable Global Economy*, 1999, Kumarian Press.

HERNANDEZ, CARLOS and MAYUR, RASHMI, *Pedagogy of the Earth: Education for a Sustainable Future*, eds., 2000, Kumarian Press.

HEMENWAY, TOBY. *Gaia's Garden*. Chelsea Green Books, 2001.

- HINES, COLIN. *Localisation: A Global Manifesto*, 2000, Earthscan.
- HOLLOWAY, JOHN. *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*, 2002, Pluto Press.
- HOLMGREN, DAVID. *Permaculture: Principles and Pathways Beyond Sustainability*, 2002, Holmgren Design Services.
- . "Update 49: Retrofitting the suburbs for sustainability". CSIRO Sustainability Network
- HOPKINS, ROB. *The Transition Companion: Making Your Community More Resilient in Uncertain Times*. Chelsea Green Publishing, 2011.
- .... *Transition Communities: A Pocket Guide*. UIT Cambridge, 2011.
- HUMPHREY, CAROLINE and VITEBSKY, PIERS. *Sacred Architecture*, 1997, Duncan Baird.
- JACKE, DAVE & TOENSMEIER, ERIC. *Edible Forest Gardens. Volume I: Ecological Vision and Theory for Temperate-Climate Permaculture, Volume II: Ecological Design and Practice for Temperate-Climate Permaculture*. Edible Forest Gardens, 2005.
- JACKSON, HILDUR. *Creating Harmony: Conflict Resolution in Community*, 2000, Gaia Trust.
- . *Ecovillage Living: Restoring the Earth and Her People*, ed., 2002, Green Books.
- . *Ecovillage Living: Restoring the Earth and Her People*, ed., 2002, Green Books.
- JACKSON, J. T. ROSS. *The Kali Yuga Odyssey*, 2000, Robert D. Reed.
- JACKSON, JOHN B. *Discovering the Vernacular Landscape*, 1984, Yale.
- JEAVONS, JOHN. *How to Grow More Vegetables than You Could Ever Imagine*, 1979, Ten Speed Press.
- JOHN y TODD, NANCY JACK. *From Eco-cities to Living Machines: Principles of Ecological Design*, 1994, North Atlantic Books.
- JOHNSON, DON HANLON. *Body, Spirit and Democracy*, 1994, North Atlantic Books;
- . *Body: Recovering Our Sensual Wisdom*, 1992, North Atlantic Books.
- JONES, BARBARA. *Building with Straw Bales*, 2002, Chelsea Green.
- JORGENSEN, S.E. AND BROWN, M.T. "Energy hierarchy and transformity in the universe", in *Ecological Modelling*, 178, pp. 17–28, 2004.
- JUDY and CORBETT, MICHAEL. *Designing Sustainable Communities: Learning from Village Homes*, 2000, Island Press.
- KANER, SAM. *Facilitator's Guide to Participatory Decision-Making*, et al., 1996, New Society Publishers.
- KAUFMANN, STUART. *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-organization and Complexity*, 1995, Oxford University Press.
- KELSEY, DEE. *Great Meetings! Great Results*, 2004, Hanson Park Press.

KENNEDY, MARGIT. *Interest and Inflation Free Money: Creating an Exchange Medium that Works for Everybody and Protects the Earth*, 1995, Seva.

KING, F. H. *Farmers of Forty Centuries: Or Permanent Agriculture in China, Korea and Japan*, 1911.

KIT, WONG KIEW. *The Complete Book of Chinese Medicine: A Holistic Approach to Physical, Emotional and Mental Health*, 2002, Cosmos Publishers.

KLARE, MICHAEL T. *Resource Wars: The New Landscape of Global Conflict*, 2002, Metropolitan/Owl.

KLEIN, ALLEN. *The Healing Power of Humor*, 1989, Tarcher.

KLIGLER, BENJAMIN. *Integrative Medicine*, 2004, McGraw-Hill Professional.

. KOLB, DAVID A. *Experiential Learning: Experience as the Source of Learning and Development*, 1984, Prentice-Hall, Inc.

KOMP, RICHARD J. *Practical Photovoltaics*, 1995, Aatec Publications.

KORNFIELD, JACK. *A Path with Heart: A Guide through the Perils and Promises of Spiritual Life*, 1993, Bantam [Trad. Española: Camino con corazón (2000), Ed. La liebre de marzo].

---. *After the Ecstasy, the Laundry: How the Heart Grows Wise on the Spiritual Path*, 2001, Bantam [Trad. Española: Después del éxtasis, la colada: cómo crece la sabiduría del corazón en la vía espiritual (2001), Ed. La liebre de marzo].

KORTEN, DAVID. *The Post-Corporate World: Life after Capitalism*, 1999, Kumarian;

KOTKE, WM. H. *The Final Empire: The Collapse of Civilization: The Seed of the Future*, 1993, Arrow Point Press.

KOURICK, ROBERT. *Designing and Maintaining Your Edible Landscape Naturally*, 1986, Metamorphic Press.

KRISHNAMURTI, J. *On Right Livelihood*, 1992, HarperCollins.

KYI, AUNG SUN SUU. *Freedom from Fear and Other Writings*, 1995, Penguin [Trad. Española: Libres del miedo y otros escritos (1994), Círculo de Lectores] Satyana Institute *Principles of Socially Engaged Spirituality*, [www.satyana.org](http://www.satyana.org).

LACHAPELLE, DOLORES. *Sacred Land, Sacred Sex: Rapture of the Deep*, 1988, Kivaki;

LAD, VASANT. *Textbook of Ayurveda*, 2001, Ayurvedic Press.

LANE, JOHN. *Timeless Beauty: In the Arts and Everyday Life*, 2004, Green Books.

LAW, BEN. *The Woodland House*. Permanent Publications, 2005.

LAWLOR, ROBERT. *Sacred Geometry: Philosophy and Practice*, 1982, Thames & Hudson [Trad. Española: Geometría sagrada: filosofía y práctica (1994), Ed. Debate].

LEWIN, ROBERT. *Complexity: Life at the Edge of Chaos*, 2000, U. of Chicago.

. LEWIS, LINDA H. *Experiential and Simulation Techniques for Teaching Adults*, ed., 1986, Jossey-Bass.

- LIETAER, BERNARD. *The Future of Money*, 2001, Century.
- LINTON, MICHAEL and SOUTAR, ANGUS. *The LETSystem Design Manual*, www.gmllets.u-net.com.
- LOOFS, MONA. *Permaculture, Ecology and Agriculture: An investigation into Permaculture theory and practice using two case studies in northern New South Wales* Honours thesis, Human Ecology Program, Department of Geography, Australian National University 1993.
- LOVELOCK, J.E. *Gaia: A New Look at Life on Earth*, 1979, Oxford University Press [Trad. Española: *Gaia: atlas del conservacionismo en acción* (1992) RBA Libros.
- LYNCH, KEVIN and HACK, GARY. *Site Planning*, 1996, The MIT Press.
- MACY, JOANNA. *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World*, 1998, New Society Publishers [Trad. Española: *Volver a la vida: prácticas para conectar de nuevo nuestras vidas, nuestro mundo* (2003). Ed. Desclée de Brouwer].
- . *Despair and Personal Power in the Nuclear Age*, 1983, New Society.
- MANDER, JERRY and GOLDSMITH, EDWARD. *The Case Against the Global Economy*, 1996, Sierra Club Books.
- MARE, E.C. *Theoretical Framework for the EDE*, 2004, Village Design Institute.
- MATHEWS, DYLAN. *War Prevention Works, 50 Stories of People Resolving Conflict*, 2001, Oxford Research Group.
- MC LAUGHLIN, CORINNE and DAVIDSON, GORDON. *Builders of the Dawn*, 1986, Sirius Publishing.
- MCCAMANT, KATHRYN and DURETT, CHARLES. *Cohousing: A Contemporary Approach to Housing Ourselves*, 1994, Ten Speed Press.
- MCGILL, IAN and BROCKBANK, ANNE. *The Action Learning Handbook*, 2004, RoutledgeFalmer.
- MCHARG, IAN. *Design with Nature*, 1992, John Wiley & Sons.
- MCTAGGART, ROBI. *Participatory Action Research: International Contexts and Consequences*, ed., 1997, SUNY.
- MEADOWS, DONELLA; RANDERS, JURGEN and MEADOWS, DENNIS. *The Limits to Growth; The 30-Year Update*, 2004, Chelsea Green.
- MELCHIZEDEK, DRUNVALO. *Living in the Heart: How to Enter into the Sacred*, 2003, Light Technology Publications.
- MELTZER, GRAHAM. *Sustainable Community: Learning from the Cohousing Model*, 2005, Trafford.
- MERRIAM, SHARAN B. *An Update on Adult Learning Theory*, 1993, Jossey-Bass
- MERRIFIELD, JEFF. *Damanhur – The Real Dream: The Story of the Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community*, 1998, Harper Collins.
- . *Damanhur: The Real Dream: The Story of the Extraordinary Italian Artistic and Spiritual Community*, 1998, HarperCollins.



