

Naturaleza, yo y género : feminismo, filosofía del medio ambiente y crítica del racionalismo

Autor:
Plumwood, Val

Revista
Mora

1996, N°2, pp. 35-59



Artículo

Naturaleza, yo y género: Feminismo, filosofía del medio ambiente y crítica del racionalismo*

Val Plumwood

* Publicado en inglés en HIPATIA vol. 6 (1991) 1.

Una versión anterior de este trabajo, fue leída en la Conferencia de Mujeres en Filosofía en Camberra, Julio, 1989. La autora quisiera agradecer a Jim Cheney y Karen Warren por comentar esa versión.

El racionalismo es la clave hacia las conectadas opresiones de la mujer y la naturaleza en Occidente. La ecología profunda no ha logrado proveer una adecuada perspectiva histórica ni una crítica adecuada al dualismo humano/naturaleza. Una explicación relacional del yo nos permite rechazar una perspectiva instrumental de la naturaleza y desarrollar una alternativa basada en el respeto, sin negar que la naturaleza es diferente del yo. Este cambio de perspectiva enlaza a feministas, ambientalistas y ciertas formas de críticas socialistas. No se sacrifica la crítica al antropocentrismo, como sostienen los ecologistas profundos, sino que se enriquece.

Recientemente, la filosofía del medio ambiente ha sido criticada en numerosos puntos por filósofas feministas. Quisiera desarrollar más algunas de éstas críticas y sugerir que muchas de ellas apuntan al fracaso de la filosofía del medio ambiente al relacionarse justamente con la tradición racionalista, que ha sido enemiga tanto de las mujeres como de la naturaleza. La destrucción de los supuestos de esta tradición ha sido empleada en vistas a formular una nueva filosofía del medio ambiente que frecuentemente hace uso o se introduce en estructuras filosóficas racionalistas que no sólo están infuidas por una perspectiva genérica, sino que también han proclamado un rol negativo de la naturaleza.

Desde la sección 1 hasta la 4 argumento que, las que en la actualidad son las corrientes principales de la filosofía del medio ambiente, aquellas basadas en la ética y aquellas basadas en la ecología profunda, adolecen del problema de que ninguna presenta un análisis histórico adecuado, y ambas continúan basándose implícitamente en explicaciones del yo de inspiración racionalista, las que han sido una gran parte del problema. En las secciones 5 y 6 muestro cómo la crítica del racionalismo ofrece una comprensión de un conjunto de temas fundamentales que la filosofía del medio ambiente ha tendido a descuidar o tratar de una manera muy acotada. Entre estos temas se encuentran aquellos conectados con los conceptos de yo humano e instrumentalismo.

1. Racionalismo y perspectiva ética

La perspectiva ética apunta a establecer una nueva visión de la naturaleza, especialmente en la ética universalista o en algún ámbito de la ética humana. Una serie de autores recientes (especialmente Cheney 1987,1989) han criticado esta perspectiva desde una óptica feminista. Estoy en parte de acuerdo y en parte en desacuerdo con estas críticas; es decir, pienso que el énfasis sobre la ética como parte central (o completa) de un problema está fuera de lugar, y que si bien la ética (especialmente la ética de valor no instrumental) tiene un rol, las propuestas éticas particulares que han sido adoptadas son problemáticas e insatisfactorias. Ilustraré esta crítica por una breve discusión de dos libros recientes: **Respect for Nature** de Paul Taylor (1986) y **The Case for Animal Rights** de Tom Regan (1986). Ambos trabajos son significativos y por cierto notables contribuciones a sus respectivas áreas.

El libro de Paul Taylor es el resultado detallado de una posición ética que rechaza el estandarizado y difundido tratamiento occidental de la naturaleza como instrumento de los intereses humanos, y en cambio toma las cosas vivas como centros teleológicos de vida, merecedores de respeto por su propio derecho. Taylor apunta a defender una teoría ética biocéntrica (centrada en la vida) donde el verdadero yo humano de una persona incluye su (de él o ella) naturaleza biológica (Taylor, 1986, 44), pero intenta introducirla dentro de una estructura ética kantiana que hace un uso fuerte de la dicotomía razón/emoción, de modo que se nos asegura que la actitud de respeto es moral porque es universal y desinteresada, *es decir, cada agente moral que sinceramente tiene la actitud evoca su universal adopción por otros agentes, sin importar si están así inclinados y sin importar su afecto o carencia de afecto por individuos particulares* (41). Habiendo establecido las características esenciales de la moralidad separadas de la emoción y “la inclinación particular”, la moralidad es vista como el dominio de la razón y su piedra de toque, la creencia. Habiendo distinguido cuidadosamente *las dimensiones valorativas, conativas, prácticas y afectivas de la actitud de respeto*, Taylor prosigue recogiendo el aspecto esencialmente cognitivo “valorativo” como central y básico para todos los otros: *Es a causa de que los agentes morales observan a los animales y las plantas de esta manera, por lo que están dispuestos a perseguir los fines y propósitos antes mencionados* (82) y de manera similar, a tener emociones relevantes y actitudes afectivas. Los últimos deben ser mantenidos a una distancia apropiada y de ninguna manera debe permitírseles predominar en la cuestión. Taylor afirma que las acciones no expresan respeto moral a menos que se realicen como cuestión de principio moral concebido como éticamente obligatorio y perseguido desinteresadamente, no a través de la inclinación sola o principalmente:

*Si uno busca ese fin sola o principalmente por inclinación, la actitud expresada no es respeto moral sino afecto personal o amor... No es que el respeto por la naturaleza **impida** sentimientos de cuidado e interés por las cosas vivientes. Uno puede, como una cuestión de simple amabilidad, no querer ofenderlos. Pero el hecho de que uno esté así motivado no indica por sí mismo la presencia de una actitud moral de respeto. Tener el deseo de preservar o proteger el bien de los animales y plantas salvajes por afecto no es ni contrario a, ni evidencia de, respeto por la naturaleza. Sólo si la persona que tiene el deseo comprende que las acciones que lo realizan serán obligatorias aun en ausencia del deseo, esa persona tiene genuino respeto por la naturaleza. (85-86)*

Hay una buena razón para rechazar como yo auto indulgente la propuesta de amabilidad que reduce el respeto y la moralidad de la protección de los animales a la satisfacción de los sentimientos propios de quien los cuida. El respeto por otros implica tratarlos como dignos de consideración por sí mismos y no sólo como instrumentos de satisfacción de quien los cuida, y hay un sentido en el cual tal “amabilidad” no es genuino cuidado o respeto por el otro. Pero Taylor está haciendo mucho más que esto, está considerando el cuidado, visto como “inclinación” o “deseo”, como irrelevante para la moralidad. En esta explicación, el respeto por la naturaleza resulta una cuestión esencialmente **cognitiva** (en tanto una persona cree que algo tiene un “valor inherente”, actúa por una comprensión de los principios éticos como universales).

La explicación suscribe la visión familiar de razón y emoción como separadas y opuestas de manera tajante de “deseo”, cuidado, y amor tanto meramente “personales” y “particulares” como opuestos a la universalidad e imparcialidad de la comprensión, y de las emociones “femeninas” como esencialmente inseguras, no confiables y moralmente irrelevantes, un dominio inferior para ser dominado por una razón superior, desinteresada (y por supuesto masculina). Recientemente gran parte de este tipo de explicaciones racionalistas acerca del lugar de las emociones ha sido objeto de bien merecidas críticas, tanto por su implícito sesgo genérico como por su inadecuación filosófica, especialmente su dualismo y su interpretación de la razón pública como profundamente diferente y dominante de la emoción privada (ver, por ejemplo, Benhabib 1987; Blum 1980; Gilligan 1982,1987; Lloyd 1983a y 1983b).

Un problema todavía mayor en este contexto es la inconsistencia de emplear, al servicio de la construcción de una teoría ética alegadamente biocéntrica, un marco teórico que en sí mismo ha tenido un rol importantísimo en la creación de una explicación dualista del yo genuinamente humano como esencialmente racional y profundamente discontinuo respecto de los elementos meramente emocionales, meramente corporales y meramente animales. Las emociones y la esfera privada con la que están asociadas se han considerado como profundamente diferenciadas e inferiores, como parte de un esquema en el cual se ven vinculadas a la esfera de la naturaleza, no al reino de la razón.

Y no sólo a las mujeres sino también a las criaturas vivientes en la tierra, se les ha negado la posesión de una razón construida a la manera de líneas masculinas y oposicionales y que contrasta no sólo con las emociones “femeninas” sino también con lo físico y lo animal. Gran parte del problema (tanto para las mujeres como para la naturaleza) yace en concepciones racionalistas o derivadas del racionalismo acerca del yo y de qué es esencial y valorable en el carácter humano. Es en nombre de la razón tal que a esas otras cosas -lo femenino, lo emocional, lo meramente corporal o lo meramente animal, y el mundo natural mismo- se les ha negado su virtud y se les ha acordado una posición inferior y meramente instrumental. Tomás de Aquino estableció sucintamente esta problemática posición: *la naturaleza intelectual es el único requisito de su valor en el universo, y todo lo demás se valora según ella* (Tomás de Aquino 1976,56). Precisamente la razón está de tal modo construida que frecuentemente se la toma para caracterizar lo auténticamente humano y para crear la supuestamente profunda separación, clivaje, o discontinuidad entre el mundo de todos los humanos y el de lo no humano, y un clivaje similar dentro del yo humano. La supremacía concedida a una razón oposicionalmente construida es la clave del antropocentrismo de la tradición occidental. La estructura racionalista kantiana, entonces, difícilmente será el área en la cual debemos buscar una solución. Sorprende que se la utilice para construir una ética supuestamente biocéntrica, dado que perpetúa la supremacía de la razón y su oposición en áreas contrastantes.

