

Distancias entre la ecología y la praxis ambiental

Una lectura crítica desde el ecofeminismo

Paula Gabriela Núñez

DISTANCIAS ENTRE LA ECOLOGÍA Y LA PRAXIS AMBIENTAL

Una lectura crítica desde el ecofeminismo

COLECCIÓN: BIBLIOTECA CRÍTICA DE FEMINISMOS Y GÉNERO

Directora: María Luisa Femenías

Secretaria: Paula Soza Rossi

CONSEJO ASESOR LATINOAMERICANO

Rosario Aguirre (UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA, URUGUAY)

José Amícola (UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA, ARGENTINA)

Élida Aponte Sánchez (UNIVERSIDAD DEL ZULIA, VENEZUELA)

Dora Barrancos (CONICET-UBA-UNQUI, ARGENTINA)

Gabriela Castellanos Llanos (UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI, COLOMBIA)

Sonia Montecino (UNIVERSIDAD DE CHILE, CHILE)

Joana Maria Pedro (UNIVERSIDAD FEDERAL DE SANTA CATARINA, BRASIL)

DISTANCIAS ENTRE LA ECOLOGÍA Y LA PRAXIS AMBIENTAL

Una lectura crítica desde el ecofeminismo

Paula Gabriela Núñez



IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Géneros



Nuñez, Paula Gabriela

Distancias entre la ecología y la praxis ambiental : una lectura crítica desde el ecofeminismo . - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata, 2011. 202 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0705-9

1. Desigualdad Social. 2. Medioambiente. 3. Mujeres. I. Título
CDD 305.4

**DISTANCIAS ENTRE LA ECOLOGÍA
Y LA PRAXIS AMBIENTAL**
Una lectura crítica desde el ecofeminismo
Paula Gabriela Núñez

Coordinación Editorial: Anabel Manasanch

Corrección: María Eugenia López, María Virginia Fuente, Magdalena Sanguinetti
y Marisa Schieda

Diseño y diagramación: Erica Anabela Medina



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata (EduLP)

47 N° 380 / La Plata B1900AJP / Buenos Aires, Argentina

+54 221 427 3992 / 427 4898

editorial@editorial.unlp.edu.ar

www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

Primera edición - 2011

ISBN N° 978-950-34-0705-9

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

©2011 - EduLP

Impreso en Argentina

ÍNDICE

Prólogo	09
Presentación	15
Capítulo 1: Ecología, el término desde la ciencia	21
Capítulo 2: Ecología, preservación y reclamo ambiental	51
Capítulo 3: Naturaleza, jerarquía, control, dominio	81
Capítulo 4: Sociedad y Naturaleza: antagónicas, excluyentes y exclusivas	113
Capítulo 5: Praxis ambiental, el desafío pendiente	139
Capítulo 6: Temas pendientes y vías de reflexión	159
Bibliografía	183

PRÓLOGO

Vivimos en una época extraña. Atravesamos un período de la historia que se diferencia de todos los precedentes debido a que en él se decide de manera irreversible el futuro de la vida humana y no humana sobre la Tierra. Que ésta siga ofreciendo condiciones aceptables para la supervivencia de nuestra especie y que no se continúe destruyendo el mundo natural en el que viven las demás es nuestra responsabilidad fundamental.

La idea de *ecojusticia* está permitiéndonos dejar atrás un equivocado enfrentamiento entre quienes daban preferencia a las cuestiones sociales y quienes se preocupaban por las ambientales. Hoy sabemos que ambas están inextricablemente unidas y que la población más desfavorecida es también la más perjudicada por el modelo insostenible de desarrollo. La teoría ecofeminista ha sido pionera en mostrar el estrecho lazo que une el deterioro del mundo natural y la injusticia social.

Los avances técnicos, así como las transformaciones políticas, sociales y culturales que pueden ser englobadas en el concepto general de *progreso*, no deben llevarnos a olvidar que, en las últimas décadas, hemos asistido también al establecimiento de extremas desigualdades y a la desaparición acelerada de la biodiversidad y de la diversidad cultural,

aplastadas por la civilización del cemento que acompaña al paradigma del *homo economicus*. La Modernidad tiene un rostro jánico y bajo esta doble condición ha de ser evaluada.

La muerte de la Naturaleza bajo el peso de la creciente huella ecológica es un hecho inédito. No deja de sorprenderme la escasa capacidad de reacción que se advierte frente a la cada vez más evidente crisis ecológica. Los signos del cambio climático mundial están ya a la vista de todos. La desertización, el deshielo de los casquetes polares, las inundaciones, la mayor frecuencia de los huracanes, la desaparición de la flora y la fauna y otros fenómenos de desequilibrio ecosistémico se traducen, cada vez más claramente, en graves problemas sociales como el desplazamiento de la población rural empobrecida o los enfrentamientos por el acceso a ese recurso vital que es el agua. Aunque estas catástrofes afectan más a los países con menor renta per cápita, ya comienza a percibirse inquietud entre los que, hasta hace poco, negaban toda responsabilidad humana por el calentamiento global en las economías más poderosas. Al final de esta primera década del siglo *xxi*, hasta los granjeros de Texas están revisando su anterior negacionismo a la luz de las pérdidas de rentabilidad producidas por una sequía de intensidad nunca vista.

Una de las causas de la crisis ecológica es la extendida y profunda fe en los prodigios del complejo tecno-científico que todos los días nos ofrece una novedad que asienta aún más su prestigio. La era de Internet es también la de los transportes veloces y la sofisticación de la medicina, la del cómodo usar y tirar, la del elogio a la compulsión del consumo como sinónimo de calidad de vida. En este marco monolítico de pensamiento productivista, la mayoría de quienes tendrían tiempo y medios de desarrollar una mirada más lúcida sobre la situación, no lo hacen. Varias son las razones de esta indiferencia: la falta de una información adecuada de los medios de comunicación, la sensación de impotencia en la medida en que las decisiones más importantes se toman muy lejos, las dudas sobre la realidad de una catástrofe global que se imagina lejana, la fe ciega en la tecnología y, en el fondo de todo ello, el extremo antropocentrismo de una cultura que ha enseñado al hombre occidental a pensarse como un ser absolutamente superior e independiente de la Naturaleza. Escribo «hombre» siendo consciente de la ambivalencia del término. ¿Es sinónimo de «ser humano» en una historia de la cultura que apenas ha integrado las voces de las mujeres?

Desde un ecofeminismo no esencialista, he sostenido en otro lugar que androcentrismo y antropocentrismo mantienen ciertas relaciones históricas que tanto el feminismo como el ecologismo deben iluminar en su tarea de corregir el rumbo civilizatorio suicida tomado por la humanidad. De ahí la oportunidad y pertinencia de este libro.

La convicción de que es urgente revisar la fantasía destructiva de la total independencia humana con respecto a la Naturaleza constituye el eje de la investigación de Paula Núñez y le concede el carácter de genuino pensamiento crítico. Apoyándose en la epistemología feminista, *Distancias entre la ecología y la praxis ambiental* apunta a una reflexión que busca devolver a la ciencia su dimensión ética. Reelaboración de la tesis doctoral dirigida por la profesora María Luisa Femenías, la obra estudia las transformaciones de la ecología como ciencia desde su origen en la filosofía natural y la biología hasta sus formas actuales. Sabemos que no es lo mismo la ecología en tanto ciencia que el ecologismo como praxis contra el deterioro del medioambiente. Pero la autora subraya la importancia capital de ser conscientes de la imposibilidad de separar totalmente el contexto de descubrimiento del contexto de justificación en el terreno de la ecología como ciencia. Si su advertencia sobre el peso determinante de las hipótesis y las preguntas que guían las investigaciones es válida para las ciencias en general, lo es más aún para la ecología como disciplina que se construye en el terreno mismo del proyecto económico-político que concierne el futuro de la especie humana, de los demás seres vivos y de la Tierra en su conjunto. Las preguntas que se formulan y las que se omiten en la ciencia, así como las respuestas que se suministran, no pueden ser desligadas de la intencionalidad y de la dimensión ética.

Paula Núñez traza el camino que lleva de la ecología como ciencia a la ecología como actitud moral y propuesta política. Señala los problemas de la relación entre la ecología como disciplina supuestamente neutral y la ecología como ética y movimiento social. Muestra así lo infundado del empeño puesto por los científicos de la ecología en distinguirse y distanciarse de las posiciones ecologistas: creen adherir a un estatus de objetividad sin advertir los presupuestos ideológicos del complejo tecnocientífico del que forman parte y que con su discurso legitiman. Nuestra autora recuerda la participación científica de los países centrales y periféricos en los procesos de colonización y explotación de

las tierras que habitaban los pueblos originarios del Cono Sur, y señala que esta responsabilidad no es reconocida ni revisada porque la dimensión ético-política no es admitida como parte del método científico. En línea con otros pensadores críticos, sostiene que esta ceguera epistemológica no consiste en una simple omisión que podría ser fácilmente superada, si no que forma parte de las funciones de las formas hegemónicas de la ciencia como instrumento de dominio del mundo humano y no humano. Y subraya con acierto que la crisis ecológica no se resuelve simplemente con un incremento del conocimiento académico sobre el mundo natural. Su certeza se apoya en la reflexión epistemológica de una hermenéutica de la sospecha ecofeminista que busca desvelar las relaciones más profundas entre poder y ciencia sin por ello deslegitimar toda ciencia.