- MERTON, THOMAS. *Contemplation in a World of Action*, 1999, Notre Dame.
- METCALF, BILL. *From Utopian Dreaming to Communal Reality: Co-operative Lifestyles in Australia*, 1995, UNSW Press.
- . y CHRISTIAN, D. "Intentional Communities." In *Encyclopedia of Community*. 2003. SAGE Publications. Disponible en [http://www.sage-reference.com/community/Article\\_n253.html](http://www.sage-reference.com/community/Article_n253.html).
- MEYER, AUBREY. *Contraction and Convergence*, 2000, Green Books.
- MEZIROW, JACK. "Transformative Dimensions of Adult Learning", 1991, Jossey-Bass *Action Learning: A Holographic Metaphor for Guiding Social Change* – G. Morgan and R. Ramirez, 1983, Human Relations, Vol. 37, No. 1, pp. 1-28
- MILANI, BRIAN. *Designing the Green Economy: The Post-industrial Alternative to Corporate Globalization*, 2000, Rowman & Littlefield.
- MINDELL, ARNOLD. *Sitting in the Fire: Large Group Transformation Using Conflict and Diversity*, 1995, Lao Tse Press [Trad. Española: *Sentados en el fuego. Cómo transformar grandes grupos a través del conflicto y la diversidad*. A. Mindell, Ed. Icaria, 2004, Barcelona].
- . *The Deep Democracy of Open Forums*, 2002, Hampton Roads.
- MITCHELL, MAYA KUMAR. *The Beauty of Craft: A Resurgence Anthology*, ed., 2005, Green Books.
- MOLLISON, BILL. *A Permaculture Designer's Manual*, 1988, Tagari;
- . *Permaculture: A Designer's Manual*, 1988, Tagari.
- . *Permaculture Two*. Tagari Press, 1979. ODUM, H.T.
- . *The Permaculture Way: Practical Steps to Creating a Self-Sustaining World*, 2005, Permanent Publications.
- MOLLISON, BILL y HOLMGREN, DAVID. *Permaculture One*. Tagari Publications, 1978;
- MOLLISON, B. C. y SLAY, RENY M. *Introduction to Permaculture*. Tagari Publications, 1994. Traducción al castellano *Introducción a la Permacultura*, Tagari 1994.
- MORGAN, GARETH. *Images of Organization*, 1986, SAGE Publications;
- MORROW, R. *Earth User's Guide to Permaculture*. Kangaroo Press, 2008. En castellano *Guía de permacultura para el usuario de la Tierra*. CIDEP - Comunicación / BRC Ediciones. 2da Edición - 2010. FUKUOKA.
- MURPHY, PAT and NEILL, WILLIAM. *By Nature's Design*, 1993, Chronicle;
- NADIA, JOHANISOVA. *Living in the Cracks: A Look at Rural Social Enterprise in Britain and the Czech Republic*, 2005, FEASTA;
- NAESS, ARNE. *Ecology, Community, and Lifestyle*, 1989, Cambridge; Mander, Jerry. *In the Absence of the Sacred*, 1991, Sierra Club Books [Trad. Española: *En ausencia de lo sagrado* (1996), José J. De Olañeta Editor];
- NASCIMENTO, LUIS FELIPE, LEMOS, ÂNGELA DENISE DA CUNHA, MELLO, *Gestão socioambiental estratégica*. Bookman, 2008.
- NELSON, ANNABELLE. *The Learning Wheel: Ideas and Activities for*

- Multicultural and Holistic Lesso Planning*, 1998, The WHEEL Council
- NILSSON, AKE. *Groundwater Dams for Small Scale Water Supply*, 1988, ITDG;
- NORBERG-HODGE, HELENA, MERRIFIELD, TODD and GORELICK, STEVEN. *Bringing the Food Economy Home: Local Alternatives to Global Agribusiness*, 2003, ISEC;
- NORBERG-HODGE, HELENA. *Shifting Direction: From Global Dependence to Local Interdependence*, 1998, ISEC.
- . *Bringing the Food Economy Home: Local Alternatives to Global Agribusiness*, Todd Merrifield and Steven Gorelick, 2003, ISEC.
- . *Ancient Futures: learning from Ladakh*, 1992, Sierra Club.
- NORBERG-SCHULZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*, 1979, Rizzoli.
- ODUM, EUGENE. *Ecology: A Bridge Between Science and Society*, 1997, Sinauer Associates, Inc.
- . ORR, DAVID W. *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmoder World*, 1992, SUNY ---. *Earth in Mind: On Education, Environment and the Human Prospect, 2nd Edition*, 2004, Island Press.
- . *Ecological Literacy: Education and the Transition to a Postmodern World*, 1992, SUNY.
- OSHO. *Creativity: Unleashing the Forces Within*, 1999, St. Martin's Press [Trad. Española: *Creatividad: liberando las fuerzas internas* (2003), Ed. Grijalbo].
- PAPANEK, VICTOR. *The Green Imperative: Natural Design for the Real World*, 1995, Thames and Hudson.
- PAULL, J. "Permanent Agriculture: Precursor to Organic Farming", *Journal of Bio-Dynamics Tasmania*, no.83, pp. 19–21, 2006.
- PEARSON, DAVID. *Natural House Book*, 1998, Fireside.
- PEAT, F. DAVID. *Synchronicity: The Bridge between Matter and Mind*, 1987, Bantam [Trad. Española: *Sincronicidad: puente entre mente y materia* (2003), Ed. Kairós]
- PERKINS, JOHN. *Confessions of an Economic Hitman*, 2004, Berrett-Koehler.
- PERLAS, NICANOR. *Shaping Globalization: Civil Society, Cultural Power and Three-folding*, 2003, New Society Publishers.
- PERRY, DANAAN. *Warriors of the Heart*, 1995, Findhorn Press.
- PIGGOT, HUGH. *It's a Breeze: A Guide to Using Windpower*, 2000, C.A.T.
- PILARSKI, MICHAEL. *Restoration Forestry: An International Guide to Sustainable Forestry Practices*, ed., 1994, Kivaki.
- PLANT, CHRISTOPHER, PLANT, JUDITH and WRIGHT, ELEANOR; ANDRUSS, VAN *Home! A Bioregional Reader*, 1990, New Society Publishers.
- POCOCK, BOB and GAYLARD, BETH. *Ecological Building Factpack*, 1992, Tangent Design.

- POTTS, MICHAEL. *The New Independent House*, 1999, Chelsea Green; BORER, PAT and HARRIS, CINDY. *Whole House Book*, 1998, C.A.T.
- RAHNEMA, MAJID. *The Post-Development Reader*, 1997, Zed Books;
- RAPHAEL *Essence & Purpose of Yoga*, 1990, Element.
- RIFKIN, JEREMY. *The Hydrogen Economy*, 2002, Tarcher/Penguin.
- ROBERTSON, JAMES. *Transforming Economic Life: A Millennial Challenge*, 1998, Green Books.
- ROMERO, JORDI. *El rebost de la ciutat - Manual de permacultura urbana*. Fundació Terra, 2002.
- ROSENBERG, MARSHALL. *Nonviolent Communication: A Language of Compassion*, 1999, Puddle Dancer Press [Trad. Española: Comunicación no violenta: un lenguaje de la compasión. Marshall Rosenberg. Ed Urano];
- RUDHYAR, DANE. *The Planetaryization of Consciousness, 1970*, Aurora Press [Trad. Española: Planetarización de la conciencia (1987), Ed. Sirio];
- RYN, SIM VAN der and COWAN, STUART. *Ecological Design*, 1995, Island Press;
- RYN, SYM VAN DER and CALTHORPE, PETER. *Sustainable Communities: A New Design Synthesis for Cities, Suburbs and Towns*, 1986, Sierra Club Books; [www.gen-europe.org](http://www.gen-europe.org) [www.ecovillage.org](http://www.ecovillage.org)
- SAHTOURIS, ELISABET. *Gaia: The Human Journey from Chaos to Cosmos*, 1989, Pocket;
- SALAZAR, CLAUDIO ANTONIO PEREIRA. *Representación Del Movimiento Global de Ecoaldeas en Internet*. Editorial Academica Española, 2011.
- SANTOS JÚNIOR, S. J. *Ecovilas e Comunidades Intencionais: Ética e Sustentabilidade no Viver Contemporâneo*. III Encontro da ANPPAS. Brasília, Anais, 2006.
- SCHMOOKLER, ANDREW B. *The Parable of the Tribes: The Problem of Power in Social Evolution*, 1984, University of California;
- SCHULTZ, BEATRICE G. *Communicating in the Small Group: Theory and Practice*, 1989, Harper & Row;
- SCHUMACHER, E.F. *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*, 1973, Harper & Row;
- SCHUMAN, MICHAEL. *Going Local: Creating Self-reliant Communities in a Global Age*, 2000, Routledge;
- SCHUMAN, SANDY. *Handbook of Group Facilitation*, ed., 2005, International Association of Facilitators;
- SCHWARTZ, DOROTHY and WALTEL. *Living Lightly: Travels in Post-consumer Society*, 1988, Jon Carpenter;
- SCHWARZ, ROGER. *The Skilled Facilitator: Practical Wisdom for Developing Effective Groups*, 2002, Jossey-Bass;
- SEAMON, DAVID. Spring Publications \* *Dwelling, Seeing, Designing: Toward a*

- Phenomenological Ecology*, ed., 1993,
- SEED, JOHN. *Thinking Like a Mountain: Toward a Council of All Beings*, et al., 1988, New Society Publishers;
- SENIGE, PETER. *The Fifth Discipline*, 1994, Currency [Trad. Española: La quinta disciplina en la práctica. Peter Senge, Ed. Granica, 1995];
- SESSIONS, GEORGE. *Deep Ecology for the 21st Century*, 1995, Shambhala;
- SHAFFER, CAROLYN R. and ANUNDTSEN, KRISTIN. *Creating Community Anywhere*, 1993, Jeremy P. Tarcher;
- SHELDRAKE. RUPERT. *A New Science of Life*, 1995, Park Street Press [Trad. Española: Una nueva ciencia de la vida (1990), ed. Kairós];
- SHIELDS, KATRINA. *In the Tiger's Mouth: An Empowerment Guide for Social Action*, 1994, New Society Publishers;
- SHIVA, VANDANA. *Stolen Harvest: The Hijacking of the Global Food Supply*, 1999, South End Press;
- . *Staying Alive: Women, Ecology, and Development*, 1994, Zed Books [Trad. Española: Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo (1995), Ed. Horas y Horas];
- SIVARAKSA, SULAK. *Culture, Conflict, Change: Engaged Buddhism in a Globalizing World*, 2005, Wisdom Publications;
- . *Global Healing: Essays and Interviews on Structural Violence, Social Development and Spiritual Healing*, 1999, Thai Inter-Religious Commission for Development;
- SMITH, GREGORY and WILLIAMS, DILAFRUZ. *Ecological Education in Action: On Weaving Education, Culture, and the Environment*, eds., 1998, SUNY
- SMITH, ROBERT L. *A Quaker Book of Wisdom: Life Lessons in Simplicity, Service, and Common Sense*, 1999, HarperCollins;
- SNYDER, GARY. *The Practice of the Wild*, 2004, Shoemaker and Hoard;
- SOBEL, DAVID. *Beyond Ecophobia: Reclaiming the Heart in Nature Education*, 2005, The Orion Society
- SOME, MALIDOMA PATRICE. *Ritual: Power, Healing and Community*, 1995, Gill & MacMillan;
- SOME, SOBONFU. *Welcoming Spirit Home: Ancient African Teachings to Celebrate Children and Community*, 1999, New World Library;
- SPANGLER, DAVID. *Revelation: The Birth of a New Age*, 1976, The Rainbow Bridge;
- STARHAWK. *The Fifth Sacred Thing*, 1994, Bantam;
- STEERE, DOUGLAS V. *Quaker Spirituality: Selected Writings*, ed., 1984, Paulist Press;
- STERLING, STEPHEN. *Sustainable Education: Re-Visioning Learning and Change*, 2001, Green Books (Schumacher Briefing, No. 6)
- STIGLITZ, JOSEPH. *Globalisation and its Discontents*, 2002, Penguin;