La universalización y abstracción ética están ambas estrechamente asociadas con explicaciones del yo en términos de egoísmo racional. Tanto en el marco teórico kantiano como en el rawlsiano, la universalización es explícitamente vista como necesaria para refrenar el autointerés natural; es el complemento moral de la explicación del yo como “desencarnado y desencajado”, el yo autónomo de la

teoría liberal, el egoísmo racional de la teoría de mercado, el yo falsamente diferenciado de la teoría de las relaciones de objetos (Benhabib 1987; Poole 1984,1985). De la misma manera, el ensanchamiento del alcance de la incumbencia moral junto con la concesión de derechos al mundo natural, son señalados por influyentes filósofos del medio ambiente (Leopold 1949, 201-2), como último paso en un proceso de acrecentamiento de abstracción y generalización moral, como parte de la separación de lo meramente particular **-mi yo, mi familia, mi tribu-** el descarte de lo meramente personal y, por implicación, lo meramente egoísta. Esto es considerado progreso moral crecientemente civilizado en la medida que se aleja del primitivo egocentrismo. La naturaleza es la última área a incluir en esta marcha distanciadora del egoísmo natural indomable de lo particular y su más próximo aliado, lo emocional. El progreso moral está marcado por una creciente adhesión a reglas morales y un alejamiento de lo supuestamente natural (en la naturaleza humana) y su imperio se completa paradójicamente, por la extensión de su dominio de adhesión a reglas morales abstractas a la naturaleza misma.

En una perspectiva tal, lo particular y lo emocional se ven como enemigos de lo racional, como corruptores, caprichosos, y autointeresados. Y si las “emociones morales” son dejadas de lado como irrelevantes o sospechosas, como meramente subjetivas o personales, sólo podemos basar la moralidad sobre las reglas de la razón abstracta, sobre la justicia y los derechos de la impersonal esfera pública.

Esta concepción de la moralidad basada en un concepto de razón opuesta a lo personal, lo particular, y lo emocional ha sido asumida recientemente en el marco teórico de muchas éticas del medio ambiente. Pero como han señalado numerosas críticas feministas del modelo masculino de vida y abstracción moral (Blum 1980, Nicholson 1983), esta creciente abstracción no necesariamente es una mejora. La oposición entre el cuidado y el interés por otros particulares y el interés moral generalizado se asocia con una profunda división entre reino público (masculino) y privado (femenino). Así, el problema del tratamiento occidental de la naturaleza, está arraigado en parte al conjunto de contrastes duales. Y la oposición entre el cuidado de otros particulares y el interés moral general, es falsa. **Puede** haber oposición entre la particularidad y la generalidad del interés, como cuando el interés por otros particulares está acompañado por la **exclusión** del cuidado de otros o por actitudes chauvinistas hacia ellos (Blum 1980,80), pero esto no ocurre automáticamente, y enfatizar casos opositivos oscurece los casos frecuentes donde se dan juntos y en los que el cuidado de otros particulares es esencial para una moralidad generalizada. Relaciones especiales, tratadas por posiciones universalistas en el mejor caso como moralmente irrelevantes y en el peor como impedimentos efectivos de la vida moral, son de este modo maltratadas. Como recalca Blum (1980, 78-83), las relaciones especiales forman la base de la mayor parte de nuestra vida e interés morales, y difícilmente podría ser de otro modo. Tanto con la naturaleza como con la esfera humana, la capacidad de cuidar, experimentar consideración, comprensión y sensibilidad por la situación y la suerte de otros particulares, y asumir responsabilidad por otros, es un índice de nuestro ser moral. La relación especial con, el cuidado de, o la empatía con aspectos particulares de la naturaleza como experiencia más que con la naturaleza como abstracción, son esenciales para proporcionar una profundidad y un tipo tal de

interés que no sería posible de otra manera. El cuidado y la responsabilidad por animales particulares, árboles, y ríos que son bien conocidos, amados y adecuadamente vinculados al yo, son bases importantes para adquirir un interés más amplio, más generalizado. (Como veremos, este fracaso en tratar adecuadamente con la particularidad, también es un problema para la ecología profunda).

El interés por la naturaleza, entonces, no debe ser visto como el cumplimiento de un proceso (masculino) de universalización, abstracción moral, y desconexión, que separa al yo de emociones, y vínculos especiales (todos, por supuesto, asociados con la esfera privada y la femineidad). Las éticas del medio ambiente, en su mayor parte, se han colocado a sí mismas de modo no crítico en un marco teórico tal, aunque éste pueda extenderse con particular dificultad al mundo natural. Quizás lo mejor que se pueda decir acerca del marco teórico de la universalización ética es que está seriamente incompleto y fracasa en captar los elementos más importantes del respeto, que no son reductibles a ni están basados en el deber o la obligación más de lo que lo están los elementos más importantes de la amistad, sino que son más bien expresión de un cierto tipo de individualidad y de un cierto tipo de relación entre yo y otro.

2. Racionalismo, derechos y ética

En **The Case for Animal Rights** (1986), Tom Regan también se propone extender los conceptos estándar de la moralidad a la naturaleza. Este es el libro más notable, completo y sólidamente argumentado en el área de ética animal, con excelentes capítulos sobre tópicos tales como la intencionalidad animal. Pero el concepto clave sobre el que se basa esta explicación del interés moral por los animales es el de derecho, que requiere una firme separación entre los derechos y sus portadores y, se ubica en el marco teórico de comunidad humana y legalidad. Su extensión al mundo natural conlleva una multitud de problemas (Midgley 1983, 61-64). Aún en el caso de individuos animales superiores, para los cuales Regan usa este concepto de derecho, el abordaje es problemático. Su concepto de derecho está basado en la noción de Mill, según la cual si un ser tiene derecho a algo no sólo debe él o ella tenerlo sino que los otros están obligados a intervenir para asegurárselo. La aplicación de este concepto de derecho a individuos animales salvajes, parece otorgar a los humanos casi ilimitadas obligaciones para intervenir, en todos los casos de maneras difíciles de alcanzar y conflictivas, en los ciclos naturales para asegurar los derechos de una compleja variedad de seres. En el caso de lobos y ovejas, un ejemplo discutido por Regan, no está claro si los humanos deberían intervenir para proteger los derechos de las ovejas o para evitarlos en función de no violar el derecho de los lobos a su alimento natural.

Regan trata de refutar esta objeción afirmando que en tanto el lobo no es en sí mismo un agente moral (aunque es un paciente moral), no puede violar el derecho de la oveja a no sufrir una muerte dolorosa y violenta (Regan 1986, 285). Pero la defensa es poco convincente, porque aún si concedemos que el lobo no es un agente moral, no se sigue que, desde la perspectiva de los derechos, no

estemos obligados a intervenir. Del hecho de que el lobo no sea un agente moral sólo se sigue que no es **responsable** de violar los derechos de la oveja, no que no hayan sido violados o que otros no tengan la obligación de intervenir (de acuerdo a la perspectiva de los derechos). Si el lobo atacara a un bebé humano, sería difícil afirmar como defensa en este caso, que uno no tiene el deber de intervenir porque el lobo no es un agente moral. Pero desde la perspectiva de Regan, el bebé y la oveja tienen algo así como los mismos derechos. Así parece que nosotros tenemos el deber (desde la perspectiva de los derechos), de intervenir para proteger a la oveja - y ¿cuál será nuestra posición frente al lobo?

El concepto de derecho parece producir consecuencias absurdas y es imposible aplicarlo en el contexto de los predadores en un ecosistema natural, como opuesto a un contexto social humano particular en el que los demandantes son parte de una comunidad social recíproca y los casos conflictivos son pocos o regulables de acuerdo a algunos principios consensuados. Todo esto me parece que va en contra del concepto de derecho como lo adecuado para la tarea general de tratar con animales en el medio ambiente natural (en oposición, por supuesto, a los animales domésticos en un medio ambiente básicamente humanizado).¹

Los derechos parecen haber adquirido una exagerada importancia como parte del prestigio de la esfera pública y de lo masculino, del énfasis sobre la separación y la autonomía, sobre la razón y la abstracción. Un abordaje más prometedor para una ética de la naturaleza, y también mucho más alineado con las direcciones corrientes en el feminismo, sería desplazar los derechos del centro del escenario de la ética y poner más atención a otros conceptos morales menos dualistas tales como respeto, comprensión, cuidado, interés, compasión, gratitud, amistad y responsabilidad (Cook 1977, 118-9). Estos conceptos, a causa de su interpretación

¹ Por supuesto, Regan como integrante del movimiento por los derechos animales, está principalmente interesado por los animales domésticos y no por los salvajes, en tanto aquellos aparecen en el contexto y el sostén de la sociedad y la cultura humanas, aunque no indica ninguna calificación en el tratamiento moral. No obstante, aquí podrían organizarse según los lineamientos de la justicia, la honradez y los derechos, y sería absurdo tratar de imponer tal orden social sobre ellos por intervención en sus sistemas. Esto no significa, por supuesto, que los humanos puedan hacer cualquier cosa en una situación en la que no se ordenen ciertos tipos de intervención. Estos tipos de intervención pueden ordenarse en el caso de sistemas sociales a través de la intervención humana, y el concepto de derecho y de responsabilidad social podrá tener mayor aplicación aquí. Esto significa que la distinción doméstico/salvaje demarcará un límite moral importante en términos de deberes de intervención, aunque ni Regan (1986) ni Taylor (1986) han comprendido este problema. En el caso de Taylor los derechos de los “seres vivos salvajes” parecen ser menos importantes que el respeto por la independencia, la autonomía, y la obligación *prima facie* será la no intervención.