En efecto, la discusión sobre la objetividad científica nos enfrenta al problema de hasta qué punto debe ser llevada la crítica para no erosionar la valiosa contribución que la misma ciencia ofrece al ecologismo. Si todo fuera construcción discursiva ¿cuál sería la razón por la que preferiríamos las advertencias sobre el dramático proceso de degradación del clima en vez de la versión negacionista de los tecnoentusiastas? ¿Por qué considerar verdadero el diagnóstico de superación de la capacidad de carga de un ecosistema y falso el optimismo de los partidarios de un desarrollo insostenible?

Al hilo de esta cuestión –central en la epistemología tras los retos postmodernos– Paula Núñez se inclina por la propuesta de Donna Haraway de construcción de un saber situado de objetividad subalterna y coincide con Holland Cunz en hacer una valoración positiva de la espiritualidad de algunas pensadoras ecofeministas como medio para superar esquemas dualistas que han cosificado la Naturaleza y nos han traído a un punto de no retorno altamente peligroso para la propia humanidad. Con toda justicia, la «democracia de todo lo vivo» de Vandana Shiva se rescata así de los reproches de esencialismo que afectaron a sus teorías.

En este libro, la globalización es presentada como ocultamiento de particularidades. Frente a él, Paula Núñez apuesta por la noción de *otros/as inapropiables* de la célebre artífice de *Manifiesto para cyborgs*: una alteridad crítica y reconstructiva. Desde allí, nos invita a reconocer la complejidad, abandonando paradigmas lineales reduccionistas, al tiempo que observa que, atendiendo a los datos de estudios recientes de

etología o psicología comparada, la praxis como acción intencionada no puede limitarse a lo humano.

La autora especifica que su noción de praxis ambiental no es sinónimo de denuncias o reivindicaciones que, a su juicio, siguen basándose en un paternalismo que no desafía las estructuras jerárquicas de la sociedad. Su propuesta enfatiza el papel de las formas relacionales alternativas en las que el afecto y la estética marcan una diferencia con respecto a labores subordinadas a la meta de la productividad. Entronca, así, con ciertas consideraciones de teóricas ecofeministas de tercera generación que, sin acudir al expediente del enfoque esencialista de los sexos, entendemos que las prácticas del cuidado pueden aportar el reconocimiento empático del Otro no humano como otro relevante. O, dicho de otra manera, enlaza con lo que Petra Kelly, la feminista cofundadora de los Verdes alemanes, llamaba «el poder *con* los otros» o «poder compartido» frente al «poder *sobre* los otros».

Paula Núñez atiende a las dimensiones sociales del problema ecológico y a las visiones alternativas del enfoque intercultural. Su libro tiene el mérito de estar escrito desde una experiencia vital que contextualiza la argumentación, aportando interesantes referencias a la historia de la Patagonia argentina y planteando la difícil cuestión de cómo garantizar la conservación de los ya muy reducidos intersticios silvestres contemporáneos. ¿Cuál es la fórmula más eficaz y más justa para con los humanos y los demás seres vivos? La pregunta es relevante. Su respuesta y sus observaciones críticas no dejarán de suscitar polémicas puesto que se trata de temas abiertos al debate en el seno mismo del pensamiento ambiental. Nos hallamos, pues, ante una obra viva y de total actualidad.

Llegando al final de estas líneas, quiero recordar que, desde el último tercio del siglo xx, el ideal de igualdad de la democracia se ha ampliado e inspira la crítica a viejas jerarquías, entre ellas, las de sexo, raza y especie. Por eso, puede decirse que feminismo y ecología son pensamientos y movimientos herederos de la Ilustración a pesar de su talante crítico para con ella y, a menudo, de su alineación con la filosofía postmoderna. Feminismo y ecologismo son teoría y praxis ineludibles del siglo xxi. Constituyen un horizonte regulativo clave para avanzar hacia un mundo en el que merezca la pena vivir. El libro de Paula Núñez forma parte de la esperanzadora estela de nuevos signos de salida del

impasse escéptico y nihilista propio de la caída de los Grandes Relatos. Espero que sus páginas, inspiradas por la búsqueda de una visión del mundo caracterizada por la autora como «ordenada pero no jerárquica», estimulen la reflexión, la discusión y el cambio que tanto necesitamos en este momento decisivo.

Alicia H. Puleo

Directora de la Cátedra de Estudios de Género
de la Universidad de Valladolid.
Valladolid, España, diciembre de 2009

PRESENTACIÓN

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento.

THEODOR ADORNO, *Actualidad de la Filosofía*

Este libro recorre un problema que cotidianamente nos estalla en las manos, el vínculo entre las poblaciones humanas modernas y sus entornos. Parto de la urgencia de afrontar el problema de la contaminación y las escasas soluciones de fondo que se generan al respecto. El consumo y la actual forma de producir, en permanente expansión, nos enfrentan a un futuro incluso más problemático que el presente. En las páginas que siguen trato de buscar los fundamentos de la pervivencia y agravamiento del problema ambiental, que subsisten a pesar de críticas de larga data y apelaciones muy sentidas, contra las formas de vida y consumo actuales. Al recorrer este tema, encontré en la forma moderna de ver y de pensar el mundo una traba en la búsqueda y consolidación de soluciones alternativas. Por ello, a fin de hurgar en los fundamentos de esta mirada, analicé tanto el conocimiento científico, en cuanto modo de conocimiento del mundo tangible, como los presupuestos de orden social que marcan las evaluaciones valorativas de este mismo mundo. Para examinar los diversos planos recurrí a dos conceptos que presento con los títulos Ecología y Praxis ambiental en los capítulos 1 y 5 respectivamente. En principio, porque los mismos constituyen dos polos en tensión

que están lejos de poder considerarse como expresiones lingüísticas aisladas. Por el contrario, son palabras que remiten a sistemas conceptuales asociados por contraste, porque *ecología* y *praxis ambiental*, lejos de constituirse desde una red semántica y simbólica afín, aparecen en las prácticas de modo muchas veces antagónico. La revisión de ese antagonismo me dio las pistas del nudo problemático que busco desmontar. Encontré que esa oposición se edificó desde dos ámbitos que disputan el sentido del término *ecología*: las ciencias naturales, por un lado, y sectores de los movimientos ambientales, por el otro. Desde las nociones construidas desde esas perspectivas a veces opuestas, a veces ajenas, las *praxis* que se desarrollan avanzan en acciones con escasa interacción e impacto limitado. La observación de los términos relacionados con las *praxis* me llevó a edificar un trabajo de filosofía en permanente diálogo con prácticas concretas, que puso en evidencia contradicciones relativas al modo de entender la noción de «naturaleza» así como los órdenes implícitos que se presuponen. En ese sentido, mi trabajo disciplinar es fronterizo; se cruzan diversas tradiciones para dar cuenta tanto de la complejidad del tema como de la posibilidad de construir alternativas.

Dado que el problema que quiero tratar involucra una exhaustiva reflexión sobre la utilización (o la relación con) del entorno o la naturaleza, sigo un camino que parte de revisar la ecología como disciplina científica, y su articulación (o no) con los movimientos ambientalistas para, desde estos sitios de acción, investigar y movilizar, avanzando sobre los temas que en ambos casos subyacen como problema, y que no terminan de explorarse desde las perspectivas habitualmente aceptadas. Indago, así, la tradición occidental de pensamiento en cuanto a los supuestos jerarquizantes se refiere, a fin de mostrar los modos en que históricamente se han edificado, tanto las prácticas en relación al uso del medioambiente (criticadas por los ambientalismos), como la producción del conocimiento científico, entendido como base legítima del saber reconocido en nuestras sociedades. Aún cuando haga mención a formas de vida no-humanas o a culturas ajenas a la tradición moderna, dirijo el foco de mi reflexión a las promesas incumplidas de la modernidad occidental, desde una perspectiva a-moderna (tal como la denomina Bruno Latour), quien revisa las expectativas de progreso a la luz de tales proyectos inconclusos. A partir de estos desarrollos inacabados reviso, entonces, las experiencias de los «perdedores» del

desarrollo moderno; es decir, de los sujetos que plantean resistencias y alternativas. Indago esas resistencias, no tanto a la luz de las desigualdades económicas sino, sobre todo, desde las falencias de reconocimiento. A fin de echar luz sobre los aspectos que permitan repensar las prácticas, avanzo con el interés de entender cómo la desigualdad social y la reproducción de esa desigualdad en las prácticas cotidianas, no son independientes de los problemas ambientales. Pongo en evidencia que el modo en que se ha edificado el saber occidental, sustentado en jerarquías que implican diversos ejercicios de dominio, ha llevado a pensar a la sociedad y a la naturaleza como ámbitos aislados o independientes, pero siempre igualmente jerárquicos. Dado este modo de considerar el mundo –presente también en el contexto de globalización actual– la reducción del medioambiente al concepto de *recurso* es cada vez más profunda. Por eso, tomo como guía el análisis de la problemática dualidad sociedad-naturaleza sobre la que se construyó el pensamiento y la *praxis* moderna. La escisión antagónica y excluyente de ambos conceptos se asocia a la idea del *hombre* como el ser de máximo desarrollo, cuya portación de razón permitiría justificar su dominio sobre todo lo no-humano, fundamento último de evaluación de lo no-natural como «diferente» en términos peyorativos o inferiorizantes. Como muestro en este libro, no solo de eso se trata. Por tanto, exploro especialmente el modo en que históricamente se consideró «lo natural» como dependiente y concebido con potencialidades que solo lograría desarrollar en caso de que un ser racional lo dominara. En este orden de cosas, aún en el ámbito humano, los pueblos no-occidentales, los sectores económicos menos privilegiados y la población femenina, fueron algunos de los grupos que quedaron asociados necesariamente a la idea de naturaleza. Dentro de ese marco, examino con especial interés la situación femenina y el peso fundante de la metáfora que liga a la mujer a la naturaleza, no solo para dar cuenta de un problema sectorizado, sino para profundizar en el análisis de la constitución de las formas de dominio y la búsqueda de alternativas. Las mujeres –como oportunamente lo señala la australiana Val Plumwood–, parecemos estar mejor colocadas para examinar y resolver ese antiguo dualismo: podemos hablar y razonar desde la posición de –y en solidaridad con– los que han sido considerados como «la naturaleza». Ese es, en definitiva, el objetivo central de este libro.