- . STONE, MICHAEL and BARLOW, ZENOBIA. *Ecological Literacy: Educating Our Children for a Sustainable World*, eds., 2005, Sierra Club Books
- STRINGER, EDWARD T. *Action Research: Second Edition*, 1999, SAGE Publications, Inc.
- SUNY; JANTSCH, ERICH. *Design for Evolution: Self-organization and Planning in the Life of Living Systems*, 1975, Braziller;
- SUZUKI ,DAVID. *The Sacred Balance: Rediscovering Our Place in Nature*, 1998, Prometheus Books;
- SWIMME, BRIAN AND BERRY, THOMÁS. *The Universe Story*, 1992, HarperSanFrancisco;
- TALBOTT, JOHN. *Simply Build Green*, 1993, Findhorn Foundation;
- THOMPSON, GEORGE and STEINER, FREDERICK. *Ecological Design and Planning*, eds., 1997, John Wiley & Sons;
- TOLLE, EKHART. *The Power of Now: A Guide to Spiritual Enlightenment*, 1999, New World Library [Trad. Española: *El poder del ahora: un camino hacia la realización espiritual*, (2005), Gaia Ediciones].
- TRAVIS, JOHN and RYAN, REGINA SARA. *Wellness Workbook*, 1988, Ten Speed Press;
- TRIMBY, PAUL. *Solar Water Heating*, 2000, Center for Alternative Technology;
- TRUNGPA, CHOGYAM. *Shambhala: The Sacred Path of the Warrior*, 1988, Shambhala [Trad. Española: *Shambhala: la senda sagrada del guerrero* (2004), Ed. Kairós];
- TURNER, R. KERRY, et al. *Environmental Economics*, 1993, Johns Hopkins Press;
- TUTU, DESMOND. *No Future without Forgiveness*, 2000, Image;
- VERLAG, VOLKER PETERS. *Eurotopia: Directory of Intentional Communities and Ecovillages in Europe*, 2005;
- VIPASSANA RESEARCH INSTITUTE. “Sayagyi U Ba Khin Journal”, 1994, Carto Prints; SRI AUROBINDO. *The Life Divine*, 1985, Lotus Press;
- VOLK, TYLER. *Metapatterns: Across Space, Time, and Mind*, 1995, Columbia;
- WACKERNAGEL, MATHIS. *Our Ecological Footprint*, 1996, New Society Publishers;
- WALKER, LIZ. *Ecovillage at Ithaca: Pioneering a Sustainable Culture*, 2005, New Society
- WATKINS, DAVID. *Urban Permaculture: A Practical Handbook for Sustainable Living*, 1993, Hyden House;
- WATT, S.B. *Ferrocement Water Tanks and their Construction*, 1978, ITDG;
- WELTON, MARK. *In Defense of the Lifeworld: Critical Perspectives on Adult Learning*, ed., 1995, State University of New York Press
- . WESTFALL, MARY. *Relational Learning for a Sustainable Future: An Ecospiritual Model*, 2001, University of New Hampshire

WHEATLEY, MARGARET. *Leadership and the New Science. Discovering Order in a Chaotic World*, 1999, Berrett-Koehler Publishers;

WHITEFIELD, PATRICK. *How to Make a Forest Garden*, 1996, Rodale Institute;

---. *The Earth Care Manual: A Permaculture Handbook for Britain and Other Temperate Climates*, 2004, Chelsea Green Publishing;

WALKER, LIZ. *EcoVillage at Ithaca: Pioneering a Sustainable Culture*. New Society Publishers, 2005

WHITMEYER, CLAUDE and CALLENBACH, ERNEST J. *Mindfulness and Meaningful Work: Explorations in Right Livelihood*, 1994, Parallax Press;

WILBER, KEN. *A Brief History of Everything*, 1996, Shambhala [Trad. Española: Breve historia de todas las cosas (2003), Ed. Kairós];

WILBER, KEN. *A Theory of Everything: An Integral Vision for Business, Politics, Science and Spirituality*, 2001, Shambhala [Trad. Española: Una teoría de todo: una visión integral de la ciencia, la política, la empresa y la espiritualidad (2003), Ed. Kairós];

WILBER, KEN. *Sex, Ecology and Spirituality: The Spirit of Evolution*, 2001, Shambhala.

WHITEFIELD, PATRICK. *The Earth Care Manual*. Permanent Publications 2004.

---. *Permaculture in a Nutshell*. Permanent Publications, 1993.

WOODROW, LINDA. *The Permaculture Home Garden*. Penguin Books (Australia).

WOLLEY, TOM, et al. *Green Building Handbook*, 2000, Brunner-Routledge;

WONG, EVA. *Feng Shui: The Ancient Wisdom of Harmonious Living for Modern Times*, 1996, Shambhala [Trad. Española: Libro completo de feng-shui: la ancestral sabiduría de vivir en armonía con el entorno (1997), Gaia ediciones];

YEOMANS, KEN. *Water for Every Farm*, 2002, Eco-Logic Books.

ZELOV, CHRIS and COUSINEAU, PHIL. *Design Outlaws on the Ecological Frontier*, eds., 1997, Knossus Publishing;

ZINN, HOWARD. *The Power of Nonviolence: Writings by Advocates of Peace*, 2002, Beacon Press;

ZOENCE, PETER DAWKINS. *The Science of Life: Discovering the Sacred Spaces of your Life*, 1998, Weiser Books \* *Evolution: The Grand Synthesis – Erwin Lazslo*, 1987, New Science Librar;

Asociación Internacional de Facilitadores (International Association of Facilitators) – [www.iaf-world.org](http://www.iaf-world.org);

Asociación Internacional para la Participación Pública– [www.iap2.org](http://www.iap2.org) – Formación y publicaciones relacionadas con la participación ciudadana;

Centro para la comunicación no violenta – [www.cnvc.org](http://www.cnvc.org) – libros, vídeos, cursos, etc.;

Comunidad Trabajando – [www.communityatwork.com](http://www.communityatwork.com) – Talleres sobre facilitación, desarrollo organizacional y más; Instituto de Asuntos Culturales (Institute for Cultural Affairs – [www.icaworld.org](http://www.icaworld.org) – Facilitación y formación en procesos de grupo en todo el mundo;

*Creating Prosperous Communities: Small-Scale Cooperative Enterprise in Maleny* – Alister Multimedia, 2002;

E.F. Schumacher Society – [www.schumachersociety.org](http://www.schumachersociety.org); International Society for Ecology and Culture – [www.isec.org](http://www.isec.org).

Ecological Solutions – consultancy and education – [www.ecologicalsolutions.com.au](http://www.ecologicalsolutions.com.au);

*Futures of Paradise: The European Ecovillage Experience* – Light Source Films;

Instituto Internacional de Facilitación y Consenso (International Institute for Facilitation and Consensus) – [www.iifac.org](http://www.iifac.org) – Director: Beatrice Briggs. Boletín mensual, cursos formativos, listado de miembros, etc; Centro de Trabajo de Procesos (Process Work Center) – [www.processwork.org](http://www.processwork.org) – Formación basada en el trabajo de A. Mindell.

International Society for Ecology and Agriculture – [www.isec.org](http://www.isec.org) – Local Food Toolkit.

International Society for Ecology and Culture – [www.isec.org.uk](http://www.isec.org.uk); Redefining progress – [www.redefiningprogress.org](http://www.redefiningprogress.org).

New Economics Foundation – [www.neweconomics.org](http://www.neweconomics.org); Zero Emissions Research Institute – [www.zeri.org](http://www.zeri.org) – leaky bucket model.

*The Natural Advantage* – Alan Heeks, [www.thenaturaladvantage.com](http://www.thenaturaladvantage.com);

Village Design Institute – collecting, organizing, and disseminating knowledge for a sustainable, village-based future – [www.villagedesign.org](http://www.villagedesign.org).

World Development Movement – [www.wdm.org.uk](http://www.wdm.org.uk) \* Third World Network – [www.twinside.org.sg](http://www.twinside.org.sg); Global Ecovillage Network – [www.ecovillage.org](http://www.ecovillage.org).

What the Bleep Do We Know!?! – 2005, Fox

*The End of Suburbia: Oil Depletion and the End of the American Dream* – The Electric Wallpaper Co., [www.endofsuburbia.com](http://www.endofsuburbia.com); *The Battle for Seattle* – Independent Media, [seattle.indymedia.org](http://seattle.indymedia.org);

## Referencias Digitales y artículos no científicos

[www.catholicworker.com](http://www.catholicworker.com)

[http://digitalcommons.mcmaster.ca/sylvan\\_routley/](http://digitalcommons.mcmaster.ca/sylvan_routley/)

<http://www.afrol.com/es/articulos/37882>

<http://porfinenafrica.blogspot.com.es/2011/06/trafico-de-residuos-toxicos-en-somalia.html>

<http://www.cep.unt.edu/news/sylvan.html>

<http://www.thematrix.com/intl/spain>

<http://dictionary.reference.com/browse/self-concept>

<http://valplumwood.com/2008/03/08/obituary-braidwood-times-by-gill-burke/>  
<http://valplumwood.com/category/remembering-val-stories-and-obituaries/>  
<http://valplumwood.com/category/remembering-val-stories-and-obituaries/>  
[http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article3641149.ece.](http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/obituaries/article3641149.ece)  
[http://www.enotes.com/topic/Fran%C3%A7oise\\_d'Eaubonne](http://www.enotes.com/topic/Fran%C3%A7oise_d'Eaubonne)  
[http://www.ustea.org/revistas/AEL\\_Marzo\\_2007/AEL\\_8Marzo\\_2007\\_12.pdf](http://www.ustea.org/revistas/AEL_Marzo_2007/AEL_8Marzo_2007_12.pdf)  
<http://www.fmujeresprogresistas.org/feminismo7.htm>  
<http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?article1714>  
[http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/Boletin\\_10/feminismo\\_y\\_ecologia.pdf](http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Bolet%C3%ADn%20ECOS/Boletin_10/feminismo_y_ecologia.pdf)  
<http://www.vandanashiva.org/>  
<http://www.navdanya.org/>  
<http://hinduism.iskcon.org/concepts/104.htm>  
[http://religioncristiana.idoneos.com/index.php/Teolog%C3%ADa\\_de\\_la\\_Liberaci%C3%B3n](http://religioncristiana.idoneos.com/index.php/Teolog%C3%ADa_de_la_Liberaci%C3%B3n)  
[http://www.ustea.org/revistas/AEL\\_Marzo\\_2007/AEL\\_8Marzo\\_2007\\_12.pdf](http://www.ustea.org/revistas/AEL_Marzo_2007/AEL_8Marzo_2007_12.pdf)  
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/ethics-environmental>  
[www.ecovillage.org](http://www.ecovillage.org)  
<http://www.dilemata.net>  
[http://www.institutorenascer.org.br/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=64](http://www.institutorenascer.org.br/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=64)  
<http://www.earthcharterinaction.org/contenido/pages/La-Carta-de-la-Tierra.html>  
<http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>  
<http://www.unesco.org/new/es/our-priorities/sustainable-development/>  
<http://www.storyofstuff.org/movies-all/story-of-change/>



## **ANEXOS**

**ANEXO 1**

**Las comunidades**

## FINDHORN FOUNDATION AND COMMUNITY – NORTE DE ESCÓCIA



The Park, Findhorn bay<sup>652</sup>

La primera vez que estuve en Findhorn<sup>653</sup> fue en 2003. Fui allí pasar la navidad con una amiga de infancia y jamás había oído hablar nada de la comunidad, ni de ninguna otra. Estuve allí por unos dos meses, me quedé impresionada y constaté que ¡era aquello lo que quería para mi vida! No en lo que respeta vivir en comunidad, sino con aquellos valores basados en la amistad, la cooperación, la sustentabilidad... y todo esto no de forma empírica, sino que con personas altamente especializadas y capacitadas para facilitar/favorecer el desarrollo de estas *capacidades* de con-vivir juntos y en armonía con la Naturaleza.