dualista como femeninos y su consignación a la esfera privada como subjetivos y emocionales, han sido tratados como periféricos y se les ha dado mucha menos importancia de la que merecen por muchas razones. Primero, el racionalismo y el prestigio de la razón y la esfera pública han influido no sólo sobre el concepto de qué sea la moralidad (como explica Taylor, por ejemplo, como un acto esencialmente racional y cognitivo de comprensión de que ciertas acciones son éticamente obligatorias), sino también de qué es central en ella o qué prima como conceptos morales. Segundo, conceptos tales como respeto, cuidado, interés y otros, se resisten al análisis según líneas de una dicotomía dualista razón/emoción, y su interpretación según estas líneas ha implicado confusión y distorsión (Blum, 1980). Ellos **son** "sentimientos" morales pero implican razón, conducta y emoción de manera tal que no parecen separables. Los conceptos éticos inspirados en el racionalismo son altamente etnocéntricos y no pueden explicar adecuadamente los puntos de vista de muchos pueblos indígenas, y el intento de aplicación de estos conceptos racionalistas a sus posiciones conduce al punto de vista de que ellos carecen de una estructura ética real (Plumwood, 1990). Estos conceptos alternativos parecen más aptos para ser aplicados a las concepciones de tales pueblos, cuya ética del respeto, cuidado y responsabilidad por la tierra se basa con frecuencia en relaciones especiales con áreas particulares de la tierra vía lazos de parentesco (Neidjie, 1985,1989). Finalmente estos conceptos, que tienen en cuenta la particularidad y que en su mayor parte no requieren reciprocidad, son precisamente el tipo de conceptos que las filósofas feministas han considerado que deberían tener un lugar más significativo en la ética, a expensas de conceptos abstractos, principalmente masculinos provenientes de la esfera pública, tales como derechos y justicia (Gilligan 1982,1987, Benhabib 1987). La ética del cuidado y de la responsabilidad que han articulado parece extenderse al mundo no humano mucho menos problemáticamente que los conceptos impersonales, que corrientemente son vistos como centrales, dicha ética también parece capaz de proporcionar excelentes bases para el tratamiento no instrumental de la naturaleza, ahora requerido por muchos filósofos del medio ambiente. Una aproximación tal considera las relaciones éticas como expresiones de un yo en relación (Gilligan 1987,24) más que como el descarte, represión o generalización de un yo visto como autointeresado y no relacional, como en las éticas convencionales de la universalización.² Como argumentaré luego, existen importantes conexiones entre esta explicación relacional del yo y el rechazo del instrumentalismo.

No es que necesitemos abandonar la ética o que prescindamos enteramente del proyecto ético universalista, sino que necesitamos reconsiderar la centralidad de

² Si la perspectiva kantiana universalizante está basada sobre la auto-constricción, su mayor alternativa contemporánea, la de John Rawls, está basada en una "identidad definicional" en la que el "otro" puede ser considerado hasta el punto de no ser reconocido como verdaderamente diferente, como genuinamente otro. (Benhabib 1987, 165).

la ética en la filosofía del medio ambiente.³ Lo que se necesita nos es tanto el abandono de la ética como una comprensión diferente y más rica de la misma (y, como aduciré luego, una más rica comprensión de la filosofía del medio ambiente generalmente la brinda la ética), que aporte un lugar importante a los conceptos éticos pertenecientes a la emocionalidad y la particularidad, y que abandone la focalización exclusiva sobre lo universal y lo abstracto asociados con el yo no relacional y las explicaciones dualistas y oposicionales de los contrastes razón/emoción y universal/particular, dados en las explicaciones éticas racionalistas.

3. El problema de la discontinuidad

El problema no es sólo la restricción **en** ética sino también la restricción **de** la ética. Los principales filósofos del medio ambiente, continúan considerando la filosofía del medio ambiente como principalmente interesada por la ética. Por ejemplo, los principales filósofos del medio ambiente ven el instrumentalismo como un problema ético, y su solución como dependiente del establecimiento de algún tipo de teoría de valor intrínseco. Esto descuida un aspecto clave del problema en su totalidad, que se refiere a la definición del yo humano como separado de la naturaleza, la conexión entre éste y la perspectiva instrumental de la naturaleza, y amplios aspectos **políticos** de la crítica del instrumentalismo.

Un aspecto clave de la visión occidental de la naturaleza, que la posición ética descuida completamente, se refiere a aquella como profundamente discontinua u ontológicamente separada de la esfera humana. De este modo se ve a los humanos como separados o “fuera” de la naturaleza, generalmente como controladores principales o externos a ella. Con miras a rechazar esta visión, a menudo se habla alternativamente de los humanos como “parte de la naturaleza” pero rara vez se distingue esta posición del obvio reclamo de que el destino humano está interconectado con el de la biósfera, que los humanos son sujetos de las leyes naturales. Pero en la teoría del yo dividido lo esencial o auténtico es la parte humana

³ Contra Cheney, quien parece evocar el abandono de todos los conceptos éticos generales y la adopción de una ética "contextual" basada en la pura particularidad y emocionalidad. Necesitamos tanto reintegrar lo personal como lo particular, y reconsiderar su rol, pero superar el dualismo moral no resultará simplemente de una afirmación de lo personal en la esfera de lo moral. Incluir la pura particularidad y la emocionalidad es implícitamente, aceptar su construcción dualística como oposicionales a una ética racionalista e intentar revertir el valor. En general, esta respuesta reactiva es un modo inadecuado de tratar con tales dualismos. Las reglas mismas, como señaló Grimshaw (1986. 209) no son incompatibles con el reconocimiento de las relaciones especiales y la responsabilidad hacia otros particulares. Si las reglas en sí mismas no son el problema, entonces no es necesario moverse hacia una ética carente de reglas; más bien son las reglas que exigen el rechazo de lo personal, lo emocional, y lo particular, y que apuntan a la auto-constricción del yo.

del yo, y en ese sentido el reino propiamente humano, que está fuera de la naturaleza, no lo humano como fenómeno físico. La visión de los humanos como exteriores a y alienados de la naturaleza parece ser especialmente fuerte en Occidente, aunque no se reduce a él. Hay otras muchas culturas que no adhieren a ella, que remarcan lo que nos conecta a la naturaleza como virtudes genuinamente humanas, que enfatizan la continuidad y no la disimilitud.⁴

Como señala el ecofeminismo, el pensamiento occidental nos ha legado un fuerte dualismo humanidad/naturaleza que es parte del conjunto de dualismos interrelacionados mente/cuerpo, razón/naturaleza, razón/emoción, masculino/femenino y tiene importantes características interconectadas con estos otros dualismos.⁵

Este dualismo ha sido especialmente remarcado en la tradición racionalista. En este dualismo lo que es característica y auténticamente humano es definido contra o en oposición a lo que es tomado por natural, la naturaleza, el reino físico o biológico. Esto adquiere diversas formas. Por ejemplo, la caracterización de lo genuino, propio, característico o auténticamente humano, o de la virtud humana, en términos polarizados para excluir lo característico de la naturaleza, es lo que John Rodman (1980) ha llamado "el Imperativo Diferencial" en el que lo virtuoso en lo humano es tomado como maximizador de la distancia respecto de lo meramente natural. Esa aguda dicotomía y polarización se alcanza por el rechazo y la negación de aquello que une lo humano con lo animal. Lo que se toma como auténtica y característicamente humano, definitorio de lo humano, así como el ideal de lo que los humanos deben disputar, no se encontrará en aquello que se comparte con la naturaleza y lo animal (por ej: el cuerpo, la sexualidad, la reproducción, la emocionalidad, los sentidos, el albedrío) sino en aquello que se piensa separado y distinto de ellos, la razón y sus instrumentos. Por lo tanto, no se define la humanidad como parte de la naturaleza (quizá una parte especial) sino como separada y en oposición a ella. Así, la relación de los humanos con la naturaleza es considerada como un dualismo de valor y oposicional.

El proceso se asemeja mucho a la formación de otros dualismos tales como masculino/femenino, razón/emoción, y espíritu/cuerpo criticados por el pensamiento feminista (ver, por ej., Ruether 1975, Griffin 1978, Griscom 1981, King 1981, Lloyd 1983, Jaggar 1983) pero esta lógica paralela no es la única conexión entre los dualismos humanidad/naturaleza y masculino/femenino. Más aún, la exclusión de la naturaleza del concepto de lo propiamente humano no es el único dualismo implícito, porque lo que está implícito en la construcción de esta concepción dualista de lo humano, es el rechazo de aquellas partes del carácter humano identificadas como femeninas -también identificadas como no plenamente humanas- en la concepción masculina de lo que es ser humano. La masculinidad puede ser unida a esta concepción exclusivista y polarizada de lo humano, por medio del deseo de

⁴ Por ejemplo, las palabras de Bill Neidjie "Este suelo y esta tierra/como hermano y madre" (Neidjie 1985, 46) pueden ser interpretadas como una afirmación de tal parentesco o continuidad. (Ver también Nwidjie 1985, 53, 61, 62, 77, 81, 82, 88).

⁵ La lógica del dualismo y la masculinidad del concepto de humanidad son discutidos en Plumwood (1986, 1988) y Warren (1987, 1989).

excluir y alejar lo femenino y lo no-humano. Las características que se toman como prototípicas de la humanidad y como base de sus virtudes especiales son aquellas tales como la racionalidad, la libertad y la trascendencia de la naturaleza (todo tradicionalmente concebido como masculino), que se consideran no compartidas con la naturaleza. La humanidad se define por oposición tanto a la naturaleza como a lo femenino.

La anterior es una visión profundamente arraigada del humano genuino o ideal en tanto no incluye características compartidas con la naturaleza, y en tanto se define **contra** o en **oposición** al reino no-humano, de manera que la esfera de lo humano y la de la naturaleza no pueden superponerse significativamente. La naturaleza está completamente separada de lo humano, es extraña y generalente hostil e inferior. Además, este tipo de yo humano sólo puede tener cierto tipo de conexiones accidentales o contingentes con el reino de la naturaleza. Llamaré a esto el problema o tesis de la discontinuidad y argüiré luego que juega un rol clave con respecto a otros elementos del problema.