Quiero advertir a los y las lectoras que el libro que ahora presento a la consideración de un público más amplio, gracias a Edulp y a la colección Biblioteca de Género, es una reescritura de mi tesis de doctorado «Ecología y Praxis ambiental. Una revisión de presupuestos», desarrollada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata, dirigida por la doctora María Luisa Femenías y defendida en marzo de 2009 frente a un tribunal formado por la doctora Alicia Gianella de la Universidad Nacional de La Plata, la doctora Laura Gioscia de la Universidad de la República de Uruguay y el doctor Leonardo Galetto de la Universidad Nacional de Córdoba. El texto que ahora se presenta sigue la línea de análisis que expuse oportunamente, en la cual traté de reflejar pensamientos que partieron de una revisión epistemológica para consolidarse en interrogantes que trascendían largamente la actividad disciplinar. En el primer capítulo me dedico a explorar la disciplina que me llevó a la pregunta por las sociedades y los ambientes: la ecología. En el capítulo siguiente tensiono el concepto de ecología desde los señalamientos que los movimientos ambientalistas hicieron sobre el término, poniendo en evidencia que uno de los límites para conformar miradas integrales que permitan abordar la problemática ambiental desde sitios más eficientes es la concepción de la dualidad sociedad/naturaleza como términos antagónicos y excluyentes. En este segundo capítulo reconozco el modo en que este supuesto de separación atraviesa prácticas científicas, instituciones oficiales de cuidado ambiental e incluso discursos y acciones ambientalistas. Dado que mi objetivo apunta a poner a la luz los fundamentos de las escisiones y los diálogos limitados, en el tercer y cuarto capítulo exploro los supuestos estructurantes del pensamiento moderno que entiendo como fundamento de diferencias y límites que evidencio en los dos capítulos previos. En estos nuevos capítulos indago dos consideraciones que reconozco particularmente problemáticas: la concepción de un orden jerárquico en el mundo y la escisión ya mencionada entre sociedad y naturaleza. Específicamente, en el tercer capítulo pongo en evidencia el modo en que la idea de jerarquía estructuró el pensamiento biológico moderno que, en forma circular, se proyectó en la naturalización de un orden social desigual. En el cuarto avanzo en la revisión de las metáforas que invisibilizaron la arbitrariedad de la edificación de privilegios y perjuicios. Encuentro que a partir de asumir el antagonismo excluyente entre socie-

dad y naturaleza se configuró una limitación en el carácter de la humanidad, donde todas las personas que no se adecuaban al modelo masculino, occidental y blanco eran asimiladas a la naturaleza, caracterizada como irracional, caprichosa y productiva solo si se la subordinaba a quienes detentaban la razón. Para explorar la construcción de estas formas de dominio apelo a uno de los marcos teóricos más dinámicos en la revisión de la naturalización y ocultamiento de diferencias: la Teoría de Género. Dentro del marco de los estudios feministas adopto aquellos que reconocen en la opresión al entorno natural los mismos elementos de sometimiento a la mujer, es decir los estudios ecofeministas que, desde su diversidad me llevaron a revisar la idea de desigualdad e injusticia. Con estos elementos, en el quinto capítulo, avanzo en la revisión de la *praxis* reconociendo que la idea de prácticas humanas reproduce la concepción de una humanidad restringida. De allí trato de remover las limitaciones a fin de exponer los compromisos que involucra una *praxis ambiental* desde la cual se facilite el avance a la revisión del desgaste y la polución planetaria evidenciando que los cambios precisan del abandono de las concepciones jerárquicas de sociedad y naturaleza. En definitiva, muestro que se trata de dar lugar al reconocimiento de relaciones afectivas, y no solo instrumentales, desde las cuales se eche luz a esas instancias intermedias y donde lo humano, lo natural e incluso lo tecnológico se reconozcan mezclados y con identidades cambiantes desde las cuales se profundiza desde un ángulo distinto en el tema ambiental. Cerrando el libro, en el último capítulo propongo una revisión global en la cual busco desmontar la idea de que el único orden social posible es jerárquico, proyectando para esto en el escenario actual los desafíos que inaugura la aceptación de la remoción general de las desigualdades.

Finalmente deseo reiterar mi agradecimiento al esfuerzo y acompañamiento de quienes fueron las autoridades de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación durante el proceso de mi trabajo e investigación: Decana profesora Ana Barletta, Secretaria de Posgrado doctora Silvia Manso y licenciado Alejandro Lorenzetti, a la Comisión de Doctorado de Filosofía, coordinada por la doctora Cristina Di Gregori; al tribunal que leyó y evaluó mi trabajo; a Alicia Puleo, experta en ecofeminismo, directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid, España, que enriqueció mi trabajo con sus dedicadas observaciones, y a mi directora María Luisa, guía, consejera y permanente fuente de motivación.

Capítulo 1

Ecología, el término desde la ciencia

El término *ecología* originalmente se refirió a una rama de la biología que surgió a fines del siglo xix.¹ Con el correr del siglo xx, la «ecología» fue diversificándose en sentidos que actualmente cubren desde prácticas científicas hasta las movilizaciones sociales, pasando por espacios de publicidad de la más variada índole. A fin de organizar este universo de sentidos y prácticas asociadas he indagado en dos de los ámbitos que más influyen sobre el sentido del término, viendo sus diversas implicancias, potencialidades y limitaciones: la ecología científica y los ambientalismos. Para revisar este vínculo examiné, en primer lugar, la complejidad involucrada en las nociones científicas que se desarrollan en la ecología para indagar, luego, los debates ambientales a la luz de las particularidades del conocimiento en juego.

¹ El término *ecología* fue acuñado por Ernst Haeckel en 1866 con el objetivo de dar cuenta de los estudios de los organismos y su medio. Por ello el biólogo unió los términos *oikos* (casa) y *logos* (estudio) para referirse al área de estudio que reclamaba definir hacia el interior de las incipientes disciplinas biológicas. A fines del siglo xix su denominación de la disciplina era *oecología*, una denominación que aún se presenta en publicaciones específicas.

LA ECOLOGÍA EN EL MAPA DE LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS

Puede decirse que la ecología se distingue de las demás disciplinas biológicas por estudiar las relaciones entre los organismos y sus ambientes. Esto significa que investiga los modos en que se vinculan los diversos organismos en un espacio, pero que no se detiene en indagar las particularidades de los organismos que conforman las áreas analizadas. Se trata de una disciplina donde la propia idea de descubrimiento cobra un carácter diferente a la acepción clásica, lo que lleva a sus mismos practicantes a realizar una lectura crítica

en ecología no vas a encontrar descubrimientos como en biología molecular que encontrás el gen [...], no hay descubrimientos como una vacuna o ese tipo de cosas, en ese sentido de descubrimiento no hay, lo que hay son procesos, mecanismos que se van dilucidando [...] hay sí posturas, teorías nuevas, pero descubrimientos [...] *no sé si se puede hablar de descubrimientos pero sí de ideas nuevas, que son muy pocas.* (Núñez, 2005: 576; cursivas del original)

Resulta casi paradójico que el cambio conceptual de esta rama de estudios sea difícil de reconocer para sus investigadores, sobre todo por la diversidad de interrogantes y urgencias ambientales que demandan a la ecología desde los últimos años. Entiendo que esta dificultad proviene de la evaluación de la disciplina desde el modelo de ciencia experimental. De hecho la diferencia entre la ecología y otras ramas de la biología, que reparan en los detalles de los organismos (como las biología taxonómicas o la genética), se tomó como pretexto para presentar a la ecología como una disciplina «dependiente» de las otras ramas de la biología con las que se la vincula. Esto lleva a considerar su trabajo científico como una proyección de las prácticas investigativas de otras ramas como la biología evolutiva, la genética o la botánica. Yrjo Haila y Peter Taylor (2001) señalan que esta visión ha trabado las reflexiones epistemológicas de la ecología, al considerarlas redundantes. A fin de sustentar esta aseveración presentan estudios bibliométricos que demuestran que, dentro de la filosofía de la biología, las reflexiones sobre ecología son casi inexistentes, y reclaman urgentes acciones y reflexiones para paliar esta falencia. Desde una postura afín, considero que en la ecología actual existen supuestos epistemológicos que dificultan la vinculación entre el conocimiento científico de los

dinamismos naturales y la apropiación social de ese conocimiento, en el contexto de un mundo cuya situación ambiental se agrava progresivamente.