Después de entonces, empezó mi verdadera jornada hacia aquello con que me gustaría dedicar mi vida. Hice un pos grado en Cooperación, trabajé con resolución de conflictos y traté de, en la medida del posible, introducir en mi vida el lenguaje y expresiones de los valores que quiero ver reproducidos en el mundo.

Cuando decidí estudiar el Doctoramiento en Salamanca y comencé a escribir, mi bibliografía era toda en Ingles y, además, era sobre los feminismos ecológicos críticos y todos *aquellos valores* ya mencionados y discutidos en esta Tesis, así que

<sup>652</sup> Todas las fotos fueran cedidas por los responsables y están disponibles en la web, en [www.findhorn.org](http://www.findhorn.org), en el invierno de 2013.

<sup>653</sup> [www.findhorn.org](http://www.findhorn.org); DAWSON, JONATHAN. "Findhorn's Incredible Shrinking Footprint". *Communities*, 2009; DAWSON, JONATHAN. "How Ecovillages Can Grow Sustainable Local Economies". *Communities*, 2006; DAWSON, JONATHAN. "Peak Oil as "Opportunity?". *Communities*, 2006; DAWSON, JONATHAN. "A Tale of Two Ecovillages". *Resurgence* No. 227 November/December 2004; RIDDELL, CAROL. *The Findhorn Community, Creating a human identity for the 21th century*. Carol Riddell, 1990; SPANGLER, D. *Towards a Planetary Vision*. Findhorn Foundation Press, 1977; TALBOTT, J. *Simply building green: a technical guide to the ecological houses at Findhorn Foundation*. Findhorn Press, 1995; CADDY, PETER. *In perfect time: memories of a man for the new millennium*. Findhorn Press, 1998; BOGLIOLO, KARIN. Y NElfELD, CARLY. *In search of the magic of Findhorn*. Findhorn Press, 2002; CADDY, E. *Flight into freedom*, Elemental Books, 1988; MACLEAN, D. *To hear the angels sing*. Findhorn Press, 1980, etc.

no he pensado dos veces: en noviembre de 2009 desembarcaba en Escocia para una jornada de casi dos años....

Bueno, primero, resta decir que yo apenas hablaba un ingles de *viaje*, como los básicos *how much*, *sorry*, *thanks*, y que tuve que, primero, aprender el idioma, para después, empezar a leer (¡filosofía, australiana!) e escribir. Así que allí estuve hasta agosto de 2011.

## **La Comunidad**

Findhorn es conocida internacionalmente como la mayor y la más antigua ecoaldeas del mundo, con más 500 residentes y más de 50 años, fue fundada en 1962, y con un inmenso currículo en desenvolvimiento y aplicación de técnicas de sociales y tecnologías ambientales, por donde pasan, anualmente, millares de personas de todo el mundo. Allí nació el primero currículo sobre la formación del diseño de las ecoaldeas, mas o menos como el demostrado en esta Tesis, en el apartado sobre el Gaya Education.

En su inicio, la comunidad era más como un centro espiritual, donde las personas pretendían transformarse tras el desarrollo de prácticas meditativas. El cambio vino con el tiempo, juntamente con el aumento y concientización de los problemas ambientales en el mundo, lo que transformó la realidad del local.<sup>654</sup>

Actualmente la comunidad se ha extendido para convertirse, también, en una fundación que realiza y promueve múltiples actividades, para más allá de la cuestión espiritual. Es designada como una *comunidad espiritual*, como un *centro educacional* y como una *ecovilla*. Su gran propósito es realizar empíricamente prácticas alternativas y difundirlas internacionalmente, agregando su valores espirituales que consisten, básicamente, en vivir en armonía con la naturaleza, o *co-creación con la naturaleza*.

La comunidad cuenta con dos campus, uno en la bahía de Findhorn Village – un sitio de dunas, en lo que había un basurero y en donde ha empezado en los años 60, con una familia compuesta de 3 chicos, la madre Eillen Caddy, y el padre Peter Caddy que estaba en el paro, viviendo en una minúscula auto-caravana. Poco tiempo después se junto a ellos una amiga Dorothy MaClean, que es la única de los fundadores que sigue viva.

---

<sup>654</sup> DAWSON, JONATHAN. “Findhorn's Incredible Shrinking Footprint”, op. cit.

El otro campus es un hotel antiguo llamado Clunny Hill, localizado en un pueblo llamado Forres, que dista cerca de 15 minutos de coche del primero, además una casa en la isla de Iona, y otra en la Isla de Erraid, en donde se realizan retiros y encuentros especiales.



Clunny Hill

Las practicas espirituales son ecuménicas, y consisten básicamente en la meditación (que son diarias), los canticos de Taizé, que se realizan de lunes a viernes por las mañanas, antes del trabajo y a los domingos, en un gran encuentro con toda la comunidad local, en un bellissimo y conmovedor evento, la co-creación con la naturaleza, la escucha atenta e imparcial (sin juzgamiento), la presencia plena (concentración), el ritmo (respeto al horario y al tiempo cierto de los hechos), y el servicio al *bien mayor* (“*el trabajo es el amor en acción*”).

La visión/misión de esta comunidad es favorecer un futuro mas positivo, tras crear formas a las que las personas puedan vivir y trabajar juntas, aplicando estos valores descritos arriba. También pretende ser un *centro de educación* en el que la experiencia allí suele ser un proceso transformativo y experiencial, en el sentido de cambiar las perspectivas hacia un paradigma social más inclusivo, sostenible y armónico, muy alineado con el *hacer local para cambiar local*, bien con el *walt to talk*, ya mencionados anteriormente. Sobre la co-creación con la naturaleza, es una idea que surgió en el inicio con el plantío de los jardines de FF que son famosos por todo el Reino Unido debido a sus repollos gigantes y a sus deslumbrantes jardines y huertos cultivados en plena duna, en la playa. La esencia de este concepto es trabajar conjuntamente con la naturaleza, en una simbiosis tal que las/os jardineras/os se *comunican* con el jardín y los vegetales.

La dimensión ecológica es desarrollada por medio de la aplicación de prácticas sostenibles que se han convertido en una de las principales características y áreas de actuación de la ecovilla ya en los años 80. Fueron implementados técnicas y recursos alternativos, como el empleo de la madera reciclada de los barriles de whisky en la construcción casas, tejados verdes, orientación solar adecuada e la instalación de generadores de energía eólica. También, instalaron un procedimiento de gestión de agua con la utilización de un sistema llamado *walking machine* que consiste en una secuencia de tratamientos biológicos de las aguas utilizadas y la captación del agua de la lluvia, que son utilizadas para el riego. La generación de energía también consiste en, además de los aerogeneradores, de generadores de biomasa, el calentamiento solar del agua y la utilización de la leña retirada de sus propios pinares, lo que les garante la suficiencia energética con un excedente de 40% que es repasado para la comunidad local. Allí, también, cuidan de los residuos orgánicos que son utilizados como abono. Tras el desarrollo y la utilización de estas técnicas de mínimo impacto ambiental, la comunidad presenta hoy una de las menores huellas ecológicas jamás medida en un contexto urbano, que es de 2,56



Centro Comunitario construido con madera de barriles de whisky reciclado.

*global hectáreas por persona* (gHa), que representa menos de la mitad del valor del Reino Unido, que es de 5,40 gHa<sup>655</sup>.

Desde su instalación, la comunidad demuestra gran preocupación con la restauración y el mantenimiento de la vegetación y de los ecosistemas locales, tratando de

reforestar su entorno e incentivar practicas restaurativas, lo que les ha concedido reconocimiento por el gobierno escoces<sup>656</sup>.

Como centro de educación integral y holística, la ecoaldea ofrece cursos y charlas con los mas destacados nombres del tan aclamado *nuevo paradigma*, entre ellos o propio Arne Naess y Vandana Shiva ya estuvieron allí, además de otros como Patch Adams, Satish Kumar, Julia Butterfly (los cuales y la cual tuve la oportunidad

<sup>655</sup> DAWSON, J. "How Ecovillages Can Grow Sustainable Local Economies". *Communities*, 2006.

<sup>656</sup> BRAUN, RICARDO. *Desenvolvimento ao ponto sustentável: novos paradigmas ambientais*. Rio de Janeiro. Vozes, 2001.

de conocerlos personalmente), Eckhart Tole, Depak Chopra, Rob Hopkins entre muchos otros que actúan como aliados en esta red mundial de intercambio de saberes y valores. Estos cursos y workshops, juntos con mucho otros atraen gente del mundo entero, haciendo de FF una de las comunidades más internacionales jamás vista.<sup>657</sup>

Además de los workshops mencionados, en esta comunidad es realizado, todos los años, en encuentro Internacional de *Danzas de los Pueblos* o *Danzas Circulares*, un una ruta en las Himalayas, no Nepal, y un curso semestral con estudiantes de universidades Americanas que van allí a estudiar sobre Ecovillage designe y sustentabilidad.

Cuanto a la dimensión económica, la comunidad son producidos paneles solares, productos cerámicos, artesanías, esencias florales, además de contar con una editora, la Findhorn Press, una gráfica, cafés, mercado de orgánicos y productos locales, etc. Los productos allí producidos son comercializados en todo el Reino Unido y en diversas partes del mundo<sup>658</sup>.