4. Racionalismo y ecología profunda

Aunque el problema de la discontinuidad generalmente es descuidado por la posición ética, una significativa excepción parece encontrarse dentro de la filosofía del medio ambiente, en la ecología profunda, que también es crítica respecto de la localización del problema dentro de la ética.⁶ Además, la ecología profunda parece ser, inicialmente, más compatible con el marco teórico de la filosofía feminista, enfatizando como lo hace las conexiones con el yo, la comunicación y los vínculos. No obstante, hay severas tensiones entre la ecología profunda y la perspectiva feminista. La ecología profunda no ha identificado satisfactoriamente los elementos claves del marco teórico tradicional, ni ha observado sus conexiones con el racionalismo. Como resultado, fracasa en rechazar adecuadamente los supuestos racionalistas y, realmente, a menudo parece ofrecer sus propias versiones de la universalización, desconociendo las conexiones particulares y las explicaciones racionalistas del yo.

La ecología profunda localiza el área problemática clave de las relaciones humano-naturaleza, en la separación de humanos y naturaleza, y proporciona una solución en términos de la "identificación" del yo con la naturaleza. Generalmente "identificación" se abandona en la vaguedad de forma deliberada, y las explicaciones

⁶ No obstante, la perspectiva de la ecología profunda hacia la ética es, como muchas otras, dudosamente consistente, variable y evasiva. Por eso aunque Arne Naess (1974, 1984, 1988) apela al reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza, también tiende a tratar "la máxima autorealización" como sustituto y evasión de una explicación ética del cuidado y el respeto por la naturaleza (Naess 1988, 20, 86), poniendo enteramente el énfasis sobre la fenomenología. En el trabajo más reciente, sin embargo, el énfasis parece haber sido de nuevo silenciosamente desplazado de una intuición holística hacia un extenso y extremadamente vago "igualitarismo biocéntrico" que se centra una vez más en la ética y que utiliza una ética de máxima expansión del Yo (Fox 1990).

correspondientes al yo son varias, cambiantes y no siempre compatibles.⁷ Parece haber al menos tres explicaciones diferentes del yo -indistinguibilidad, expansión del yo, y trascendencia del yo- y los que las sos-tienen parecen desplazarse de una a otra a voluntad. Como mostraré luego, todas son insatisfactorias tanto desde una perspectiva feminista como desde aquella que pretende alcanzar una filosofía del medio ambiente satisfactoria, y por tanto el atractivo de la ecología profunda se basa en omitir la distinción entre ellas.

A. LA EXPLICACIÓN DE LA INDISTINGUIBILIDAD

La explicación de la indistinguibilidad rechaza los límites entre el yo y la naturaleza. Se dice que los humanos son una hebra en el tejido biótico, no la fuente y fundamento de todo valor, y la tesis de la discontinuidad parece ser rechazada firmemente. Warwick Fox describe de la siguiente manera la intuición central de la ecología profunda: *No podemos hacer una firme división ontológica en el campo de la existencia... no hay en realidad una bifurcación entre los reinos humano y no-humano... en la medida en que percibimos límites, estamos lejos de la conciencia de la ecología profunda* (Fox 1984,7). Pero aquí hay más cosas implícitas que el rechazo de la discontinuidad, en tanto la ecología profunda procede a reemplazar la imagen de lo humano-en-el medio ambiente por una visión holística o gestáltica que *disuelve no sólo el concepto de humano-en-el-medio-ambiente, sino todo concepto de cosa-compacta-en-un-entorno* - excepto cuando se habla a un nivel superficial de comunicación (Fox 1984,1). La ecología profunda encierra una cosmología de *la totalidad indivisa que niega la idea clásica de analizabilidad del mundo en partes existentes separada e independientemente*⁸. Aquella es fuertemente atractiva para una variedad de tradiciones místicas y para la Filosofía Perenne, en las que el yo está disuelto en lo otro, *lo otro no es otra cosa que tu mismo*. Como señala John Seed: *Yo estoy protegiendo la lluvia de la selva se transforma en Soy parte de la lluvia de la selva protegiéndome a mi mismo. Soy esa parte de la lluvia de la selva emergida recientemente en el pensamiento* (Seed et. al. 1988,36).

Hay severos problemas con estas posiciones, provenientes no tanto de su orientación hacia el concepto del yo (que me parece importante y correcta) o del carácter místico de los enfoques mismos, sino de la metafísica de la indistinguibilidad propuesta como base. No es solamente que, como dicen los ecólogos profundos, el proceso de identificación parezca requerir mucha mayor clarificación, sino que está equivocado. El problema, en el tipo de explicación que he dado, es la discontinuidad entre los humanos y la naturaleza, que emerge como parte del

⁷ Otros críticos de la ecología profunda, tales como Sylvan (1985) y Cheney (1987) también han sugerido que se mueve entre versiones diferentes e incompatibles. Las críticas ecofeministas de la ecología profunda han incluido Salleh (1984), Kheel (1985), Biehl (1987), Warren (1990).

⁸ Arnee Naess, citado en Fox (1982, 3, 10).

conjunto total de dualismos occidentales. La ecología profunda propone componer esta división por un “proceso de unificación”, una metafísica que insista que todo es parte realmente indistinguible de todo lo demás. En tanto los orígenes de la particular oposición envuelta en el dualismo humano/naturaleza permanezcan sin analizar y desconocidos, se están empleando herramientas muy poderosas pero que hacen el trabajo equivocado. Las bases reales de la discontinuidad descansan en el concepto de un ser humano auténtico, según qué sea considerado valioso en el carácter humano, la sociedad y la cultura, como lo que es distinto de aquello que es considerado natural. Las fuentes y los remedios para esto son desconocidos por la ecología profunda. La ecología profunda ha confundido dualismo y atomismo y luego ha concluido equivocadamente que la indistinguibilidad se sigue del rechazo del atomismo. La confusión es clara en Fox, quien procede inmediatamente desde la ambigua afirmación de que no hay *bifurcación, en realidad, entre los reinos de lo humano y lo no-humano* (lo que puede tomarse como un rechazo de la discontinuidad de lo humano respecto a la naturaleza) hasta la conclusión de que lo que se necesita es que abracemos una metafísica de la indistinguibilidad, de la totalidad indivisa en el todo de la realidad. Si debemos tratar el problema en términos de este dualismo específico y sus conexiones, la ecología profunda propone la obliteración de toda distinción.

De este modo, la solución de la ecología profunda de desconocer la discontinuidad obliterando **toda** división es muy poderosa. Su hipergeneralización fracasa en proporcionar una base genuina para una ética del medio ambiente del tipo buscado, ya que la visión de los humanos como metafísicamente unificados con el todo cósmico será igualmente verdadera cualesquiera que sean las relaciones que los humanos establezcan unidos a la naturaleza, la situación de explotación de la naturaleza ejemplifica tal unidad tan bien como una situación de conservación, y el yo humano es tan indistinguible de la máquina razadora y de la botella de Coca-Cola como de las rocas y la lluvia de la selva. Lo que John Seed parece tener aquí en mente es que en tanto que uno se da cuenta de que es indistinguible de la lluvia de la selva, las necesidades de ésta se vuelven las propias. Pero nada garantiza esto, uno puede, igualmente bien, tomar sus propias necesidades por las de la lluvia.

Esto señala otro problema más de la tesis de indistinguibilidad: necesitamos reconocer no sólo nuestra continuidad humana con el mundo natural sino también su distinguibilidad e independencia de nosotros y, la distinguibilidad de las necesidades de las cosas naturales respecto de las nuestras. La explicación de la indistinguibilidad no permite esto, aunque es una parte muy importante de la estrategia de conservación y respeto por la naturaleza.

Los peligros de las explicaciones del yo que implican un yo-disuelto aparecen también en contextos feministas, donde a veces se ha apelado a la alternativa de la autonomía masculinamente definida como desconexión de los otros. Como sostiene Jean Grimshaw acerca de la tesis de la indistinguibilidad de las personas (la aceptación de la pérdida de límites del yo como un ideal femenino): *No sólo es importante porque ciertas formas de simbiosis o “conexión” con otros pueden conducir a fracasos perjudiciales en el desarrollo personal, sino porque el cuidado de otros, su comprensión, sólo son posibles si uno puede distinguirse a sí mismo adecuadamente **de** los otros. Si me veo “indistinta” de ti, o a ti como si no tuvieras tu propio ser, que no está unido con el mío, entonces no puedo*

preservar en un sentido real tu bienestar como opuesto al mío. El cuidado y la comprensión requieren el tipo de distancia necesaria para no ver al otro como una proyección de uno mismo, y a uno mismo como continuación del otro (Grimshaw 1986,182-3).

Me parece que estos puntos se aplican al cuidado de otras especies y del mundo natural, tanto como lo hacen al cuidado de nuestra propia especie. Pero en tanto el dualismo se confunde con el atomismo, el yo-disuelto holístico se considera la única alternativa a las explicaciones egoístas del yo como carente de conexión esencial con los otros o con la naturaleza. Afortunadamente, esta es una falsa elección⁹; como arguyo más abajo, las explicaciones no-holísticas pero relacionales del yo, tales como las desarrolladas en alguna filosofía feminista y social, permite un rechazo del dualismo, incluyendo el dualismo humano/naturaleza, sin negar la independencia o distinguibilidad de lo otro. En tanto la ecología profunda se identifica con la tesis de la indistinguibilidad, no provee una base adecuada para una filosofía de la naturaleza.