LOS SUPUESTOS DE LA ECOLOGÍA

Durante el siglo XVIII, los estudios sobre la vida se multiplicaron a un nivel sin precedente (Makinistian, 2004). De hecho el término «biología» se acuñó a principios del XIX para dar cuenta del conjunto de áreas de conocimiento que se inauguraban.² Sin embargo las disciplinas biológicas, tal como se conocen en la actualidad, se encontraban en el siglo XIX en un estado embrionario. En efecto, no existían diferenciaciones claras en los campos de estudio y los naturalistas e investigadores tenían un amplio espectro de intereses que los llevaban a hacer aportes en diferentes áreas del conocimiento, sin que pudieran considerar nuevas separaciones a partir de otras posibles clasificaciones (Makinistian, 2004; Mayr, 1988; Frezzatti, 2003). Por eso, una característica de ese período es el peso de los estudios *amateurs*, que se incorporaban y se reconocían a la par de otros elaborados por profesionales (Alberti, 2001).³ En ese período, los estudios de laboratorio y las investigaciones de campo se multiplicaron hasta dar lugar a dos tradiciones diferentes en las ramas de la biología: la experimental y la descriptiva. En ese marco, la ecología se fue gestando desde fines del siglo XIX como un área de investigación descriptiva, ligada a la herencia de los exploradores e incorporando las propuestas de los teóricos evolucionistas.

La ecología hundió sus raíces en disciplinas taxonómicas como la botánica o la zoología, sumando interrogantes provenientes de la química agrónoma, los estudios demográficos y fundamentalmente la teoría

² Como nota de color vale mencionar que tanto Lamarck como Treviranus presentan simultáneamente el neologismo «biología» a fin de aplicarlo al conjunto de trabajos que se dedicaban al estudio de las leyes de la vida. Este término fue empleado por primera vez en Francia en 1802, por Jean-Baptiste Lamarck en su tratado de *Hidrogeología*. El mismo año en que el naturalista alemán Treviranus introdujo la palabra en una obra en seis tomos titulada *Biología o Filosofía de la naturaleza viva*.

³ Muchos aportes que se publicaban en las revistas científicas de ese período provenían, por ejemplo, de sociedades de amantes de la naturaleza o de clubes de observadores de aves y plantas (Alberti, 2001).

evolutiva. Este variado marco teórico no fue, sin embargo, motivo suficiente para el surgimiento de la nueva disciplina. La ecología, por el contrario, se erigió como área de estudios debido a los problemas ambientales que hicieron necesario el diseño de una nueva perspectiva de estudio. Los límites productivos que se comenzaban a percibir en la agricultura del siglo XIX pusieron de manifiesto que la naturaleza no era una fuente inagotable de recursos y que sus dinámicos resultaban poco menos que desconocidos para los investigadores del período. Por esto se elaboraron políticas estatales que buscaban enfrentar la limitación de los recursos naturales. Su punto de partida fue el reconocimiento de la necesidad de adoptar una perspectiva integradora, que reparara en las interacciones de los organismos y sus ambientes.

Antonio Casares Serrano (2005) indica que, en el contexto de la segunda revolución industrial, hacía falta una racionalización económica de la explotación y la ecología fue la disciplina que se desarrolló para ello. De hecho los primeros conceptos ecológicos fueron financiados por gabinetes gubernamentales (sobre todo Ministerios de Agricultura) y dirigidos a desarrollar y controlar medidas adecuadas para una explotación científica de los recursos naturales. El trabajo de los primeros ecólogos se orientó, entre otros temas, al estudio y la erradicación de plagas, el aumento de la productividad y la lucha contra el agotamiento del suelo y la desertificación. El creciente interés gubernamental, con el consecuente incremento de fondos para estas investigaciones, ayudó a la conformación de la ecología como un área de problemas autónoma y diferenciada que, por estar atravesada por intereses que trascendían aquellos específicamente académicos, se conformó como síntesis de múltiples especialidades (McNaughton y Wolf, 1984).

LA ECOLOGÍA EN EL TIEMPO

Revisar una disciplina científica merece algunos comentarios. Podría pensarse que se trata de la historia de la construcción de consensos o paradigmas desde los cuales se plantea el desarrollo de la disciplina. Sin embargo, la lectura diacrónica de metas y metodologías científicas da cuenta de cambios, discontinuidades y debates que no necesariamente llevaron a acuerdos. La lectura que propongo busca

reparar en aquellos debates, en aquellos interrogantes que quedaron abiertos. Sostengo que igualmente dieron lugar a cambios conceptuales que pueden también interpretarse en términos de avances teóricos y metodológicos (Nudler, 2002, 2004).

Los primeros años

La primera referencia al término *ecología* se ubica en 1866, cuando –como adelanté anteriormente– se presenta el vocablo *oecología* para designar el área de investigación que se estaba inaugurando. Esta denominación une los términos *oikos* y *logos* según la propuesta del naturalista alemán Ernst Haeckel, para especificar el estudio de las relaciones de los organismos con su medio físico y biológico y proyectar las propuestas darwinianas a escala de poblaciones. La versión original de la teoría evolutiva tenía referencias a nivel individual exclusivamente. La *ecología*, en cambio, buscaba profundizar en las poblaciones y las comunidades, revisando las interacciones de los organismos entre sí y con su ambiente. El aporte de Haeckel se inscribe en el debate que se estaba llevando a cabo entre diferentes propuestas evolutivas. El naturalista alemán era el principal seguidor de Darwin en su país (Makinistian, 2004), defendía la idea de selección natural introduciendo en esa defensa la noción de que los organismos eran activos con relación a su ambiente, tal como lo había sostenido Jean-Baptiste Lamarck. Así, la *ecología* se presentó como una línea de investigación que destacaba la actividad y capacidad de cambio de los organismos frente al entorno oponiéndose a la hipótesis de que los organismos eran pasivos frente al contexto abiótico.⁴ Se inauguró así una perspectiva que reconocía la influencia mutua entre factores bióticos y abióticos y su vinculación.

En los primeros años, los debates tuvieron desarrollos independientes. Los estudios ecológicos progresaron de forma diferenciada entre botánicos y zoólogos. Incluso, dentro de ambas áreas de conocimiento,

⁴ En oposición a la pervivencia de las ideas desarrolladas por Saint Hilaire, quien sostenía que los organismos eran moldeados por el ambiente y no por los hábitos, el uso y desuso, asumiendo que los vínculos entre los seres vivos estaban determinados exclusivamente por el ambiente (Vila Valenti, 1984; Malpartida y Lavanderos, 1995; Rostand, 1985).

la ecología se desarrolló con itinerarios disímiles según los estudios se orientaran a la ecología terrestre o la acuática (Kingsland, 1991). De tal modo que en su origen, estuvo formada por cuatro vertientes de investigación, la ecología vegetal (o ecología botánica), la ecología animal (o ecología zoológica), la ecología de agua dulce (o limnología) y la ecología marina (u oceanografía) (Deléage, 1993). Dentro de ellas la ecología botánica fue la rama que contuvo el mayor número de especialistas, así como los debates más dinámicos. La relación entre ecología y botánica se sustentó en los precedentes de la geografía de los paisajes, que habían sido estudiados principalmente en función de la vegetación (Humboldt, De Candolle, entre otros). Tal era ese vínculo que, a mediados del XIX, los estudiosos de la vegetación planteaban que la ecología era estrictamente una rama de la botánica (Deléage, 1993). Por su parte, la ecología de plantas resultaba más simple de desarrollar puesto que la descripción era más accesible en los escenarios vegetales estables y fijos (Vila Valenti, 1984). Su principal antecedente fue el texto de 1895 de Eugen Warming, *La ecología de las plantas*, que es considerado como un tratado de «autoecología», dado que Warming estudió las relaciones entre organismos individualizados (McNaughton y Wolf, 1984).⁵ Si bien los trabajos de ecología vegetal fueron preponderantes en este primer período, existieron avances en las otras perspectivas.

En ecología animal, por ejemplo, el principal antecedente fue el trabajo de Alfred Wallace, de 1876, en torno a la distribución geográfica de los animales. Con base en la zoología, la ecología animal se dedicó, entre otros aspectos, al estudio del comportamiento animal, los problemas de alimentación y distribución y la relación predador-presa (Deléage, 1993). La ecología acuática (limnología y oceanografía), por su parte, inauguró los estudios de las comunidades vivientes e indagó en la interacción entre vegetales y animales. Entre los aportes más

⁵ En ecología se entiende a la «autoecología» como el estudio de organismos individuales con relación a su ambiente. Warming investigó las relaciones de organismos vegetales con factores abióticos como luz, temperatura, humedad, nutrientes minerales, etcétera). Esta investigación tuvo varios continuadores, entre los que se destacó Schimper, quien tres años más tarde defendió la hipótesis de que el clima es el factor fundamental para explicar la vegetación (y con ello el poblamiento en general) de las regiones fitogeográficas del mundo.

significativos de los primeros años, se encuentra el estudio de Karl Moebius, de 1872, quien acuñó el término *biocenosis*, que define unívocamente a la comunidad de seres vivos que habitan en un lugar determinado. También se destaca el trabajo de Stephen Forbes, de 1887, quien propuso que el estudio de un lago fuera entendido como un microcosmos que opera a la manera de un laboratorio natural. En una línea similar, François Forel, en 1895, presentó, en su estudio sobre el lago Lemman, un extenso y detallado protocolo sobre el modo de llevar adelante las investigaciones en limnología. Así, a finales del siglo XIX, la ecología surgía como una ciencia biológica ocupada en el estudio de la pluralidad de organismos (tomados en forma individual) y sus ambientes.