### **La organización**

La forma de conocer a FF y adentrar en ella, es a través de un curso de una semana que se llama *experience week* o *semana de experiencia*, que es realizada a casi todas las semanas del año, en diversos idiomas, en la que uno tiene una verdadera inmersión en lo que es la comunidad y cuales son las distintas actividades allí realizadas. Se trata de una semana muy intensa, en el que el *guest* desarrolla, durante cuatro mañanas, actividades en uno de los departamentos, que son: la cocina, el homecare (cuidado con la casa), el mantenimiento (los que cuidan de las estructuras en general) y los jardines; por las tardes y noches, hay actividades y rutas por la comunidad y por la región, con el intuito de informar sobre las tecnologías desarrolladas, la historia local y de la Ecovila, charlas con los miembros mas antiguos, talleres de danzas circulares, de comunicación no violenta, juegos

---

<sup>657</sup> La pagina de youtube del Findhorn College tiene diversos videos muy interesantes con la mayoría de estos nombres citados. Yo recomendó que se asista algunos, sobre todo los de Satish Kumar que hace aportaciones interesantes sobre los nuevos retos que la educación debería asumir y sobre el papel de centros educacionales como el FF. <http://www.youtube.com/user/FindhornCollege?feature=watch>; también en el <http://www.youtube.com/user/FindhornFoundation>

<sup>658</sup> DAWSON, J. "How Ecovillages Can Grow Sustainable Local Economies", op. cit.; [www.findhorn.org](http://www.findhorn.org), en 15/02/20013.

cooperativos y el *juego de la transformación*<sup>659</sup>. Todo esto, siempre acompañados de algún experto con formación específica.

Después de esta semana introductoria, si es del interés de la (del) invitada/o seguir en la comunidad, hay que participar de una segunda semana llamada *Exploring Community Life*, o *Explorando la Vida en Comunidad*. Se trata de una semana con los mismo referentes de la primera, pero que ahora, en un ritmo más contemplativo, en el que la persona tiene la oportunidad de integrarse un poco más en el que sería el día-a-día en aquel ambiente. Generalmente, es una semana *divisora de aguas*, una vez que es donde uno percibe, de hecho, lo que es la vida allí y si pretende o no quedarse un poco más.

Si la/el aspirante pretende quedarse, en la secuencia, hay que participar de un programa de un mes, llamado *Living in Community as Guest- LCG*. La asistencia depende de que haya plaza en algún departamento, preferencialmente en aquel en que la persona estuvo en las dos semana predecesoras, y que el departamento acepte a la persona – lo que envuelve las capacidades para desarrollar las actividades y de relacionamiento -. En este nivel, que puede extenderse por hasta 3 meses, es cuando la persona decide si quiere o no continuar su proceso. A partir de ahí, pasase a una especie de co-worker, pero que sigue siendo *estudiante*, en el sentido de seguir con las clases y, ahora, con un mentor personal que la/e acompaña, aconseja y evalúa. Ahora, también, si paga algo en torno de 50 y 300 libras mensuales, con lo que uno tiene todo incluido, incluso internet, y el valor depende de la disponibilidad de las/os interesadas/os, que es evaluada junto con el *focalizador* del departamento y el mentor personal.

En mi caso, estuve casi el tiempo todo en la cocina del *Park*, conocida como *park kitchen*. Hice un mes del *LCG*, y pronto me he convertido en LEAP – Living Essentials Apprentice Programme, que es este ultimo descrito.

### **La rutina**

Todas las semanas trabajamos con los mas variados grupos de personas de las más distintas partes del Globo, lo que se nos permite convivir, aceptar y respetar la

---

<sup>659</sup> Un juego muy interesante en el que los jugadores no compiten con nadie, sino que tienen que pasar por procesos de autoconocimiento en los que reciben *insights*, *feedbacks*, *lovebacks*, *recados de los ángeles*, en un interesante proceso que ayuda al jugador a entender algunos de sus bloqueos. El juego esta traducido para diversos idiomas, incluso el castellano. Para informaciones en castellano: <http://www.eljuegodelatransformacion.com>.



diversidad. En mi experiencia personal, esto me ayudo a desarrollar diferentes habilidades como organización y liderazgo empático, por ejemplo, una vez que tenía que *focalizar* grupos de hasta diez personas alguna vez y cocinar para hasta 200, 250 personas, unas tantas otra veces. Por supuesto que un focalizador nunca está sólo y siempre cuenta con dos o tres más compañeros.



El *attunement*, o *armonización* antes de empezar un turno de trabajo en uno de los jardines.

En casi todos los departamentos, el horario de trabajo es de las 9h de la mañana, hasta las 12h, con un intervalos de 20 minutos a las 10.30h, que se llama *tea-break* y que es donde toda la comunidad se reúne para compartir un té y unas tostadas. A las 12.30h es la comida en el Centro Comunitario o *Community Center*



La hora de la comida en un día de verano en el Centro Comunitario.

(foto abajo, desde el lado de fuera), sino que no es obligatoria dar asistencia, una vez que las personas viven en casas equipadas con cocina y utensilios. Cerca de las 13.15h, empieza lo que llaman de KP – Kitchen Party, palabra derivada del Kitchen Patrol de las fuerzas armadas, en el que la cocina debería de ser limpia, para después ser inspeccionada. En la misma línea, la cocina es limpia por los miembros de la

comunidad, que recorren lo que tiene que ser recorrido, aspiran el suelo, lavan los cacharros. La cocina esta equipada con lavadoras y cada uno de los miembros de la comunidad participan del KP solamente una vez a la semana.

El turno de la tarde, empieza a las 14h y termina a las 17.30h y, así como por la mañana, hay una parada de 20 minutos para el té. A las 18h la cena es servida, seguida, de la misma forma, por el KP.

En los departamentos, a cada día hay *focalizador* distinto, que es una persona que esta allí y ya tiene las capacidades necesarias desarrolladas para conducir los trabajos. Los focalizadores son los miembros efectivos de la comunidad y/o los

LEAPs que trabajan en el departamento. Parte de sus actividades é recibir las/os invitados, enseñarles el trabajo a ser desarrollado y auxiliarlos en la ejecución. Antes de empezar, hay lo que llaman de *attunement* o *sintonía/armonización*, que es como *ritualizar* el momento, en el que los participantes dan las manos, hacen un minuto de silencio y después se presentan, hablan, en pocas palabras de su origen, el programa a que pertenece y como si siente en aquel momento. Después de esta pequeña partilla, el focalizador divide las tareas y al terminar el turno, de la misma forma, cierra el círculo con palabras de gratitud. Esto es una técnica y forma de dar voz a las personas envueltas en el proceso, mantener a todos comprometidos e integrados de forma respetuosa, además de crear una cierta seguridad, pues al permitir que las personas hablen como si sienten (aun que sea para decir que esta con un dolor de cabeza o que estuvo insomne), todas/os en el grupo tienen condiciones de estar mejor *ubicados* y menos proyectivos, en el sentido de saber mejor como la persona está y que no es nada personal si ella se comporta de esta o aquella manera.

Para las personas que viven allí tiempos más largos, como me pasó a mi, además de la rutina de trabajo ya descrita, durante la semana hay varios encuentros y clases, que o describiré en la secuencia: una vez a la semana, todo el departamento en el que trabaja, se reúne por una tarde – en mi caso, era los miércoles. Estos son encuentros para el grupo cuidar de si y hablar de negocios, como cuentas a pagar, lo que falta en el departamento, lo que ha pasado en la ultima semana que sea relevante, además de haber una partilla un poco mayor, en la que todos tienen un tiempo para hablar de si mismo, de su vida y como están, incluso para dar apreciaciones o criticas a un miembro y/o situación ocurrida. Es también un momento de celebración y aproximación en el que todo el grupo esta junto a conocerse mas y mejor, generalmente acompañado de un té y/o una tarta; una vez al mes, suele haber un gran encuentro, con toda la comunidad, en el que los diversos departamento, juntamente con la directora – que es una española - se reúnen para hablar sobre como van las cosas en comunidad, verificar los éxitos y los punto débiles y trazar estrategias.

## La sostenibilidad

La ecoaldea, junto con la comunidad local han creado el *Ekopia Resource Exchange*<sup>660</sup>, que es una compañía que visa favorecer y crear una economía local sostenible, contribuyendo con la regeneración del área rural de Escocia. Los miembros de la comunidad invierten en proyectos locales, como la tienda comunitaria de productos locales y orgánicos ya comentado, el Phoenix, en le Park o las aerogeneradores de energía eólica, por ejemplo, además, de una moneda local, el *Eko*, que es acepto en el comercio local y visa estimular y consolidar la cooperación económica.



Billetes de la moneda local, el Eko. Un Eko corresponde a un euro.

Esta compañía, Ekopia, recibe fondos de los miembros locales de la fundación y comunidad, además de donaciones de diversas/os colaboradoras/es alrededor del mundo, con el auxilio del Global EcoVillage NetWork – GEN y de sus diversos simpatizantes, fundo estos que son re-invertidos en los negocios locales que tengan los mismos valores.



Entre otros emprendimientos ya comentados, la fundación cuenta con el Universal Hall (foto al lado), que es una casa de conciertos y anfiteatro, en donde hay muchos eventos locales e internacionales de los cuales. Más allá de esto, FF también desarrolla actividades en colaboración con el

CIFAL-SCOTLAND, el United Nations Institute for Training and Research, que es un centro para la creación de capacidades, liderazgos y el intercambio de conocimientos entre las autoridades locales y regionales, organizaciones internacionales, el sector privado y la sociedad civil, cuyos seminarios son llevados a cabo en varios locales de Escocia, incluso en FF.

Por fin, cabe mencionar que Findhorn Community and Foundation es una organización non gubernamental asociada al Departamento de Información Pública

<sup>660</sup> <http://www.ekopia-findhorn.org>; DAWSON, J. “How Ecovillages Can Grow Sustainable Local Economies”, op. cit.

de las Naciones Unidas y desempeña un papel activo en la sed de la ONU en Nueva York, especialmente en las esferas de la educación, la sostenibilidad y los valores.

### **Las relaciones de género**

Entre las personas residentes en FF, la mayoría es compuesta por mujeres, así como es el número de visitantes. Las relaciones, no que respeta a cargos de poder, son bastante balanceadas, en el sentido de que el género no define ni condiciona nada. Casi todos los departamentos son dirigidos/focalizados por, al menos, una mujer y la dirección general es ejercida por una joven mujer –española, como ya he dicho-. Su trabajo es tan apreciado por su capacidad e integridad que sigue en el mandato –que es electivo– hace algunos años.