B. EL YO EXPANDIDO

Para ser justos con la ecología profunda debería señalarse que tiende a vacilar entre la indistinguibilidad mística y las otras explicaciones del yo, entre el yo holístico y el expandido. La vacilación ocurre a menudo a partir de un desplazamiento del significado de la identificación del yo, una noción clave en ecología profunda. Este desplazamiento refleja la confusión entre dualismo y atomismo previamente señalada pero también parece reflejar un deseo de retener el aspecto místico de la indistinguibilidad a la vez que se evitan muchas de sus dificultades. Donde "identificación" no significa "identidad" sino algo más parecido a "empatía", la identificación con otros seres puede conducir a un yo expandido. De acuerdo con Arne Naess, *El yo es tan comprensivo como la totalidad de nuestras identificaciones... Nuestro Yo es eso con lo que nos identificamos*.¹⁰ Este yo más extenso (o Yo, para los ecologistas profundos) es algo por lo cual deberíamos luchar *tanto como estuviere en nuestro poder hacerlo* (Fox 1986, 13-19), y de acuerdo con Fox deberíamos también luchar para hacerlo lo más amplio posible. Pero este yo expandido no es el resultado de una crítica al egoísmo; más bien es una prolongación y una extensión del mismo.¹¹ No se cuestionan las estructuras del egoísmo posesivo y el autointerés; más bien, se trata de aceptar un amplio conjunto de intereses por extensión del yo. La motivación que da lugar a la expansión del yo es un conjunto más amplio de intereses en tanto continúa posibilitando al yo operar

⁹ Esto es argüido en Plumwood (1980), donde una explicación relacional del yo, desarrollada en el contexto de una teoría anarquista, es aplicada a las relaciones con la naturaleza. Parte del problema radica en la terminología del "holismo", que es usada de maneras altamente variables y ambiguas, y que conlleva la indistinguibilidad aunque a veces sólo significa "no atomismo".

¹⁰ Arne Naess, citado en Fox (1986, 54).

¹¹ Como lo advierte Cheney (1989, 293-325).

con el aliciente del auto-interés (o Autointerés). Así parece a partir de la afirmación de que *bajo esta luz... la resistencia ecológica es simplemente otro nombre para la defensa propia* (Fox 1986, 60). Fox cita con aprobación la afirmación de John Livingston: *Cuando digo que el destino de la tortuga de mar, o del tigre o del gibón es el mío, quiero decir eso. Todo lo que está en mi universo no es meramente mío, soy yo. Y tendré que defenderme a mi mismo. Tendré que defenderme a mi mismo no sólo contra la agresión abierta sino también contra el insulto gratuito* (Fox 1986, 60).

La ecología profunda no cuestiona las estructuras del egoísmo racional y continúa suscribiendo los dos principales dogmas de la estructura del egoísmo - que la naturaleza humana es egoísta y que la alternativa al egoísmo es el auto-sacrificio.¹² Dados estos supuestos sobre el egoísmo, la manera obvia de obtener algún tipo de interés humano en defender la naturaleza es a través del Yo expandido operando en los intereses de la naturaleza pero también en las líneas familiares del autointerés.¹³ La estrategia del yo expandido debería parecer al principio otro pretencioso y oscuro modo de decir que los humanos empatizan con la naturaleza. Pero la estrategia de transferir las estructuras del egoísmo es altamente problemática, ya que la ampliación del interés es obtenida a costa de no reconocer precisamente la distinción e independencia del otro.¹⁴ Los otros son moralmente reconocidos sólo en tanto son incorporados al yo, y su diferencia es negada (Warren 1990). Y el fracaso en criticar el yo egoísta, desencarnado, no-relacional significa un fracaso en trazar conexiones con otras críticas contemporáneas.

¹² Así lo expresa John Seed: "Naess escribe que cuando la mayoría de la gente piensa acerca de la conservación, piensa acerca del sacrificio. Esta es una base falsa para la conservación, porque la mayoría de la gente es incapaz de trabajar por otra cosa excepto por su propio autointerés... Naess arguye que necesitamos encontrar maneras de extender nuestra identidad dentro de la naturaleza. Una vez que esto suceda, enfrentar máquinas razadoras o cualquier otra cosa no es más sacrificio que mover tu pie cuando adviertes que alguien está a punto de cortarlo con un hacha" (Seed 1989).

¹³ Esta negación de la alteridad del otro también es la estrategia de J. Baird Callicott, quien realmente afirma que "El principio de complementariedad axiológica pone una unidad esencial entre el yo y el mundo y establece el valor intrínseco problemático de la naturaleza en relación al axiológicamente privilegiado valor del yo" (1985, 275). Dado el empobrecimiento de la teoría humanana en el área de las relaciones (y por eso su incapacidad para concebir un yo en relación cuyas conexiones con los otros no son meramente contingentes sino esenciales), Callicott tiene pocas alternativas de desarrollar esta dirección.

¹⁴ Grimshaw (1986, 182). Ver también la excelente discusión en Warren (1990, 136-38) acerca de la importancia del reconocimiento y el respeto por la diferencia de los otros; Blum (1980, 75); y Benhabib (1987, 166).

C. EL YO TRASCENDIDO O TRANSPERSONAL

En tanto que el Yo expandido requiere que nos distanciamos de los intereses particulares del yo (una renuncia que, a pesar de su dificultad natural, debemos bregar por alcanzar), la expansión del yo al Yo tiende a conducir a una tercera posición, la trascendencia o superación del yo. Por eso, Fox nos urge a pelear por la identificación **imparcial** con **todos** los particulares, el cosmos, desechando nuestras identificaciones con nuestros propios intereses particulares, emociones particulares, y adhesiones (Fox 1990, 12). Fox presenta aquí la versión de la universalización de la ecología profunda, con el difundido énfasis sobre lo personal y lo particular como corruptor y autointeresado *la causa de la dominación, la guerra y la destrucción ecológica* (1990, 12).

Este tratamiento de la particularidad, la devaluación de una identidad ligada a aspectos particulares del mundo natural opuestas a un todo abstractamente concebido, el cosmos refleja la preocupación racionalista con lo universal y su explicación de la vida ética como opuesta a lo particular. La analogía en términos humanos del amor impersonal del cosmos es la visión de la moralidad basada en principios universales o en el abstracto e impersonal "amor del hombre". Por eso Fox (1990, 12) reitera (como si no fuera problemático) la visión de las adhesiones particulares como éticamente sospechosas y opuestas a la "identificación" genuina, imparcial, que necesariamente falla con todos los particulares.

Esta identificación transpersonal es tan indiscriminada y se empeña en negar los significados particulares, que no puede tener en cuenta las profunda y altamente particulares adhesiones al lugar que ha motivado tanto la pasión de muchos conservacionistas modernos y el amor de muchos pueblos indígenas por su tierra (a la que la ecología profunda intenta, inconsistentemente, considerar como un modelo). Esto está basado no en un interés cosmológico vago, desangrado y abstracto sino en la formación de la identidad, social y personal, en relación a áreas particulares de tierra, produciendo lazos a menudo tan especiales y poderosos como los del parentesco, y que están igualmente expresados en responsabilidades de cuidado muy específicas y locales.¹⁵ Esto emerge con claridad en las afirmaciones de muchos pueblos indígenas, como en las conmovedoras palabras de Cecilia Blacktooth explicando por qué su pueblo no entregará su tierra:

Nos piden pensar qué lugar nos gustaría más que éste en el que siempre hemos vivido. ¿Ve aquel cementerio? Allí están nuestros padres y nuestros abuelos. ¿Ve Ud. la montaña Eagle-nest y la montaña Rabbit-hole? Cuando Dios las creó, El nos dió este lugar. Siempre hemos estado aquí. No nos importa ningún otro lugar... Siempre hemos vivido aquí. Quisiéramos morir aquí. Nuestros padres lo hicieron.

¹⁵ Este modelo tradicional de relación con la tierra está íntimamente vinculado con el del biorregionalismo, cuya estrategia es comprometer a la gente en el mayor conocimiento y cuidado de las áreas locales que tienen significado para ellos y donde pueden más fácilmente desarrollar un estilo de vida más cuidadoso y responsable. La capacidad de "identificación imparcial con todos los particulares" está, más allá de la búsqueda de ilustración personal, estratégicamente vacía. Porque se preocupa "imparcialmente" por todo puede, en la práctica, no preocuparse por nada.

No podemos abandonarlos. Nuestros niños nacieron aquí ¿Cómo podríamos irnos? Si nos dieran el mejor lugar del mundo, no sería tan bueno como este... Este es nuestro hogar... No podemos vivir en ningún otro lugar. Nacimos aquí y nuestros padres están enterrados aquí... Queremos este lugar y no otro... (McLuhan 1979, 28).

Al despreciar adhesiones tan particulares, emocionales, y basadas en las relaciones de parentesco, la ecología profunda nos ofrece otra variante de la superioridad de la razón y la inferioridad de su contraste, fracasando nuevamente en comprender el rol de la razón y criticando incompletamente su influencia. Para obtener una explicación más adecuada que la ofrecida por las principales corrientes de la ética y la ecología profunda, parece que tendremos que movernos en dirección al tipo de ética que la teoría feminista ha sugerido, la que puede permitir tanto la continuidad como la diferencia y los lazos con la naturaleza que expresan las ricas, cuidadosas relaciones de parentesco y amistad, más que incrementar la abstracción y separación de las relaciones.¹⁶

5. El problema en términos de la crítica del racionalismo

Ahora muestro cómo aparece el problema de la inferiorización de la naturaleza visto desde la perspectiva de la crítica del racionalismo y en tanto parte del problema general de revalorizar y reintegrar lo que la cultura racionalista ha apartado, negado y devaluado. Una explicación tal se aleja de las preocupaciones, tanto de las principales corrientes de ética como de la ecología profunda, y aunque retiene el énfasis sobre la explicación del yo como central, da una explicación diferente de la ofrecida por la ecología profunda. En la sección 6 concluyo afirmando que uno de los efectos de este desplazamiento del centro de atención es la realización de conexiones con otras críticas, especialmente la feminista, centrales más que periféricas o accidentales, como suelen considerarlas particularmente los ecologistas profundos.