A pesar de la diversidad de perspectivas, estos primeros investigadores compartieron el método descriptivo como estrategia de investigación (Jaksic, 2001; Deléage, 1993; Kingsland, 1991), la aceptación de la teoría evolutiva darwiniana, y el conocimiento de los organismos provenientes de la botánica y la zoología (Kingsland, 1991; McNaughton y Wolf, 1984). Asimismo, los trabajos ecológicos desde sus formas más tempranas reconocieron aportes de otras perspectivas, que hoy se catalogan como fisiología, etología, epidemiología, geología, química, geografía, demografía humana, matemática, estadística, economía (Margalef, 1977), climatología y física (Deléage, 1993). Incluso, se nutrieron de áreas aplicadas como pesquería, ingeniería forestal, agricultura y ganadería (Margalef, 1977), mostrando de esta forma una clara tendencia al diálogo con otras especialidades que se inauguraron en el mismo período. Una de las primeras teorías que entrecruzó este campo de conocimiento fue la «ley de factores limitantes», que intentó esclarecer el papel de los elementos químicos en los procesos vitales. Justus von Liebig, en 1840, quien investigaba sobre plantas verdes, llegó a demostrar que los nutrientes son múltiples y que el desarrollo de las plantas no depende de que sobren ciertos elementos, sino de que no escaseen otros. Así consolidó la idea de que los elementos limitados de un espacio son los que regulan el crecimiento, viéndose con ello la posibilidad de reactivar el desarrollo de las plantas con el concurso de abonos químicos; siempre teniendo en cuenta la importancia fundamental de la energía solar como motor de todo el ciclo vital de la naturaleza (McNaughton y Wolf, 1984).

Estos aportes dan cuenta de la constitución de un área autónoma de conocimiento. Como indica Immanuel Wallerstein (1997), la delimitación

del conocimiento en un área de investigación debe tomar en consideración tres planos: el intelectual que focaliza el conjunto de saberes que se considera propio desde la disciplina; el organizacional, que revisa las estructuras que permiten el intercambio entre los científicos pertenecientes a la disciplina; y el cultural, que indaga en las comunidades de académicos que comparten premisas y que los lleva a reconocerse como miembros especializados de esa disciplina. Al revisar la ecología en los albores del siglo xx encuentro que confluyen los tres planos; en principio, porque la identificación en torno a un recorte de problemas se asocia al establecimiento de un corpus teórico amplio, que se afianza a partir de la organización de Jornadas, Encuentros, formación de departamentos específicos en facultades de ciencias naturales, etcétera, como sucedió de hecho en diversas universidades en Estados Unidos, Gran Bretaña, Alemania y Rusia, ente otros países.⁶ En relación con esta modalidad de estudios, cada una de las vertientes de la ecología se sustentó sobre un amplio conjunto de acuerdos que se centraron en recortes de la naturaleza considerados de forma separada hasta la década del treinta. Dentro de este primer período, puede reconocerse un clivaje a partir de los años veinte, cuando comenzaron a aparecer intentos tangenciales por articular las miradas botánica y zoológica en la ecología terrestre. Esos intentos llevaron, en 1939, a la edición de la obra *Bio-ecology* redactada conjuntamente por un especialista en ecología vegetal, Frederic Clements, y un especialista en ecología animal, Víctor Shelford. Esa obra introdujo el término *bioecología* como referencia al tipo de estudios conjuntos, que aun siendo minoritarios empezaban a ocupar un sitio cada vez más amplio.⁷

⁶ Si se revisan las publicaciones se encuentra que a fines del siglo xix los escritos ecológicos se presentaban en revistas de historia natural. Sin embargo a inicios del siglo xx ya se encuentran las primeras revistas especializadas que explícitamente incorporaban el término «ecología» para diferenciarse de otras revistas especializadas. Desde esta perspectiva puede considerarse a la ecología como ámbito de investigación autónomo desde este período.

⁷ Una referencia aparte merece la ecología acuática, porque desde su inicio indagó la relación entre plantas y animales y factores bióticos y abióticos, aunque sin articular sus resultados con estudios provenientes de la ecología terrestre. El apoyo estatal en este desarrollo fue fundamental, ya que los estudios de limnología y oceanografía se multiplicaron gracias al establecimiento de estaciones de investigación marítima y lacustre. Entre las estaciones marítimas destacaron las estadounidenses Scripps (fundada en 1903), en California, y Woods Hole (fundada en 1930), en la costa atlántica. El instituto de Limnología Max Planck (fundado en 1895), en Alemania, fue uno de los más importantes centros de investigación de ecología acuática europeos.

Más allá de los puntos de contacto del *corpus* de conocimiento, cuando se revisa el entramado conceptual de cada rama de la ecología, se pone en evidencia que pueden diferenciarse los aportes teóricos de cada vertiente. El concepto de «nicho», desarrollado en ecología animal al investigar la relación de los animales con su espacio de vida, puede tomarse como caso emblemático por haberse finalmente incorporado al entramado de todas las áreas de la ecología. En los primeros años, la definición de «nicho» tuvo límites difusos y carácter abierto. Joseph Grinnell (1917) tomó esta noción para analizar la forma en que el medio ambiente regula la distribución de las especies, mientras que Charles Elton (1927) lo aplicó para examinar cómo los organismos actúan en su medio. Mathew Leibold y Pamela Geddes (2005) indican que el carácter dual del nicho se mantuvo a lo largo de toda la historia del concepto, siendo utilizado desde ambas perspectivas por distintos autores. Por un lado, como concepto para evaluar cómo los organismos son afectados por el medio ambiente y por otro, para evaluar cómo los organismos también influyen en el medio. Sin embargo la operatividad de este término se llevó adelante desde una perspectiva afín a Grinnell.⁸

La ecología vegetal merece particular atención ya que tuvo un desarrollo comparativamente más complejo que el del resto de las ramas de estudio, posiblemente por haber sido el ámbito que contuvo el mayor número de especialistas. Desde esta área, se presentó por primera vez una concepción que propuso superar estudios autoecológicos desarrollados en los primeros años.⁹ Además, desde principios del siglo xx, los ecólogos de la vegetación entendieron que el resto de las relaciones de los seres vivos se desprendía del modo en que se constituía la asociación

⁸ Georgyi Gause en 1935 sistematiza el concepto de nicho y lo introduce como unidad de estudio al delimitarlo a partir del principio de exclusión competitiva, según el cual dos especies que luchan por los mismos recursos no pueden coexistir. Este biólogo suponía que la competencia interespecífica (competencia de dos especies por los mismos recursos), tomada de la teoría evolutiva, era el factor fundamental de la estructuración de las comunidades. Sus estudios introdujeron además evaluaciones demográficas, pero todos estos aportes fueron frenados cuando, en el contexto del gobierno soviético de Stalin, se entendió que la ecología se oponía a los intereses gubernamentales (Deléage, 1993). En 1958 Hutchinson, en EE.UU. retomó esta vía de investigación.

⁹ El ecólogo norteamericano Clements en 1905 definió a la ecología como la ciencia de las comunidades y tomó a la comunidad vegetal como unidad de estudio abandonando la indagación sobre los organismos individuales.

de plantas y por ello los estudios elaborados en esta área adquirieron una relevancia mayor que el resto (Mayor, 1958). El primer debate de alta repercusión en ecología se desarrolló entre ecólogos de plantas terrestres. El mismo versó sobre el modo de comprender las asociaciones y las sucesiones vegetales. Este debate surgió a partir de una propuesta de Frederic Clements de 1916, cuando el ecólogo norteamericano definió la sucesión vegetal como una secuencia de reemplazo de comunidades de plantas, en un proceso unidireccional por el cual las comunidades vegetales convergían en un estado de equilibrio, cuyas características resultaban exclusivamente del clima regional. Clements basaba su marco teórico en las escuelas de fitogeografía alemana y sus trabajos se centraron en las comunidades estables de vegetales del centro y este de los Estados Unidos (Bazzaz, 1996). Presentó las asociaciones vegetales como «superorganismos», porque entendía que sus partes estaban integradas a un nivel tal que podían equipararse con las de un organismo vivo, con lo que asumió una concepción teleológica que suponía un destino prefijado. De esta metáfora se desprendía que las asociaciones vegetales «nacían» –por ejemplo como un conjunto de pastos determinados– y «crecían» hacia una forma preestablecida –por ejemplo un bosque–. Aquí vale la pena hacer un paréntesis para reparar en la carga teleológica de los supuestos de Clements. La idea de una finalidad en la naturaleza es un lugar común de los estudios de la vida. En este punto, puede encontrarse una referencia al pensamiento de Aristóteles como precursor de la idea que la naturaleza no hace (o produce) nada al azar o sin una finalidad, o en forma inversa, que todos los procesos tienden a un fin (Guthrie, 1981). Aristóteles asumía la noción de cambio como progresando *hacia algo*, un final preestablecido y existente en un mundo ordenado jerárquicamente, tal como lo describe en la *Historia de los animales*, VIII. 588a.