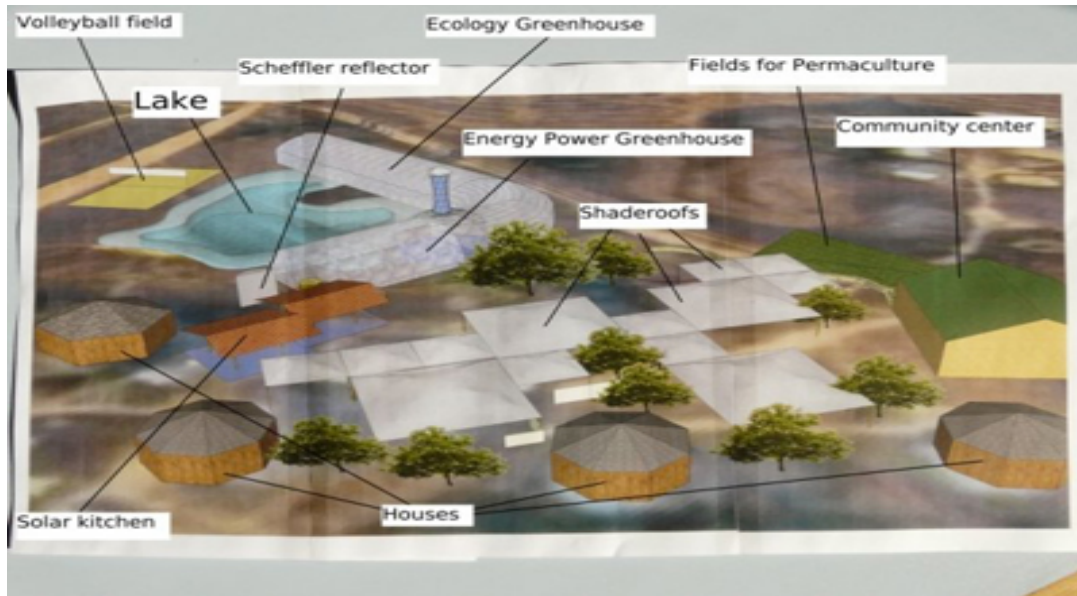
Las relaciones homo-afectivas son tratadas con bastante naturalidad y la belleza femenina es muy valorada de forma integral, no habiendo, para nada, alguna predilección por chicas más jóvenes solamente en función de la edad, ni del físico. En verdad, existe una mejor apreciación de los valores de las personas antes de que de sus apariencias o opciones sexuales.

Entre las mujeres en sí, he notado algo de la vieja desconfianza y rivalidad, en un verdadero perpetrar de patrones. Uno de los ejemplos más comunes que he visto, respeta a mujeres muy poderosas y seguras de sí mismas, cuya proyección genera en las otras mujeres algo de incomodo y inseguridad, lo que por su vez, genera conflictos. Hay una *miembra* feminista de renombre internacional que, siempre que puede, hace charlas y/o conferencias para tratar de las relaciones de género y de la forma con que la psique femenina fue creada, siempre resaltando que dicha rivalidad no es una característica esencial de las mujeres, sino más bien, una construcción social. Entretanto, dentro de mi percepción, estos puntos invisibles podrían ser mejor tratados y aclarado de forma a que creáramos una nueva generación de mujeres –que sí, están (estamos) siendo formadas y preparadas para mejor aceptarnos - y, sobre todo, para que nosotras, mujeres blancas, occidentales y con formación, no nos acomodáramos en la creencia de que “ya hemos logrado la igualdad”. Deshacer estos *nudos* que atrapan nuestra visión hacia la realidad, se convierte en una tarea aun más difícil en contextos altamente desarrollados como estos del Reino Unido, debido al alto nivel y patrón de vida, pero FF es una comunidad internacional, en la que tuve la

oportunidad de convivir con distintos tipos de personas y mujeres de diversas partes del mundo, entre ellas, japonesas, coreanas, chinas, rumanas, sur africanas, portuguesas, españolas, alemanas, y cada una de ellas (de nosotras) traíamos nuestra propia bagaje cultural, nuestros valores y formas de conducta, con reglas claras sobre *como una debe de portar-se*. Este fue el feedback que he dejado a estas *hermanas* con quien tuve el privilegio de convivir, que aceptáramos más unas a las otras, que no nos juzgáramos tanto y que aprendiéramos a cuidarnos y que fuéramos amigas.

## TAMERA HEALING CENTRE –Odemira, Portugal<sup>661</sup>

Mapa digital de Tamera<sup>662</sup>.



Durante mi estancia en Portugal tuve la oportunidad de conocer esta maravillosa iniciativa al sur de Portugal. Juntamente con Findhorn Foundation and Community, en el Norte de Escocia, Damanhurn en Italia y Zegg en Alemania, Tamera configura entre las comunidades intencionales más emblemáticas de Europa.

Se trata de un centro internacional de investigación para la paz, una escuela en valores para el futuro y un punto de encuentro para diversas personas, de diversas partes del mundo. Fue fundada en 1995 y actualmente cuenta con cerca de 160 colaboradores residentes, además de centenas de visitantes que vienen de diversas partes.

Allí están a desarrollar diversas investigaciones dedicadas a la formación humana y tecnológica, contando, para esto, con algunos ingenieros entre sus miembros que están a hacer la diferencia en la región, así como en todo Portugal no tocante del agua, restaurando acuíferos, ríos y suelos. Las experiencias son basadas

<sup>661</sup> Todas las fotos fueran cedidas por los responsables y están disponibles en la web, en [www.tamera.org](http://www.tamera.org), en enero de 2013.

<sup>662</sup> Imagen de la pagina web [www.tamera.org](http://www.tamera.org), en enero de 2013.

en la convivencia auténtica entre las personas y su entorno, dentro de valores social y ambientalmente éticos, además del aprovechamiento descentralizado de la energía solar, reforestación y recuperación de la Naturaleza por la permacultura y paisaje acuática, arquitectura con materiales naturales y de la auto suficiencia regional, visando la creación de una nueva cultura por la paz, independiente de los grandes sistemas ideológicos y de las grandes industrias y sistemas centrales de fornecimiento.

Muy alineadamente a lo discutido en la tercera parte de esta Tesis, Tamera asocia su trabajo de investigación al trabajo político en red, a peregrinaciones y a acciones de apoyo para regiones en crisis.

Entre sus avances tecnológicos, los investigadores de Tamera han logrado desarrollar diversos recursos, hecho con los materiales más baratos y asequibles localmente, en el sentido de garantizar la máxima autonomía energética, que, durante el verano, ultrapasa al nos 80% de toda la energía necesaria para toda la comunidad. De los experimentos, los más destacados son *La Aldea de Energía Solar* (foto al lado) , que son utilizadas regionalmente y producidas a partir de fuentes auto-



suficientes que permiten la liberación de heteronomía, especialmente en las áreas más pobres y con mayor intensidad solar en el mundo (como por ejemplo, algunas chabolas de San Paulo, en Brasil y algunas aldeas en África, con quien Tamera ya trabaja en colaboración con los liderazgos locales). Este

sistema es hecho tras la simbiosis entre el crecimiento de plantas y la producción de energía solar y esta dibujado de modo a poder ser construido en los países que lo utilizan.

Otro experimento de éxito es una *mini instalación de biogás*<sup>663</sup>, que con el resto de la cocina, de un único día, puede producir la cantidad de gas suficiente para

<sup>663</sup> <http://youtube.com/tculhane>.

<http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2009/11/making-biogas-is-gas-gas-gas.html>.

<http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2009/01/talkin-trash.html>.

<http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2008/08/as-we-sow-so-shall-we-reap.html>.

<http://youtube.com/tculhane> <http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2009/11/making-biogas-is-gas-gas-gas.html>

<http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2009/01/talkin-trash.html>.

<http://melodic-mnemonics.blogspot.com/2008/08/as-we-sow-so-shall-we-reap.html>.

cocinar durante dos horas. Con esto, en los días de lluvia o por la noche, se puede cocinar con el biogás, de modo a ahorrar la energía solar u otros tipos de energía. Los restos de la cocina son mezclados con el agua y sujetos a la acción de bacterias dentro de un receptáculo estanco (muy basado en un sistema indiano que utilizaba el estiércol del ganado, solo que ahora, con un resultado, comprobado, 400 veces más efectivo). Pasado un día, el gasómetro, colocado un poco mas arriba en un recipiente de gas, sube y el biogás pasa a través de un tubo hasta el consumidor final, que puede ser un linterna a gas o mismo cocinar.

El experimento ya esta a ser utilizado en Tamera y en barrios degradados del Cairo y en otros países africanos, en los que se esta a desarrollar soluciones descentralizadas relacionadas con la producción de energía con los habitantes. Para uno de los investigadores, el fisico y activista de energía T. H. Culhane, dos Estados Unidos, tratase *soluciones verdaderamente descentralizadas y no lo que Bill Gates entendía cuando quiere fornecer mini estalaciones atómicas a todas las aldeas africanas. Mismo que tal no fuera una catástrofe para la salud y el ambiente, robaría algo esencial de las personas: su capacidad de pensaren y encontraren soluciones por si mismas*, inicialmente, la idea era resolver el problema con la escasas de energía solar, pero las personas estaban ahogadas en la basura. O residuos metálicos era vendidos, pero el orgánica apestaba y atraía las ratas y diversas enfermedades y, muchas veces, no había espacio para el compostaje. De esta manera, con el biogás, los residuos orgánicos se han convertido en materia prima. Un segundo producto que resulta de una instalación de biogás es el abono líquido, que es una solución nutritiva y concentrada con todos los nutrientes para el crecimiento de las plantas.

Tamera esta a desarrollar diversas tecnologías sostenibles con materiales locales y asequible, lo que la ha convertido en un gran referencial local e global, como multiplicadora e incubadora de saberes y valores. Allá de los ya destacado, son lo más importantes: una bomba de agua, movida por energía solar, con un motor Stirling de baja temperatura, que puede bombear hasta una profundidad de 100m; el Reflector Scheffler (foto abajo): un gran reflector parabólico de la energía del sol, de foco fijo, utilizado, también, para cocinar, de modo que cuando hay sol, los alimentos cuecen prontamente. Esta pensado para locales económicamente pobres pero ricos en sol y funciona sin energía fotovoltaica cara y puede ser construido y



reparado con relativa facilidad y sin formación especializada. El invento no está patentado y sus planes de construcción están disponibles para todos en la red<sup>664</sup>. La luz del sol se centra en un punto fijo y se mantiene centrada allí mediante un simple sistema de auto ajuste automático. Su idealizador, Wolfgang Scheffler, desarrolló un mecanismo de reloj de ajuste inteligente, en el que el espejo se mueve automáticamente siguiendo la luz del sol, con la ayuda de un sistema construido a partir de piezas de bicicleta. El espejo suministra constantemente la energía de la luz concentrada.