Primero, lo omitido en las explicaciones tanto de los filósofos éticos como de los ecologistas profundos, es un análisis comprensivo del problema de la discontinuidad como creado por un dualismo unido a una red de dualismos relacionados. Creo que se puede aquí aprender de la crítica al dualismo que ha desarrollado la filosofía feminista y de los mecanismos de dualismos que han elaborado los ecofeministas. Una dicotomía dualísticamente construida, polariza la diferencia y minimiza las características compartidas, construye la diferencia en los lineamientos de la superioridad/inferioridad, y ve lo inferior como un medio hacia los más altos fines de lo superior (la tesis instrumental). Como su naturaleza se define oposicionalmente, la tarea de lo superior, aquel en el que se realiza a si mismo y expresa su propia naturaleza, es separar, dominar y controlar lo más bajo. Esto ha ocurrido tanto con la división humano/naturaleza como con otros dualismos

¹⁶ Por eso algunas ecofeministas como Cheney (1987, 1989), y Warren (1990), han desarrollado explicaciones alternativas en ética, construido teoría ética y, desarrollado éticas ecofeministas diferenciadas.

relacionados tales como masculino/femenino, razón/cuerpo, y razón/emoción. Desafiar estos dualismos no sólo implica una reevaluación de la superioridad/inferioridad y un estatus más alto para las áreas bajas del dualismo (en este caso, la naturaleza) sino también el reexamen y la reconceptualización de las categorías en sí dualístamente construídas. Así en el caso del dualismo humano/naturaleza, no es sólo cuestión de mejorar el estatus de la naturaleza, la moral o algo así, mientras todo permanece igual, sino de reexaminar y reconceptualizar la noción de lo humano, y también el concepto de clase de la naturaleza contrastante. En el caso del concepto de lo humano, de lo que ha de ser entera y genuinamente humano, y de lo que es auténtica-mente humano en el conjunto de características típicas que los humanos poseen, han sido definidos oposicionalmente, por **exclusión** de lo que está asociado con la esfera natural inferior, del modo como lo ha mostrado Lloyd (1983), por ejemplo, en el caso de las categorías de lo masculino y femenino, y de razón y su contraste. Los humanos tienen tanto características biológicas como mentales, pero las mentales más que las biológicas han sido tomadas por características de lo humano y dadoras de lo “entera y auténticamente humano”. El término “humano”, por supuesto, no es aquí meramente descriptivo, sino en gran medida un término valorativo que establece un ideal: lo que excluye lo natural es lo esencial o valioso en lo humano. No es necesario negar que los humanos tienen algún componente material o animal - más bien, es visto en este marco teórico como ajeno o inesencial a ellos, no como parte de su entera o verdadera naturaleza humana. La esencia humana es vista a menudo como situada en la maximización del control sobre la esfera natural (tanto interna como externa) y en cualidades tales como racionalidad, libertad, y trascendencia de la esfera material. Estas cualidades también son identificadas como masculinas, y entonces, el modelo **oposicional** de lo humano coincide o converge con un modelo masculino, en el cual las características atribuídas son las del ideal masculino.

Entonces, parte de la estrategia para cambiar este dualismo humano/naturaleza, implicará el reconocimiento de esas cualidades excluídas -separadas, negadas, o interpretadas como ajenas, o comprendidas como la esfera de los humanos **supuestamente** inferiores tales como mujeres y negros- como igual y enteramente humanas. Esto proporcionará una base para el reconocimiento de **continuidades** con el mundo natural. De este modo, la reproductividad, sensualidad, emocionalidad serán tomadas como cualidades tan completa y auténticamente humanas como la capacidad de pensar y calcular abstractamente. Esto procede a partir del supuesto de que una base para la discontinuidad y la alienación de la naturaleza es la alienación de aquellas cualidades que nos proporcionan continuidad con la naturaleza.

Esta conexión entre la explicación racionalista de la naturaleza interna y la naturaleza externa, tiene poderosas repercusiones. Una parte de lo que está implicado es un cambio en la centralidad y dominación de lo racional en la explicación del yo humano. Tal cambio tendrá muy ricas implicancias para lo que sea valorable en la sociedad y cultura humanas, y se conecta con el cambio del legado cultural del racionalismo hecho por otras críticas al racionalismo tales como el feminismo, y por críticas a la tecnocracia, la burocracia y el instrumentalismo.

Lo que está implícito aquí es una reconceptualización del lado humano del dualismo humano/naturaleza, para liberarlo del legado del racionalismo. También necesita de reconceptualización el lado inferior de este dualismo, el concepto de

naturaleza, que es interpretado en términos polarizados como privado de cualidades apropiadas al lado humano, como pasivo y necesitado de albedrío y teleología, como pura materialidad, puro cuerpo, o puro mecanismo. De modo que lo que aquí se requiere es el desarrollo de alternativas a los modos mecanicistas de ver el mundo, que también son parte del legado del racionalismo.

6. El instrumentalismo y el yo

Hay dos partes en la reestructuración del yo humano en relación a la naturaleza -reconceptualizar lo humano y reconceptualizar el yo, y especialmente sus posibilidades de relacionarse con la naturaleza de maneras distintas de la instrumental. Aquí la crítica del yo egoísta del individualismo liberal tanto por las feministas como por los filósofos sociales, así como la crítica de la razón instrumental, ofrece un rico conjunto de conexiones y perspectivas para trabajar. En el caso de esas dos partes, está involucrado el rechazo de modelos básicamente masculinos de la humanidad y del yo.

El instrumentalismo ha sido identificado como el mayor problema por la perspectiva ética en la filosofía del medio ambiente, pero ha sido tratado de manera muy empobrecedora como el simple problema de establecer el valor inherente de la naturaleza.¹⁷ No se ha hecho la conexión con la explicación más amplia provista por la crítica de la razón instrumental. Esta explicación más amplia revela tanto su vinculación con el problema de la discontinuidad como su conexión con la explicación del yo. Una mirada más atenta a esta crítica ofrece una indicación de cómo podríamos desarrollar una explicación que nos permita enfatizar la continuidad sin ahogarnos en el mar de la indistinguibilidad.

Deberíamos notar primero las fuertes conexiones entre la discontinuidad (la condición de polarización del dualismo) y el instrumentalismo, la concepción de que la esfera excluida es tratada apropiadamente como medio para los fines de la esfera o grupo más altos, que su valor yace en su utilidad para el grupo privilegiado que es, en contraste, valioso o significativo en si mismo. Segundo, es importante mantener una fuerte distinción y una distancia máxima entre la esfera de los medios y la de los fines para evitar romper los filosos límites requeridos por la jerarquía. Tercero, ayuda que la esfera tratada instrumentalmente sea considerada carente de fines en si misma (como en las concepciones de la naturaleza y las mujeres como pasivas), para poder imponerle otros sin problemas. Hay conexiones aun mayores entre las dos concepciones, a través de la explicación del yo que las acompaña.

El yo que complementa el tratamiento instrumental de lo otro es tal que remarca los límites, distinción, autonomía y separación del yo respecto de los otros, que se define **contra** los otros, y carece de conexiones esenciales con ellos. Esto

¹⁷ Aunque el énfasis de un trabajo anterior en este área (por ejemplo, Plumwood 1975) se propuso mostrar que una óptica respetuosa, no instrumental de la naturaleza era lógicamente viable, en tanto fue ampliamente discutida, el tiempo ha pasado y es necesario ir más allá. Aunque ahora haya un sustento más amplio para una posición respetuosa, no instrumental, sigue siendo controvertida; ver, por ejemplo, Thompson (1990) y Plumwood (1991).

corresponde a la explicación objeto/relaciones del yo masculino asociado con el trabajo de Nancy Chodorow (1979, 1985) y también al individuo auto-interesado presupuesto en la teoría de mercado (Poole 1985, 1990).¹⁸ Este yo usa, generalmente, tanto a los otros humanos como al mundo como medios para su satisfacción egoísta, que se considera la satisfacción de intereses en los cuales los otros no juegan un rol esencial. Si tratamos de especificar estos intereses no harán especial referencia al bienestar de los otros, excepto en tanto sea útil para servir fines predeterminados. Los otros como medios son intercambiables si producen satisfacciones equivalentes, cualquier cosa que conduzca a ese fin es tan valiosa como cualquier otra que igualmente conduzca a ese fin. Los intereses de un individuo tal como el de la teoría de mercado y del yo masculino teorizado por Chodorow, se definen como esencialmente independientes o desvinculados de los de otra gente, y sus (de él o de ella) transacciones con el mundo consisten fundamentalmente de muchos intentos de obtener satisfacción de esos intereses privados predeterminados. Los otros son un “recurso”, y los intereses de los otros sólo se conectan accidental o contingentemente con los intereses de un yo autónomo. No son valorados por sí mismos sino por sus efectos para producir la gratificación. Este tipo de descripción instrumental, obviamente equivocado en el caso de las relaciones con otros humanos, es precisamente el modelo occidental normal de lo que deberían ser nuestras relaciones con la naturaleza.

Este tipo de explicación instrumental, desintegradora de la relación del yo con los otros ha sido extensamente criticada en el área de la teoría política por distintas tendencias, incluyendo la teoría feminista, la crítica al liberalismo, y la filosofía del medio ambiente (Benhabib 1987, Benhabib y Cornell 1987, Benjamin 1985, Chodorow 1985, Gilligan 1982, 1987, Grimshaw 1986, Jagger 1983, Miller 1978, Plumwood 1980, Poole 1984, 1985, 1990, Warten 1990). Se ha objetado que esta explicación no ofrece un cuadro preciso del yo humano, que los humanos son sociales y están conectados de un modo que la explicación no reconoce. La gente tiene intereses que hacen referencia esencial, y no meramente accidental o contingente, a los de otros, por ejemplo, cuando una madre desea la recuperación de su hijo, el reestablecimiento es una **parte** esencial del restablecimiento de ella, y de la misma manera, respecto de otros cercanos y de otros más lejanos (“otros sociales”). Pero, continúa la objeción, esto da una imagen equivocada del mundo, que omite o empobrece una dimensión significativa de la experiencia humana, una dimensión que proporciona un *insight* importante en la diferencia de género, sin el cual no podemos dar una descripción adecuada de lo que es ser humano. En cambio, debemos considerar a los seres humanos y sus intereses como **esencialmente** relacionados e interdependientes. Como señala Karen Warren, *Las relaciones no son algo extrínseco a quiénes somos, no son una característica “agregada” a la naturaleza humana; juegan un papel esencial en el constitución de lo que es ser humano* (Warren 1990, 143). Que los intereses de la gente sean

¹⁸ Poole (1984) ha mostrado también cómo este tipo de yo está presupuesto en la moral kantiana, donde el deseo o la inclinación es esencialmente autodirigido y controlado por la razón (representando los intereses de la universalidad).

relacionales no implica una concepción holística de ellos, que se absorban unos en otros o sean indistinguibles. Aunque algunos intereses de la madre conlleven la satisfacción de los intereses del hijo, no son idénticos ni aun necesariamente similares. Hay superposición, pero la relación es de inclusión intencional (el interés de ella es **que** el hijo prospere, que sean satisfechos ciertos intereses claves del niño) más que una superposición accidental.