Aristóteles desarrolla su trabajo en base a la hipótesis de que la naturaleza es constructiva y sigue una finalidad. Esta concepción tuvo un enorme valor heurístico, que introdujo avances notables en los estudios biológicos (aunque también llevó a importantes debates en torno al sustento intencional o no de la finalidad, que escapan al presente trabajo). Sin embargo, Aristóteles no es el único filósofo que avanzó sobre el conocimiento de la naturaleza con la guía de la teleología. En el siglo XVIII, Immanuel Kant recorrió un camino que lo llevó a conclusiones en el mismo sentido. En su incipiente obra *Historia General de la Naturaleza y Teoría del Cielo*, marca particularidades del mundo

orgánico que resultan complejas de integrar a un mundo natural signado por leyes de causa y efecto. En sus propias palabras

En mi doctrina... descubro la materia vinculada a ciertas leyes necesarias. En su total disolución y dispersión, veo comenzar el desarrollo por completo natural de un todo hermoso y ordenado. Esto no ocurre debido al azar o por casualidad; por el contrario, se observa que factores naturales conducen necesariamente a ello... (Kant [1755] 1969: 17)

Me parece que aquí se puede decir en cierta manera sin temeridad: *Dadme materia y os construiré con ella un mundo*, es decir: *Dadme materia y os mostraré como un mundo ha de nacer de ella*. Pues si existe materia dotada de una determinada fuerza de atracción, no es difícil determinar las causas que han podido contribuir a la formación del sistema universal [...] en cambio ¿podemos jactarnos de esta ventaja respecto de las más humildes plantas o insectos? ¿Podemos decir: dadme materia y os mostraré cómo se produce una oruga? ¿No quedamos paralizados desde el primer paso, por ignorar la verdadera naturaleza íntima del objeto y las complicadas diversidades que encierra? No debe, pues, extrañar a nadie si me atrevo a decir que la formación de todos los cuerpos siderales, la causa de sus movimientos, en fin, el origen de toda la actual constitución del Universo podrá ser comprendido con mayor facilidad que el nacimiento de una sola hierba. (20-21).

Kant busca una resolución al desafío de conocer la naturaleza viva en una de sus últimas obras: *Crítica del Juicio*. En ese texto asume que somos conducidos a la idea de finalidad por una razón necesaria. Plantea que existe armonía entre la sensibilidad y el entendimiento, como facultades, y cuando se produce este encuentro tenemos la experiencia de la belleza. Así, la universalidad del juicio estético no pasa por principios, como en el caso de los juicios analíticos y sintéticos, sino por el acuerdo entre facultades. En esta línea plantea un idealismo estético, que aparece como el primer paso de presentación del juicio teleológico: «... la finalidad no existe en la naturaleza [...] es un principio a priori que pone la conciencia en la creación o no en la contemplación de lo bello. La finalidad como Idea acerca el arte a los objetivos de la humanidad. De ahí que se califique a la belleza como símbolo de la moralidad» (§59).

Esto implica, tal como señala en §61 de la *Crítica del Juicio*, que los límites reconocidos al conocimiento de la naturaleza orgánica se ligan a las características del juicio que se reconoce como válido para indagarla. No se trata de abandonar los juicios sintéticos y los analíticos para el mundo orgánico, sino de que las reflexiones desarrolladas para el mundo inorgánico no alcanzan para explicar los seres organizados. Kant se enfrenta a un dilema, aun cuando reconoce que todos los fenómenos deben ser explicados en base a la causalidad mecánica observa que esto no alcanza para el mundo orgánico. Para combatir el problema donde el entendimiento sugiere un modo de comprender las causas corpóreas mientras que la razón propone otro incorpora el peso heurístico de la teleología. Así indica que el conocimiento de los seres organizados ha sido posible por la aceptación general de fines en la naturaleza.

Estos antecedentes al modo de interpretar la teleología en el mundo orgánico, que desde todas las perspectivas se consideraba necesaria de una u otra forma, influyó directamente sobre el modo de conocer. Entre las propuestas de mayor relevancia se cuenta la vertiente alemana de reflexión sobre la naturaleza denominada *naturphilosophie* (Makinistian, 2004; Gilson, 1988).¹⁰ Desde ese punto de mira, se sostenía un carácter tanto teleológico como jerárquico del mundo basado, sobre todo, en cuatro premisas: 1. La creencia en la unidad de la naturaleza y sus leyes, donde el hombre se reconocía como la más alta expresión de la materia sobre la tierra; 2. la creencia en la existencia en la naturaleza de una tendencia al desarrollo progresivo; 3. la postulación de que todos los procesos naturales se mueven en una única dirección (entre ellos, desarrollo individual y progresión de especies), y 4. La consideración de que el desarrollo y la progresión son gobernados por las mismas leyes, dando lugar a una proyección biologicista sobre variables sociales.

Dado este marco de ideas, no resulta extraño que se hayan planteado concepciones teleológicas en el análisis sistemático de los dinamos de los organismos vivos. Tampoco resulta sorprendente que estas ideas hayan resultado atractivas, dado que en ese momento facilitaban la comprensión de la enorme diversidad del escenario natural. Esta tendencia a introducir

¹⁰ Algunos de los representantes más notables de esta propuesta son Johann F. Meckel (1781-1833); Johan W. Goethe (1749-1832); Lorenz Oken (1779-1851) y Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844).

destinos no es exclusiva de la ecología. El filósofo de la biología e investigador Jacques Monod (1972) indicó que el postulado de objetividad sobre el que avanzó el conocimiento en los últimos tres siglos llevó a los biólogos a reconocer en los organismos vivos un carácter *teleonómico*, esto es, una actividad orientada, coherente y constructivamente. En ese sentido la biología reconoció que los organismos, en su estructura y actuación, persiguen un fin y deciden de acuerdo con él. Para saltar esta «profunda contradicción epistemológica» (denominación otorgada por Monod), hizo falta la microbiología del siglo xx que mostró que «el puro azar, absolutamente libre y ciego, está en la raíz del edificio de la evolución» (Monod, 1972: 110). Sin embargo, a principios del siglo xx, las propuestas de Clements que sostenían la posibilidad de predeterminar el crecimiento de cada marco vegetal, por tender a un punto de equilibrio que denominó *clímax*, tuvieron gran aceptación, admitiéndose que el clímax podía permanecer sin variaciones durante millones de años (Clements, 1936).

Esta aceptación no fue total, de hecho algunas voces se alzaron en su contra. El primer detractor de la Teoría de clímax fue Henry Gleason (1926). Formado en universidades norteamericanas, Gleason encontraba dificultades para aplicar las teorías de Clements en los conjuntos vegetales que observaba. La principal crítica desarrollada por Gleason advertía que no se podía pensar una asociación vegetal como *superorganismo* porque no existen –ni espacial ni temporalmente– límites claros (como los que diferencian a un individuo de cualquier especie). Los límites de una determinada asociación vegetal estaban dados, según Gleason, por criterios que tenían más que ver con el observador que con el conjunto de plantas. Este biólogo planteaba que las asociaciones vegetales eran simplemente la suma de las respuestas adaptativas de los organismos que las conformaban. Desde esta perspectiva individualista las asociaciones, lejos de ser superorganismos, eran epifenómenos de las acciones singulares. Las categorías planteadas por Clements eran, para Gleason, abstracciones desarrolladas por los investigadores con el propósito de describir, clasificar o manejar la vegetación.

El ecólogo británico Arthur Tansley (1935) también se opuso a la Teoría de clímax y discutió que el equilibrio de una asociación vegetal pudiera preestablecerse, contraponiendo la noción de *ecosistema* a la idea de *superorganismo*. Tansley entendía que las asociaciones vegetales podían pensarse como un sistema integral, pero en un sentido físico,

donde debía estudiarse el flujo de energía. Abandonó la presunción teleológica implícita en la propuesta de Clements a pesar de mantener una concepción holista. Según esta propuesta, las asociaciones vegetales no convergen necesariamente a estadios preestablecidos sino que, en todo caso, llegan a distintos momentos de equilibrio imposibles de predecir. Tansley abandonó las formas clásicas de concebir la naturaleza y buscó acercar la ecología hacia otras ciencias naturales que, en estos primeros años del siglo xx, cobraban cada vez más reconocimiento.

A pesar de las impugnaciones de Tansley y Gleason, hasta los años cuarenta, la mayor parte de la comunidad de ecólogos adoptó las ideas de Clements. Sin embargo, en la medida en que se fueron conociendo más sistemas naturales, surgieron más dudas entre los investigadores ante la necesidad de suponer disturbios en los clímax previamente supuestos para dar cuenta del tipo de comunidad observada (Barbour y otros, 1999). A las alternativas de Tansley y Gleason ya conocidas, que permitían indagar las asociaciones de plantas desde otras perspectivas menos problemáticas, se sumó en los años cincuenta la revisión de Robert Whittaker (1953, 1960). Este investigador analizó los gradientes de las poblaciones vegetales y encontró que las mismas no son más que coincidencias en las curvas de distribución de las especies de plantas. También demostró, a través del estudio de los gradientes altitudinales, que las comunidades se integran continuamente y la competencia entre ellas no genera zonas de vegetación separada. De este modo quebró la posibilidad de equiparar a una comunidad con un organismo porque no es posible delimitar a un individuo.