Reflector Scheffler<sup>665</sup>

En las inversiones sobre el agua y en contra la desertificación, Tamara está a construir un paisaje de retención de agua, de modo a generar los ciclos del agua dañificados por la desertificación que se dio cabo, mayormente, tras los tiempos de dictadura, en el que, mucho lagos y lagunas fueran secados para el plantío de la batata. Estas inversiones incluyen la construcción de bacías de retención –lagunas, reservorios, zanjas, etc-, a partir de materiales naturales para mantener el agua de la lluvia sobre la tierra y la recuperación y reposición del suelo a través de sistemas de cultivo orgánico y sostenible. Actualmente, la comunidad tiene condiciones de auto-mantenerse en abastecimiento de agua por más de un año, aun que no llueva y en su región, bien como, en todo Portugal está siendo ejemplo y diferencial en la restauración de las aguas y suelos, como ya dicho anteriormente.

<sup>664</sup> <http://www.solare-bruecke.org/>.

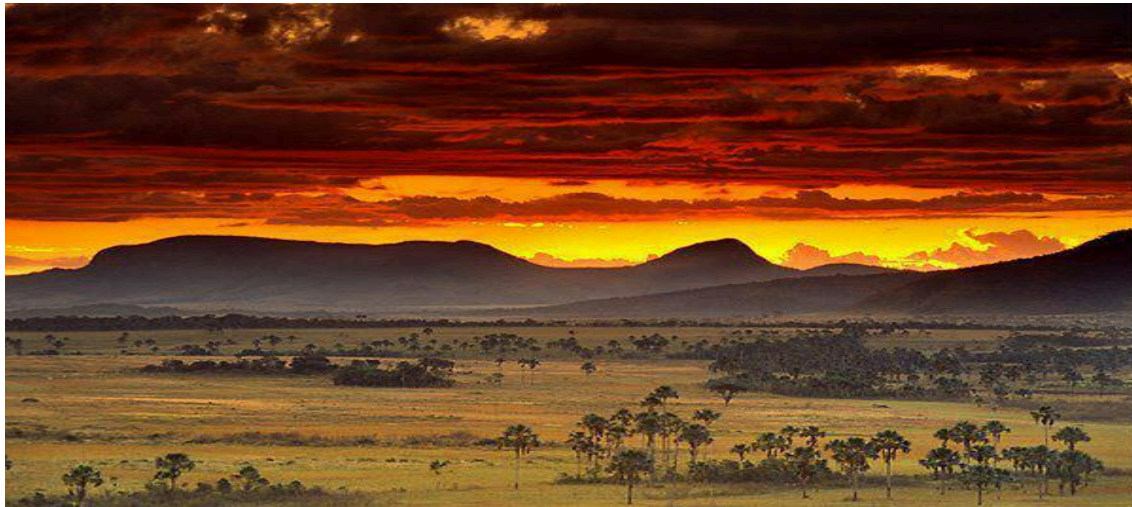
<sup>665</sup> Ibidem.

### **Las relaciones de género**

Parte importante de la misión asumida por Tamera Healing Center, es el empoderamiento de las mujeres y de la energía femenina, de forma a buscar el equilibrio entre estas polaridades energéticas en el planeta – en la exacta misma forma ya comentada, en que se cree que hay un descompaso entre las polaridades masculina e femenina, o el yin e yang, o positivo masculino, o como quiera llamar -. Partiendo de esta visión, en esta comunidad hay una gran inversión y atención a las cuestiones de género, rescate de la autonomía y autoestima de las mujeres, dándoles voz y poder decisión, además de dar atención a la sexualidad femenina tras realización de talleres, charlas y ejercicios que visen curar las profundas heridas de la femineidad. Dentro de la ecoaldeia hay la *villa de las ancianas* – un sitio construido por las mujeres mayores de la comunidad, en el que viven e imparten diversos tipos de talleres, como de hierbas, tejedura y etc. Además, siempre que hay algún impase en la toma de decisiones – que es hecha tras consenso entre los miembros – quien *decide* son las ancianas.

No tuve yo tiempo de convivir con ellos, pero el día en que allí estuve, fue un día soleado que llenó mi mente y espíritu de inspiración y esperanza...

## INSTITUTO BIORREIONAL DO CERRADO – IBC – Centro Oeste, Brasil.



Una foto panorámica de la tierra. Al fondo, el Parque Natural del Cerrado.

Esta es una nueva iniciativa, de la que hago parte, que esta a ser desarrollada en el centro de Brasil, en una ciudad llamada Alto Paraiso de Goiás, que dista 2 horas de coche de la capital del País, Brasilia. Esta en la Chapada dos Veadeiros, una región de *cerrado* considerada como uno de los tipos de vegetación más resilientes que existe, pues resiste y se recupera prontamente tras las amenazas del fuego u otras intervenciones humanas, de forma tal que, salvo un ojo muy clínico, es casi imposible de se notar se hubo o no algún daño reciente.

El IBC es una iniciativa de amigos, expertos, maestros, doctores, ingenieros, artistas y soñadores de diversas partes de Brasil que se reunirán y adquirirán más de 120 hectáreas de tierra, en la que están construyendo una comunidad y una OSCIP – Organización de la Sociedad Civil de Interés Público, que se dedica a la restauración social y ambiental de la biorregión, a la erradicación de la pobreza, a la igualdad de género y étnica, entre otras cuestiones de carácter ambiental y social.



El proyecto é uno del los representantes de CASA – Consejo de Asentamientos Sostenibles de las Américas, en Brasil, y parte del GEN – Global Ecovillage Network. En su Estatuto toda la tierra ya fue donada al Instituto y sus miembros fundadores somos los *guardianes de la tierra*. Aún, como parte de la previsión estatutaria, la mitad de la tierra – que hace frontera con el Parque Natural Nacional de la Chapada de los Veadeiros y es cortado por el rio do los Coros, uno de los ríos mas caudalosos de la región – ya fue decretada APP – Área de Preservación Permanente y la otra mitad esta destinada a la construcción de las comunitarias y moradas de los socios fundadores, todo dentro del diseño Permacultural y con materiales de bajo impacto ambiental.

El Instituto ya es el responsable por el cuidado de los residuos sólidos de la región y esta a participar de diversas iniciativas culturales y ambientales de la biorregión, recibiendo en próximo mes de junio el 2º Consejo de Visiones realizado en Brasil y 22º de las Américas. El Consejo de Visiones es un encuentro que cuenta con la participaron de representantes de movimientos ecologistas, grupos espirituales, naciones indígenas, científicos, permacultores, y artistas de diversas partes de todas las Américas, para discutir y compartir nuevas tecnologías y saberes ambientales y sociales, el biorregionalismo y otras cuestiones sobre la sostenibilidad.

Yo sirviendo en la cocina comunitaria.

### **Aldea de la Paz**

Es modelo de asentamiento sostenible itinerante que viene siendo presentado en los Foro Sociales Mundiales Temáticos, como una alternativa de asentamiento sostenible itinerante que puede ser utilizado en diversas situaciones, sobretodo, en regiones de conflicto y tras desastres naturales.<sup>666</sup>

En el Foro Social Mundial de 2012, que fue realizado en la ciudad de Porto Alegre, en el Sul de Brasil, tuve el privilegio de participar de esta gran aventura que fue montar y mantener este asentamiento a la orilla del río Guaíba, el más contaminado del estado –cuyo poner del sol es conocido por ser uno de los mas bellos- y justo al lado de una de las carreteras de más tráfico. Estuvimos acampados

<sup>666</sup> <http://www.slideshare.net/Rafdec/aldeia-itinerante-com-base-na-rio-20um-novo-mundo-espera-por-voc-12546398>; <http://www.aldeiadapaz.org>; <http://cupuladospovos.org.br>.

allí por cerca de 20 días y toda la aldea fue construida con materiales locales y reciclados. El poder público proporcionó cables de luz, vigilancia constante. Todo lo demás fue hecho tras trabajo conjunto y donaciones. Yo *focalizaba* la *cocina*



*itinerante*, juntamente con otras personas: un chico del Río de Janeiro, una chica de México, otro chico de Bolivia y algunos más voluntarios que se apuntaban espontáneamente. A la hora de las refecciones, que eran gratuitas y para todos los presentes, era pasado el *sombrero mágico*, en el que todos ponían la contribución que podían. De esta forma, los costes con la

alimentación eran mantenidos y toda ella – la comida – era orgánica y vegetariana. Entre las reglas de convivencia las más importantes eran la prohibición del consumo de cualquier enlatado, de bebida alcohólicas, drogas, carne, cigarrillos industrializados, refrescos u cualquier otra cosa que fuera oriunda de las grandes corporaciones que no que queremos financiar y que están a destruir nuestro planeta. Hubo oportunidades que hemos servido más de 500 platos, todos financiados por donaciones y por el *sombrero mágico*.

El diseño desarrollado en las *Aldeas es* y cuenta con la participación de diversos bio-constructores y permacultores para su elaboración, que consiste en la construcción de sanitarios secos, cocina agro-ecológica, tratamiento de los residuos con compostaje y reciclaje, trabajo con cooperativas locales, mercado de trocas, y la implementación de una moneda social.

Paralelamente a esto, en la Aldea, que era compuesta por diversas/os expertas/os de diversas partes de Brasil y América Latina, entre ellas/os abogadas/os, medicas/os, una juez federal jubilada, permacultores, agricultores y hasta filósofos, era realizado diversos talleres sobre salud, cuidado con la Tierra, comunicación no violenta, cultura de la paz, ecofeminismos, reike, banco de semillas, danzas circulares, en una profunda y sorprendente armonía y belleza que os confieso, toco mi corazón.

Lo mismo modelo de asentamiento itinerante fue montado en la Cúpula de los Pueblos por Justicia Social y Ambiental, en la Rio + 20, año pasado<sup>667</sup>, con el nombre *Común Tierra*. Algunos de los idealizadores de la *Aldea de la Paz*, juntamente con el Gaia Education y el GEN unieron esfuerzo para la realización de un grande e importante encuentro que ha reunido personas de diversas partes del mundo, representantes de las principales comunidades intencionales, representantes de los diversos movimientos de la liberación, conjuntamente con la sociedad civil local, los pueblos indígenas y líderes políticos comprometidos con la igualdad social y ambiental.

### Otras Comunidades y otras iniciativas

Otras comunidades importantes en escenario internacional son Auroville<sup>668</sup>, en India, The Farm<sup>669</sup>, en los Estados Unidos, Crystal Waters<sup>670</sup>, en Australia, Zegg<sup>671</sup> en Alemania y Damanhur<sup>672</sup> en Italia.