Esta concepción del yo-en relación es, creo, una buena candidata para una explicación más rica del yo, que han buscado los ecologistas profundos equivocadamente en explicaciones holísticas. Es una explicación que evita el atomismo pero permite el reconocimiento de la relación y la interdependencia sin caer en los problemas de la indistinguibilidad, que reconoce tanto la continuidad como la diferencia, y rompe la falsa dicotomía del egoísmo y el altruísmo de los intereses, establecida culturalmente;¹⁹ se desvía de las explicaciones del yo, como “separación” de lo masculino y como tradicional absorción de lo femenino. Puede también proporcionar un fundamento apropiado para una ética de la comunicación con y el cuidado de los otros, tal como argumentaron Gilligan (1982,1987) y Miller (1978).

De este modo, resulta innecesario adoptar cualquiera de las estrategias de la ecología profunda -el yo indistinguible, el yo expandido, o el yo transpersonal- para proporcionar una alternativa al antropocentrismo o al auto-interés humano. Esto se puede realizar mejor a través de una explicación relacional del yo, que reconozca claramente la distinción de la naturaleza pero también nuestra relación y continuidad con ella. En esta explicación relacional, el respeto por los otros no resulta ni de la contención del yo ni de una trascendencia del yo, sino que es una **expresión** del yo en relación, no un yo egoísta disuelto en lo otro sino un yo introducido en una red de relaciones esenciales con otros yo distintos.

La explicación relacional del yo puede ser eficazmente aplicada al caso de las relaciones humanas con la naturaleza y con la tierra. La visión occidental estandar de la relación del yo con lo no-humano es la de una relación siempre **accidental**, de aquí que lo no-humano puede ser usado como un medio para los fines contenidos en el yo de los seres humanos. Parcelas de tierra son bienes reales, rápidamente intercambiables como medios equivalentes para la satisfacción del fin humano; ningún lugar es más que *un escenario en el camino de la vida, una plataforma de lanzamiento para vuelos más altos y órbitas más amplias que las tuyas propias* (Berman 1982,327). Pero, por supuesto, no todos pensamos de esta manera, y los ejemplos de una conducta contraria serían sin duda más comunes si su posibilidad no fuera negada y distorsionada tanto por la construcción teórica como por la social. Pero otras culturas han reconocido muy claramente tan esencial conexión del yo con la tierra, y muchas voces indígenas del pasado y del presente hablan del pesar y el dolor de perder su tierra, a la que están tan esencialmente conectados como a cualquier otro humano. Cuando los pueblos aborígenes, por ejemplo, hablan de la tierra como parte de ellos, “como el hermano y la madre” (Neidjie 1985,51;

¹⁹ En el sentido del altruísmo en el que los intereses propios de uno son descuidados en favor de los de otro, esencialmente los intereses relacionados no son ni egoístas ni altruistas.

1989,4,146) este es, creo, uno de sus significados. Si el instrumentalismo es pobre y distorcionante como explicación de nuestras relaciones con otros seres humanos, lo es igualmente como principio orientador en nuestras relaciones con la naturaleza y la tierra.²⁰

Pero mostrar que el yo puede estar esencialmente relacionado a la naturaleza de ninguna manera muestra que lo esté normalmente, especialmente en la moderna cultura occidental. Lo que culturalmente es concebido como ajeno e inferior, no digno de respeto o conocimiento respetuoso, no es algo con lo cual sea fácil hacer una tal conexión esencial. Aquí las tres partes del problema -la concepción de lo humano, la concepción del yo, y la concepción de la naturaleza- se conectan nuevamente. Y normalmente tal relación esencial implicará la particularidad, a través de conexiones y amistad por lugares particulares, bosques, animales, a los cuales uno está de manera particularmente estrecha relacionado o ligado y, hacia los cuales uno tiene responsabilidades de cuidado específicas y significativas, no meramente abstractas.

Uno de los efectos de enfocar el problema de esta manera, especialmente en el contexto del racionalismo, es proporcionar un rico conjunto de conexiones con otras críticas; esto conecta la crítica del antropocentrismo con otras varias que se comprometen críticamente con el racionalismo, tales como el feminismo y la teoría crítica, mucho más importantes -realmente esenciales- para la comprensión de cada uno. El problema de la explicación occidental de la relación humano/naturaleza se ve en el contexto del otro conjunto de dualismos relacionados; ellos están enlazados a través de sus definiciones como parte inferior de los variados contrastes de la razón. En tanto que mucho de la fuerza y persistencia de estos dualismos deriva de sus conexiones y su habilidad para reflejarse, confirmarse, y soportarse unos a otros, las críticas del antropocentrismo que fracasaron en la explicación de estas conexiones han pasado por alto una característica esencial y no meramente adicional.

El antropocentrismo, y el androcentrismo en particular, están vinculados por la concepción racionalista del yo humano como masculino y por la explicación de características auténticamente humanas como centradas en torno de la racionalidad y la exclusión de sus contrastes (especialmente, características consideradas como femeninas, animales, o naturales) como subhumanos. Esto proporciona una explicación diferente y más rica de la noción de antropocentrismo, ahora concebida por la ecología profunda (Fox 1990,5) en términos de la noción de igualdad, que es excesivamente estrecha y difícil de articular de una manera precisa o convincente en un contexto donde las necesidades son tan diferentes. La percepción de la conexión como accidental en el mejor de los casos, es un rasgo de algunas recientes críticas del ecofeminismo, por ejemplo la discusión de Fox (1990) y Eckersley (1989) acerca de la relación entre ecofeminismo y filosofía del medio ambiente. Fox pasa completamente por alto la principal embestida de la explicación ecofeminista contra la filosofía del medio ambiente y la crítica de la ecología profunda que resulta o está anticipada en la literatura ecofeminista, respecto del fracaso de aquella en

²⁰ Sobre racionalismo y tierra ver Edward Relph (1976, 1981).

observar el modo en que el antropocentrismo y el androcentrismo están unidos.²¹ De mis argumentos se sigue que esta crítica necesita ampliarse, la ecología profunda ha fracasado en observar (y a menudo ha negado) las conexiones con numerosas otras críticas, no sólo el feminismo, por ejemplo, sino también el socialismo, especialmente en las formas que montan una crítica al racionalismo y a la modernidad. El fracaso en la observación de tales conexiones es el resultado de un análisis y una comprensión históricas inadecuadas del modo como la inferiorización tanto de las mujeres como de la naturaleza, se ha basado en el racionalismo, y las conexiones de ambas a la inferiorización del cuerpo, los conceptos jerárquicos de labor, y las explicaciones desintegradoras e individualistas del yo.

En lugar de atender a los intereses reales del ecofeminismo en términos de conexión, Fox considera el ecofeminismo como un intento de reemplazar el interés por el antropocentrismo por el interés por el androcentrismo.²² Esto tendría el efecto de hacer del ecofeminismo una posición reduccionista que tomara la opresión de las mujeres como forma básica e intentara reducir todas las otras formas a ella. Esta posición es una mujer de paja;²³ el efecto del ecofeminismo no es absorber o sacrificar la crítica al antropocentrismo, sino profundizarla y enriquecerla.

Traducción de Yamila Pedrana

²¹ Fox (1990, 12), al alegar por la neutralidad genérica para la identificación cosmológicamente basada y tratar aspectos del género como irrelevantes para la discusión, ignora la vinculación histórica y académica de las concepciones enlazadas de género y moralidad por medio de la división entre esferas pública y privada (por ejemplo, Lloyd [1984] y Nicholson [1983]). En tanto que la tesis ecofeminista no es una tesis esencialista que une sexo a emocionalidad y a particularidad o a la naturaleza, sino que une las concepciones sociales e históricas de género a las concepciones de la moralidad y la racionalidad, no es refutada por ejemplos de mujeres que adoptan una visión universalizante o que conducen máquinas razadoras, o por Mrs. Thatcher. El argumento de Fox implica aquí una confusión sexo/género. Sobre la distinción sexo/género ver Plumwood (1989, 2-11).

²² Fox (1990) a lo largo de toda su discusión, como Zimmerman (1987, 37), toma "la acusación ecofeminista contra la ecología profunda" como "el androcentrismo es 'la verdadera raíz' de la destrucción ecológica" (1990, 14), de modo que "no es necesario preocuparse por ninguna forma de dominación humana más que por el androcentrismo" (1990, 18). Warren (1990, 144) discute efectivamente la aseveración de Fox acerca de que lo "feminista" es redundante como una adicción a una ética ecológica profunda.

²³ Esta posición reduccionista tiene unos pocos representantes en la literatura (quizás Andrée Collard (1988) y Sally Miller Gearhart [1982]), pero no se la puede tomar como representativa del cuerpo principal de los trabajos ecofeministas. Fox, creo, tiene razón en resistir tal reducción y en insistir en la no eliminabilidad de la forma de opresión en la que se interesa la crítica del antropocentrismo, pero no se sigue la conclusión de que las críticas no están relacionadas. Las críticas y los diferentes tipos de opresión correspondientes pueden ser distinguibles pero, como los individuos en sí mismos, permanecen relacionados de maneras esenciales y no meramente accidentales. La elección entre la disolución (eliminación reductiva) y la desconexión (aislamiento) de las críticas es la misma falsa dicotomía que inspira los falsos contrastes entre el holismo y el atomismo, y del yo disuelto, que carece de límites, versus el yo como átomo aislado, carente de conexiones esenciales con otros.