La conclusión de Whittaker fortaleció la propuesta de Gleason, que entendía a las sucesiones vegetales como la suma de las respuestas individuales. Si bien el trabajo de Whittaker ha sido puesto en discusión en los últimos años (Wilson y otros, 2004), a mediados del siglo xx sirvió para afianzar el abandono de la propuesta de Clements (Barbour y otros, 1999). Los estudios alternativos, sustentados en las propuestas de Tansley y Gleason, cobraron cada vez más fuerza y la controversia se fue dirimiendo en la medida en que más ecólogos adoptaban la nomenclatura de *ecosistema* y la metodología individualista de Gleason para el estudio de los mismos.

Si se revisa el modo en que se ha escrito la historia de la ecología, se reconoce en la propuesta de Clements el primer paradigma de la ecología

(Simbreloff, 1980; Wiens, 1989) en el sentido que Thomas Kuhn ([1962]1999) otorgó al término «paradigma». Al revisar la historia de la ecología se entiende que a partir de la Teoría de clímax se dio un período de *ciencia normal*, ya que fue un marco teórico-metodológico adoptado por gran parte de la comunidad científica, que dejó de discutir fundamentos y se propuso aplicar la metodología y teoría para avanzar en el conocimiento de los diversos sistemas naturales del mundo.¹¹ El abandono de la propuesta clementsiana se presenta, desde esta perspectiva, como una suma de anomalías. Es decir, en la medida que los estudios se multiplicaron se propusieron fragmentaciones y periodizaciones cada vez más complejas que llevaron al cambio teórico.

Sin embargo, la existencia de ramas independientes de la ecología, sumada a la presencia de divisiones en ecología vegetal en líneas de investigación alternativas y mutuamente excluyentes hacen difícil pensar en una aplicación estricta de la noción de paradigma porque no es clara la existencia de acuerdos generales. Tampoco parece poder aplicarse su modelo de cambio, porque en el proceso de abandono de la Teoría de clímax no es resultado de una revolución paradigmática sino que se presenta como una permutación progresiva de metáforas, donde trabajos como los de Raymond Lindeman (1942) o Robert Whittaker (1953, 1960) sirvieron para afianzar el cambio que, por otra parte, estuvo acompañado por una integración creciente con las otras ramas de la ecología.

La propuesta de Clements fue abandonada, entre otros factores, por la creciente complejidad que adoptaban las explicaciones basadas en el clímax, pero también por la valoración de propuestas mecanicistas como la de Tansley, que facilitaron la decadencia del modelo metafísico-teleológico para justificar sucesiones de plantas que existían en diversos escenarios y que no se adecuaban a la propuesta original (Barbour y otros, 1999). En el proceso de abandono de los factores explicativos teleológicos ninguna de las posiciones se mantuvo invariante lo que permitió relativizar los antagonismos de las propuestas. Por ello, antes que los cambios paradigmáticos revolucionarios propuestos por Thomas Kuhn, considero más apropiada una concepción de articulación progresiva, que en forma

¹¹ Daniel Simberloff (1980) entiende que este «primer paradigma» se sustentó en una visión holística y teleológica en un sentido real y no heurístico, por ello denomina a este conjunto de acuerdos *paradigma aristotélico* de la ecología.

parcial fue rescatando parte de cada una de las teorías, lo que llevó a que se inaugurara en ese proceso una práctica que redundó en un cambio de carácter disciplinar en un proceso donde las vertientes originales de la ecología desdibujaron sus límites dando forma a lo que podría denominarse como el período *clásico* de la ecología.

La introducción de la experimentación

El desarrollo tecnológico de mediados del siglo xx permitió nuevas estrategias de investigación con los correspondientes avances en el entramado teórico de la disciplina (Brown, 1991). Esto generó una matematización creciente de las investigaciones ecológicas.¹² Sharon Kingsland (1991) sintetiza ese proceso al indicar que

«El origen de la ecología como ciencia comienza a mediados de siglo xx con la aplicación de los experimentos y los métodos matemáticos en el análisis de las relaciones de los organismos y sus ambientes» (Kingsland, 1991: 1). Esta visión experimentalista de la historia de la ecología concuerda con los preceptos que se forjan desde los años cincuenta, donde claramente se abandona la descripción como modo de investigación. Por ejemplo McArthur –uno de los ecólogos de mayor influencia desde mediados de siglo xx– señaló en 1971 que «... no todos los naturalistas quieren hacer ciencia; muchos se refugian en la complejidad de la naturaleza y desde allí justifican su oposición a buscar patrones. Este libro está dedicado para aquellos que desean hacer ciencia» (MacArthur, 1971: 9).

¹² La modelización de los sistemas naturales tiene tempranos antecedentes en los estudios estadísticos de Pearl, quien descubrió en 1920 curvas de crecimiento de poblaciones así como en las ecuaciones del demógrafo norteamericano Lotka y el físico italiano Volterra, que modelaron procesos de competencia y predación en los primeros años del siglo xx. De la mano de Pearl se introdujeron en ecología estudios de curvas de crecimiento poblacional. En los años treinta ya se encuentran análisis de las fluctuaciones en las poblaciones y su correspondiente modelización matemática (Cushing, 1977). Sin embargo el auge de estos estudios se reconoce a partir de los años cincuenta, cuando se incorpora el análisis poblacional estadístico en las diferentes especialidades existentes. Siguiendo esta concepción estadística Andrewartha y Birch plantearon en 1954 que la ecología era el estudio de la distribución y abundancia de los organismos.

McArthur explicita la separación de la actividad de investigación de la de observación de la naturaleza. En la década de los cuarenta, al mismo tiempo que el concepto de clímax y la metáfora de «superorganismo» perdían preponderancia, se incrementó la tendencia a buscar patrones relacionales a través de regularidades matemáticas. A partir de mediados del siglo xx, hacer ecología fue buscar explicaciones causales a partir de patrones estadísticos. En este proceso se incorporó un ideal de ciencia clásico, positivo y experimental (Roughgarden y otros, 1980; De Laplante, 2004). La existencia de patrones generales se asumió al aceptar la existencia de un factor determinante en la estructuración de comunidades: la competencia interespecífica. Estos cambios presentaron la ecología asociada a un método riguroso, con protocolos y técnicas estandarizados donde la aplicación de métodos estadísticos y cuantitativos se presentaba como garantía de una mayor *objetividad* asentada sobre un camino que supuso mayor neutralidad.

La ecología de mediados de siglo xx desarrolló protocolos de investigación adecuados al ideal clásico de ciencias. En ese contexto uno de los desarrollos teóricos de mayor impacto fue la consolidación de la teoría de nicho que, como señalé, había surgido en la ecología animal varios años antes. George Hutchinson, en 1957, sistematizó algebraicamente el concepto de nicho representando cada variable medioambiental por un eje cartesiano y señalando un valor superior y un valor inferior donde se desarrollaba la especie. El nicho fundamental era, desde esa perspectiva, el hipervolumen que resultaba de unir los distintos ejes conformando un hiperespacio de tantas dimensiones como variables se tomaran. La competencia interespecífica de dos especies o más podía incluso medirse, porque era equivalente a la intersección entre sus nichos. Una de las consecuencias de esta propuesta fue que si los nichos de dos especies resultaban idénticos, las mismas no podrían co-ocurrir, es decir no podrían estar en el mismo espacio, por las limitaciones supuestas en la exclusión competitiva. Del mismo modo, si el nicho de una especie se encontraba dentro del de otra, la especie con el nicho más reducido se vería desplazada. La aceptación del nicho hutchinsoniano generó interés por el estudio de los límites del mismo y varios ecólogos se dedicaron a avanzar en esta línea de trabajo. Joel Kingsolver y Robert Paine (1991) indican que la definición de nicho de Hutchinson ayudó a clarificar las relaciones entre las partes de las comunidades ecológicas, así como la

interpretación de la coexistencia y evolución de los nichos dentro de tales comunidades. Ese proceso ayudó a incrementar la coherencia interna de la disciplina. Los aportes de Hutchinson resultaron de tal magnitud que existe un acuerdo general en reconocerlo como «padre fundador» de la ecología científica. Otro de los aportes reconocidos a Hutchinson fue su estudio de los factores que determinan la abundancia de especies (Hutchinson, 1959). La confianza en el poder explicativo de la competencia llegó a tal nivel que Hutchinson (1979) justificó por qué la competencia seguía siendo el factor fundamental, aun en escenarios naturales donde la exclusión competitiva no parecía operar dada la obvia convivencia de especies similares.¹³ Durante este período se fue instalando la noción de ecosistema como unidad de estudio, sobre todo a partir de la sistematización energética introducida por Lindeman en 1942.