En España tuve la oportunidad de conocer y convivir por algunos días con algunas iniciativas/propuestas de comunidades. La mayoría de ellas no llegan a ser una *comunidad*, propiamente dicha, pues se tratan de propiedades privadas, generalmente compuesta por una familia o, algunas veces, un matrimonio, que quiere abrir sus espacios para iniciativas comunitarias y de permacultura. Estos asentamientos están esparcidos por casi todo el país, generalmente, en pueblos y regiones agrícolas y son, en muchos casos, compuestos por extranjeros, sobre todo los localizados en el Sul, que son compuestos con un gran número de alemanes. Ni todos ellos tienen esta visión de articularse en cadena global, tampoco, de colaborar con los gobiernos locales o sociedad civil, sino siguen el antiguo paradigma de aislarse y despreciar el desarrollo tecnológico en el literal –y tan criticado– *crear su propia caverna* lejos de la civilización. En mi punto de vista, aun que vea la buena intención de estos asentamientos en el sentido de pretender tener una vida más

---

<sup>667</sup> [http://www.comuntierra.org/site/blog\\_post.php?idPost=168&id\\_idioma=2;](http://www.comuntierra.org/site/blog_post.php?idPost=168&id_idioma=2;) <http://geese-gaiaeducation.ning.com/events/gaia-home-at-the-rio-20-conference;>  
<http://gen.ecovillage.org/news/blog-gen-at-rio20.html>; <http://theesperanzaproject.org/tag/rio-20/>.

<sup>668</sup> <http://www.auroville.org>.

<sup>669</sup> <http://www.thefarmcommunity.com>.

<sup>670</sup> <http://crystalwaters.org.au>.

<sup>671</sup> <http://www.zegg.de>.

<sup>672</sup> <http://www.damanhur.org>.

sostenible y armónica, ellos mantienen y propagan el antiguo paradigma de la híperseparación, solo que ahora a la revés, creando las ilusiones de que ellos *que comen vegetariano y orgánico y viven en el campo* son los *buenos de la historia*, y todos los demás, *ni tanto*, en un verdadero *endemoniar* cualquier otra practica que no sea aquella por ellos predicha.

Sin embargo hay otras iniciativas que comparten los valores y desafíos del cambio paradigmático y se han organizado en la Red Ibérica de Ecoaldeas<sup>673</sup>. La Red es parte del Global Network y divulga ecovillas, movimientos de transición y de permacultura. Anualmente realizan encuentros nacionales, generalmente en el verano.

La propuesta y el trabajo de movimiento al cual subrayo respeta justamente a la quiebra de este paradigma de exclusión y parte del principio de que, no es nada útil pretender *salvar* el mundo –o un rincón de el– para una/o misma/o y las/os suyas/os. El trabajo que estamos desarrollando envuelve a todos –no todo el mundo, sino todos lo que quieren– y se traduce en educación en valores y respeto a la Vida, al Planeta y a la Diversidad.

## **En Lisboa**

Una otra comunidad que he tenido la oportunidad de conocer y convivir, y que merece la pena ser comentada, fue una comunidad urbana, localizada en el centro de Lisboa. El gran diferencial de esta Comunidad es que, más allá de estar en el centro de una capital europea, se trata de una comunidad de yoga y tantra. Como es parte de mi propuesta aquí, en esta Tesis, hablar sobre las comunidades y sobre lo que pasa en ellas, su visión y formas de vivir, tan pronto cuanto supe de su existencia me apunte a conocerla y, al ser invitada a vivir allí, no he pensado dos veces.

Y es que ya estaba bastante familiarizada con el yoga pero no tenía la menor idea de lo que era el tantra, y esto fue muy desafiador para mí. El *ashram* está en una de las avenidas más movidas y disputadas de Lisboa, y cuenta con 22 miembros que están distribuidos en ¡dos pisos! Yo compartía mi habitación con más 3 chicas y mis cosas estaban dentro de la maleta, pues no había espacio en los armarios Fueron *dos meses* exhaustivos, en los que tenía que cumplir mis asistencias en la Facultad de

---

<sup>673</sup> <http://rie.ecovillage.org>.

Filosofía de Lisboa, escribir mi tesis y realizar las obligaciones asumidas en la comunidad, que eran, diariamente, cuidar de la limpieza de alguna área del piso, hacer, como mínimo, dos horas diarias de yoga (de la técnica de ellos), además de participar de las meditaciones colectivas que se dan a las 23.30 h. A parte a esto, tenía que dar asistencia a clases de yoga (dos veces a la semana, en la que somos *iniciados* en alguna postura) y a clases de tantra (una vez a la semana), que es compuesta de teoría y práctica, con enseñanza de posturas de yoga y explicaciones sobre que parte del cuerpo tal postura esta actuando y como esto se relaciona con nuestro comportamiento.

La rutina es bastante desorganizada para un ashram –a lo mejor de cualquiera que he conocido en mi instancia en India– con casi todas las personas a cenar después de la meditación de las ¡23.30h!, a dormir después de las 2 o 3 de la mañana y a despertar siempre muy tarde. Este horario era bastante disfuncional para mi que despierto temprano, de forma que apenas he visto algunas personas, lo que conllevó a que yo recibiera severas criticas de los *coordinadores* al día de mi despedida pues, como apenas me veían, me llamaron *descomprometida* y que no estuve allí a 100%. Delante de tan infundada critica (dentro de mi perspectiva, claro), fui intentar justificarme (en inglés, que es el idioma que se habla allí), y al decir que sentía mucho, fui interrumpida con un áspero “¡no lo sienta! ¡ ahora este es tu carma! (do not sorry yourself, now that is your carma to not be committed fully here!).

En esta comunidad todo es pago y muy caro. Para se tener una idea, cobran 10 euros para darte las copias de las llaves de entrada, que son dos y, después, cuando te vas, hay de devolverlas... pero no te devuelven en dinero. La mensualidad de clases de yoga y tantra cuestan 40 euros cada una, incluso para los moradores y, para vivir allí, hay que pagar mensualmente el importe de 335 euros, lo que te da derecho a vivir y a la alimentación, que es vegetariana. He pedido beca, explicando que soy estudiante y no soy becario, pero la respuesta fue negativa.

La jerarquía es extremadamente vertical, el poder es centralizado y no puede ser cuestionado, pues cualquier cuestión y/o conflicto que surja es tratado como *cosas estúpidas del ego*. No se tiene acceso a nada, solo a través de la *iniciación*, que es dada por un miembro de la comunidad (todos ellos muy jóvenes, que dan las clases de la exacta misma forma, repitiendo las mismas palabras y leyendo el manual). Si



alguien pierde alguna clase, tiene que *comprar* la copia de la explicación de la posición por ¡*dos euros!* Lo que también cuenta como una *iniciación*.

Yo ya estuve en India, ya fue profesora de yoga, tengo un relativo conocimiento sobre comunidades y allí, en este *ashram*, nunca, jamás, nadie me pregunta nada, quien yo era, lo que hacia, lo que sabia, mi apellido, o siquiera me han pedido algún documento de modo a verificar si estaba yo de forma legal o ilegal en Europa. Me han colocado en el primer año de yoga, de una trayectoria que dura más de 20 años, de los cuales no se puede saltar ningún, pues todo lo que uno ha aprendido en otro sitio *no es como ellos enseñan*, de forma a mantener y a utilizar el conocimiento como fuente de poder elitista y distanciamiento, en la misma exacta medida de lo que hemos discutido en esta Tesis sobre la Teoría de Dominio.

El líder es un *swami*, un gurú Dinamarqués, ya en sus casi 60 años, que vivió en Portugal ha más de 10 años y no habla ninguna palabra en portugués. Él trata a sus *discípulos* (todos ellos muy jóvenes, con menos de 30 años) de forma patriarcal e inicia en los *secretos del tantra* a sus jóvenes seguidoras, que se sienten muy empoderadas por haber sido electas. Lo chicos, son empoderados de otro modo. Son entrenados para saber decir exactamente lo que las mujeres quieren y necesitan oír. Son, generalmente, guapos, seductores y cuando hablan a una mujer, hablan en tono casi *terapéutico* en el sentido de que conocen las fragilidades de ella. De esta manera, casi todas las chicas que allí están han sido *atraídas* por estos *expertos*, con promesas de viraren verdaderas *shakts*, a través del desarrollo de sus potencialidades femeninas y sexuales, que son, entre otras, ser multe-orgásmica, ser *siempre* delicada y femenina, no tocar en herramientas, etc.

Bien, yo podría seguir con una serie de comentarios críticos como estos, pero lo que veo de más importante –y alarmante– para agregar aquí, en este anexo sobre comunidades, es que esta *comunidad*, está ubicada en la capital de un país europea (como ya he comentado anteriormente), con personas jóvenes, entre los 20 y los 30 y tanto años, todos con carreras universitarias y considerados como personas críticas e inteligentes y allí están, todos, a vivir amontonados en un piso, siguiendo las ordenes de un gurú, swami que vino de una parte cualquier del mundo sin siquiera cuestionar. Los jóvenes que tuve la oportunidad de conocer allí, repiten lo que escuchan sin ningún sentido crítico y mas parecen robots o personajes, disfrazados de sabios espirituales que siempre tienen algo a enseñar o aportar.

Lo que me parece importante de todo esto, es diagnosticar a completa crisis de valores por la que estamos a pasar. Muchas personas, cansadas de su día-a-día abrumador, buscan forma de vivir y convivir mas saludables y de acuerdo con los valores que gustarían ver reproducidos en sus vidas. De esta forma, una persona/filosofía/ideología que les paternaliza y aun alimenta sus necesidades de que se sientan libres –sexualmente sobretodo, pues allí si habla de la sexualidad sagrada y del amor libre-, estos jóvenes ávidos no piensan dos veces en lanzarse.

Fíjese que no se trata de una critica a la filosofía de tantra o a las personas que tienen la necesidad de seguir alguien o meterse en escuelas de este tipo, sino mas bien, a la falta de criterio y sentido crítico que he percibido en este sitio.

Con este apartado, lo que pretendo demostrar es el alarmante de tal situación, una vez que comunidades como estas, con sus lideres magnánimos e intangibles están por todo el mundo, favoreciendo-se de personas que se siente perdidas y buscan alternativas al nuestro alucinante ritmo de vida. Para mi, esta experiencia, viene a agregar más informaciones que fortalecen mi convicción de que vivimos tiempos alarmantes en los que urgen cambios inmediatos tanto social, como ambientalmente...

**ANEXO 2**

**Nombramiento de las Naciones Unidas**