Referencias bibliográficas:

- BENHABIB, Seyla. 1987. *The generalised and the concrete other*. En **Women and moral theory**, 154-77. E. Kittay y D. Meyers, eds. Totowa, N.J.: Rowman y Allenheld.
- BENHABIB, Seyla y DRUCILLA CORNELL, eds. 1987. **Feminism as critique**. Minneapolis: University of Minnesota Press; Cambridge: Polity Press.
- BENJAMIN, Jessica. 1985. *The bonds of love: Rational violence and erotic domination*. En **The future of difference**. H. Eisenstein y A. Jardine, eds. New Brunswick: Rutgers University Press.
- BERMAN, Marshall. 1982. **All that is solid melts into air: The experience of modernity**. New York: Simon & Schuster; Londres: Penguin.
- BIEHL, Janet. 1987. *It's deep, but is it broad? An ecofeminist looks at deep ecology*. Suplemento especial de **KICK IT OVER** (invierno).
- BLUM, Lawrence A. 1980. **Friendship, altruism and morality**. Boston y Londres: Routledge & Kegan Paul.
- CALLICOTT, J. Baird. 1985. *Intrinsic value, quantum theory, and environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 7: 261-62.
- CHENEY, Jim. 1987. *Ecofeminism and deep ecology*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9: 115-145.
- CHENEY, Jim. 1989. *The neo-stoicism of radical environmentalism*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 293-325.
- CHODOROW, Nancy. 1979. **The reproduction of mothering**. Berkeley: University of California Press.
- CHODOROW, Nancy. 1985. *Gender, relation and difference in psychoanalyst perspective*. En **The future of difference**, 3-19. H. Eisenstein y A. Jardine, eds. New Brunswick: Rutgers University Press.
- COLLARD, Andrée. 1988. **Rape of the wild: Man's violence against animals and the earth**. Bloomington: Indiana University Press; Londres: The Woman's Press.
- COOK, Francis. 1977. **Hua-Yen Buddhism: The jewel net of Indra**. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press. 118-119.
- ECKERSLEY, Robyn. 1989. *Divining evolution: The ecological ethics of Murray Bookchin*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 99-116.
- FOX, Warwick. 1982. *The intuition of deep ecology*. Trabajo presentado en: ENVIRONMENTAL ETHICS and ECOLOGY CONFERENCE, Camberra. También publicado bajo el título *Deep ecology: A new philosophy of our time?* THE ECOLOGIST 14 (1984): 94-200.
- FOX, Warwick. 1986. *Approaching deep ecology: A response to Richard Sylvan's critique of deep ecology*. ENVIRONMENTAL STUDIES Occasional Paper 20. Hobart: University Of Tasmania Centre for Environmental Studies.
- FOX, Warwick. 1989. *The deep ecology-ecofeminism debate and its parallels*. ENVIRONMENTAL ETHICS 11: 5-25.
- FOX, Warwick. 1990. **Towards a transpersonal ecology: Developing new foundation for environmentalism**. Boston: Shambala.
- GEARHART, Sally Miller. 1982. *The Future - if there is one - is female. Reweaving the web of life*, 266-285. P. McAllister, de. Philadelphia and Santa Cruz: New Societies Publishers.
- GILLIGAN, Carol. 1982. **In a different voice**. Cambridge: Harvard University Press.
- GILLIGAN, Carol. 1987. *Moral orientation and moral development*. En **Women and moral theory**, 19-33. E. Kittay and Meyers, eds. Totowa, N.J.: Rowman and Allenheld.
- GRIFFIN, Susan. 1978. **Woman and nature: The roaring inside her**. New York: Harper and Row.
- GRIMSHAW, Jean. 1986. **Philosophy and feminist thinking**. Minneapolis: University of Minnesota Press. También publicado como **Feminist philosophers**. Brighton: Wheatsheaf.
- GRISCOM, Joan L. 1981. *On healing the nature/history split in feminist thought*. HERESIES 4 (1):4-9.
- JAGGAR, Alison. 1983. **Feminist politics and human nature**. Totowa, N.J.: Rowman & Allenheld; Brighton: Harvester.
- KHEEL, Marti. 1985. *The liberation of nature: A circular affaire*. ENVIRONMENTAL ETHICS 7: 135-49.
- KING, Ynestra. 1981. *Feminism and revolt*. HERESIES 4(1):12-16.
- KING, Ynestra. 1989. *The ecology of feminism and the feminism of ecology*. En **Healing the wounds**. J. Plant, de., Philadelphia and Santa Cruz: New Society Publishers.
- LEOPOLD, Aldo. 1949. **A sand county almanac**, 201-2. Oxford and New York: Oxford University Press.
- LLOYD, Genevieve. 1983a. *Public reason and private passion*. METAPHILOSOPHY 14: 308-26.
- LLOYD, Genevieve. 1983b. *Reason, gender and morality in the history of philosophy*. SOCIAL RESEARCH 50(3): 490-513.
- LLOYD, Genevieve. 1984. **The man of reason**. London: Methuen.

- MCLUHAN T.C., de. 1973. **Touch the earth**. London: Abacus.
- MILLER, Jean Baker. 1976, 1978. **Toward a new psychology of women**. Boston: Beacon Press; London: Pelican.
- MIDGLEY, Mary. 1983. **Animals and why they matter**. Athens: University of Georgia Press; London: Penguin.
- NAESS, Arne. 1973. *The shallow and the deep, long - range ecology movement: A summery*. INQUIRY 16: 95-100.
- NAESS, Arne. 1986. *Intrinsic value: Will the defenders of nature please rise*. En **Conversation Biology**. M. Soule, de. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- NAESS, Arne. 1988. **Ecology, community and lifestyle**. Cambridge: Cambridge University Press.
- NEIDJIE, Bill. 1985. **Kakadu man**. Con S. Davis y A. Fox. Cambera: Mybrood P/L.
- NEIDJIE, Bill y Keith Taylor, eds. 1989. **Story about feeling**. Wyndham: Magabala Books.
- NICHOLSON, Linda J. 1983. *Women, morality and history*. SOCIAL RESEARCH 50(3): 514-36.
- PLUMWOOD, Val. 1975. *Critical notice of Passmore's **Man's responsibility for nature***. AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY 53(2): 171-85.
- PLUMWOOD, Val. 1980. *Social theories, self-management and environmental problems*. En ENVIRONMENTAL PHILOSOPHY, 217-332. D. Mannison, M. McRobbie, y R. Routley eds. Cambera: ANU Department of Philosophy Monograph Series RSSS.
- PLUMWOOD, Val. 1986. *Ecofeminism: an overview and discussion of positions and arguments*. En WOMEN AND PHILOSOPHY, Suplemento del vol. 64 de AUSTRALASIAN JOURNAL OF PHILOSOPHY (Junio 1986): 120-38.
- PLUMWOOD, Val. 1988, 1990. *Women, humanity and nature*. RADICAL PHILOSOPHY 48: 6-24. Reimpreso en **Feminism, socialism and philosophy: a radical philosophy reader**. S. Sayers, de. London: Routledge.
- PLUMWOOD, Val. 1989. *Do we need a sex/gender distinction?* RADICAL PHILOSOPHY 51:2-11.
- PLUMWOOD, Val. 1990. *Plato and the bush*. MEANJIN 49(3):524-36.
- PLUMWOOD, Val. 1991. *Ethics and instrumentalism: A response to Janna Thompson*. ENVIRONMENTAL ETHICS. Próxima aparición.
- POOLE, Rose. 1984. *Reason, self-interest and "commercial society": The social content of Kantian morality*. CRITICAL PHILOSOPHY 1: 24-46.
- POOLE, Rose. 1985. *Morality, masculinity and the market*. RADICAL PHILOSOPHY 39: 16-23.
- POOLE, Rose. 1990. *Modernity, rationality and "the masculine"*. En **Feminity/Masculinity and representation**. T. Threadgold and A. Cranny-Francis, eds. Sydney: George Allen and Unwin, 1990.
- REGAN, Tom. 1986. **The case for animal rights**. Berkeley: University of California Press.
- RELPH, Edward. 1976. **Place and placelessness**. London: Pion.
- RELPH, Edward. 1981. **Rational landscapes and humanistic geography**. London: Croom Helm.
- RODMAN, John. 1980. *Paradigm change in political science*. AMERICAN BEHAVIOURAL SCIENTIST 24(1): 54-55.
- RUETHER, Rosemary Radford. 1975. **New woman new earth**. Minneapolis: Seabury Press.
- SALLEH, Ariel. 1984. *Deeper than deep ecology*. ENVIRONMENTAL ETHICS 6: 339-45.
- SEED, John. 1989. *Entrevistado por Pat Stone*. MOTHER EARTH NEWS (Mayo/Junio).
- SEED, John, Joanna Macy, Pat Fleming, y Arne Naess. 1988. **Thinking like a mountain: Towards a council of all beings**. Philadelphia and Santa Cruz: New Society Publishers.
- SYLVAN, Richard. 1985. *A critique of deep ecology*. RADICAL PHILOSOPHY 40 y 41.
- TAYLOR, Paul. 1986. **Respect for nature**. Princeton: Princeton University Press.
- THOMAS Aquinas. 1976. **Summa contra Gentiles**. Libro 3, parte 2, cap. 62. Citado en **Animal rights and human obligations**, 56. T.Regan y P.Singer, eds. Englewood Cliffs,N.J.: Prentice Hall.
- THOMPSON, Janna.1990. *A refutation of environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 12(2): 147-60.
- WARREN, Karen J. 1987. *Feminism and ecology: Making connections*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9: 17-18.
- WARREN, Karen J. 1990. *The power and promise of ecological feminism*. ENVIRONMENTAL ETHICS 12(2): 121-46.
- ZIMMERMAN, Michael E. 1987. *Feminism, deep ecology, and environmental ethics*. ENVIRONMENTAL ETHICS 9.