James Brown (1991) plantea que la propuesta de Lindeman generó dos líneas de investigación contrapuestas: la ecología del ecosistema –que indagaba el intercambio energético–, y la ecología evolutiva –que reconocía en los sistemas naturales las fuerzas evolutivas–. El biólogo norteamericano Eugene Odum (1953, 1969) buscó tender un puente entre esas alternativas utilizando las sucesiones de organismos para inferir los principios que gobiernan el dinamismo de los sistemas ecológicos. Así propuso una concepción que articuló los procesos de energía con el crecimiento poblacional. Brown (1991), por su parte, señaló que el estudio de los ecosistemas emergió como la rama unificadora de los estudios ecológicos, que contuvo tanto la visión del ecosistema en tanto un sistema físico como el reconocimiento de las fuerzas evolutivas que actúan en el mismo. Un aspecto que se fortaleció con el concepto de ecosistema como unidad de estudio fue el reduccionismo metodológico, ya que esa perspectiva suponía un estudio escindido de sus partes. Se consideró al ecosistema como la suma de las distintas comunidades (o biocenosis) y el biotopo (ambiente inerte) que ocupan. En esa definición, los organismos, o la comunidad, aparecen disociados del entorno, puesto que se define *ecosistema* por la

¹³ A modo de ejemplo cita trabajos como los de MacArthur (1958) o Marshall (1960), donde la similitud y proximidad de las aves que estudiaban en cada caso hacía impensable que no compitieran por los recursos a pesar de la co-existencia observada. Tanto MacArthur como Marshall encontraron explicaciones ad hoc que salvaban el rol preponderante de la exclusión competitiva.

suma de términos, siguiendo la propuesta individualista que Gleason desarrolla en su temprano debate con Clements.

Entre los estudios que impactaron en las políticas de cuidado del medioambiente, se destaca la Teoría de la biogeografía de islas, desarrollada por Robert MacArthur y Edward Wilson en 1967. Estos ecólogos propusieron que las islas más grandes y cercanas al continente tenían mayor número de especies que las islas más pequeñas y alejadas. Esta hipótesis, que se basó en numerosas observaciones y regularidades estadísticas, permitió postular que el riesgo de extinción disminuye en poblaciones de mayor tamaño que habitan en un área extensa.

Esta sucinta descripción permite inferir que los debates que se abrieron entre los años cincuenta y sesenta no muestran enfrentamientos o discusiones en torno a los supuestos de los que parten, porque tanto Hutchinson como MacArthur y Odum lograron fundamentar acuerdos generales sobre los que llevaron adelante su investigación. En este conjunto de acuerdos se destacó el rol fundamental de la exclusión competitiva en la organización de las comunidades y se adoptó el ecosistema como unidad de estudio. En ese proceso, se fortaleció la articulación de la ecología con otras ciencias naturales, ya que la revisión de los múltiples factores presentes en los diversos ecosistemas demandaba aportes de otras especialidades, como las ciencias de la tierra o la climatología. Si bien existieron voces contrarias a algunas de las propuestas descriptas, fueron minoritarias o se circunscribieron a casos puntuales. A modo de ejemplo se puede citar el trabajo de Crawford Holling (1959), quien criticó la preponderancia adjudicada a priori a la competencia en todos los sistemas, postulando el peso de la predación en sus estudios sobre insectos. En el mismo sentido, Robert Paine (1966) señaló que procesos de predación minimizan la incidencia de fenómenos competitivos sobre organismos que habitan en zonas afectadas por mareas. Pero muchos ecólogos investigaban la causa de que la competencia no apareciera claramente en algunos sistemas particulares, presuponiendo igualmente que era el principal factor estructurante. Desde esta perspectiva era razonable suponer que los casos que no parecían adecuarse a la regla general pudiesen, en el futuro, explicarse de igual forma, de modo que se salvaguardara el rol privilegiado de la competencia. En general, se vio como un logro llegar a este conjunto de consensos ante el desafío disciplinar de encontrar reglas generales en un mundo orgánico tan complejo. Aún cuan-

do se llamara la atención sobre otros factores, la confianza en la preponderancia de la competencia interespecífica, que se suponía operando de forma permanente e independiente del número de individuos de una comunidad, fue incrementándose.¹⁴ En esos años no se reconocieron voces extradisciplinarias en los debates que hubieran podido introducir elementos de análisis de orden social, a pesar del incremento de movimientos ambientalistas y de las implicancias indiscutibles de la ecología en temas de preservación ambiental, con antecedentes en la obra de Aldo Leopold de 1948.¹⁵ Kevin de Laplante (2004) señala que a mediados de siglo xx las voces ambientalistas se reconocieron como ajenas a la disciplina y la ecología buscó de forma creciente diferenciarse de los movimientos ecologistas que se incrementaban; por ello se fortaleció una mirada introspectiva acorde a los criterios de ciencia clásica, ya presentes en la disciplina.

La incorporación de las dudas como estrategia de investigación

Los acuerdos mencionados se vieron trastocados cuando, desde el propio corazón de la ecología, se empezó a discutir la jerarquía explicativa de la competencia en la estructuración de comunidades orgánicas. El primer trabajo que buscó impugnar la importancia de la competencia fue presentado por Carrington Williams (1947). Este ecólogo reclamó revisar el rol explicativo de la competencia, al discutir la interpretación de uno de sus principales patrones por esos años: el cociente *n.º de especies/n.º de géneros*. Este cociente permitía observar que la razón resultante en las islas era menor que en el continente del cual habrían migrado las especies. Los científicos que notaron esta característica debatieron sobre posibles

¹⁴ Entre las alternativas vale mencionar a Andrewartha y Birch (1954), que introdujeron referencias a factores dependientes de la densidad poblacional en la dinámica de una comunidad y no de la competencia.

¹⁵ Leopold ([1948] 1987) indica que el problema ambiental no es un problema de conocimiento sino de ética. Este texto se reconoce como el inicio de los movimientos ambientalistas (Kwiatkowska e Issa, 1998). En la ecología esto provocó rechazo, aunque tangencialmente se elaboraron líneas de investigación que buscaban trascender los límites de las ciencias naturales (Odum, 1975) que adolecieron de falta de continuidad.

explicaciones alternativas a ese fenómeno y finalmente lo interpretaron como un elemento a favor de la competencia. En general, entendieron que la presión competitiva era mayor en las islas, por tener una superficie más reducida, con alto nivel de aislamiento y menor diversidad de hábitats (Elton, 1946). En contra de esta posición, Williams (1947, 1964) sostuvo que esa diferencia se debía a un sesgo matemático producto del estudio de grandes grupos (en los continentes) comparado al estudio de pequeños grupos (en las islas), de allí infería que la competencia no era parte necesaria de la explicación. Sin embargo no logró persuadir a la comunidad científica de ello y su trabajo fue ignorado. Con posterioridad Daniel Simberloff (1970) desarrolló un trabajo en una línea similar a Williams. Este ecólogo supuso que las investigaciones de su antecesor no habían logrado mayor repercusión porque no habían apelado a herramientas matemáticas contundentes. Por ello introdujo avances informáticos y programó modelos nulos. Esto es, elaboró matrices de datos que permitieron comparar los datos tomados en el campo con los datos que se obtendrían si esas mismas comunidades se distribuyeran de forma azarosa. En 1970 demostró que la capacidad explicativa a partir de la competencia era la misma que si se postulaba que las migraciones a las islas habían sido azarosas. Consideró que la conocida diferencia del cociente entre islas y continentes se podía explicar por el sesgo ya mencionado por Williams. El trabajo de 1970 tampoco logró repercusión, a pesar de ser publicado en una de las principales revistas sobre ecología. El supuesto de la competencia, como factor preponderante de la organización de los seres vivos, seguía presente en la mayor parte de los estudios ecológicos. De hecho, en 1975 se publica el artículo más representativo sobre la adscripción a la idea de competencia como la fuerza estructuradora omnipresente y determinante de los sistemas naturales: el texto de Jared Diamond (1975) sobre el ensamble de las especies (Gotelli, 2001).

En 1979, Edward Connor y Daniel Simberloff discutieron las reglas de ensamblaje propuestas en 1975, contrastando los resultados de Diamond con modelos nulos. Esto es, la comparación de los datos obtenidos en el campo –y explicados en términos de competencia interespecífica– con los datos que se obtendrían si esas mismas comunidades se distribuyeran de forma aleatoria. Connor y Simberloff demostraron que los datos de Diamond también eran consistentes con una distribución azarosa de las especies.

Esta constatación inició una discusión ampliada sobre la posibilidad de dudar de los supuestos establecidos.¹⁶ El escrito de Connor y Simberloff fue un desafío directo a la confianza en la competencia como factor preponderante al vincular esta confianza con el modo en que se establecieron las reglas de ensamblaje. La frase inaugural advertía: «En este trabajo mostramos que las reglas de ensamblaje cuando no son erróneas, son triviales» (Connor y Simberloff, 1979: 1132) y a lo largo del texto ponían de manifiesto que el error en las conclusiones provenía de la falta de búsqueda de explicaciones alternativas.

La aplicación de los modelos nulos permitió comparar la capacidad explicativa de la competencia con el supuesto de ausencia de factores estructurantes (esto es, el azar como fuerza imperante de la organización del mundo vivo). La falta de diferencias significativas en el porcentaje de datos explicados por ambos supuestos permitió inferir que la competencia no podía tomarse como factor determinante. De allí podía desprenderse que el peso de los diferentes factores podía variar junto con los escenarios orgánicos y que en este contexto resultaba discutible la posibilidad de generalizar patrones.

Esas reflexiones provocaron resquemores; entre otras críticas, los denominados *nulistas* fueron acusados de abandonar los presupuestos biológicos que sustentaban los estudios ecológicos. Por ejemplo Richard Levins y Richard Lewontin (1982) denunciaron que los nulistas no aportaban ninguna hipótesis biológica nueva y que esta revisión era contraproducente al avance de la disciplina. Se acusó a las hipótesis nulas de ser «empíricamente vacías» por no incorporar procesos biológicos como las dispersiones o la extinción de poblaciones. La aleatoriedad, el mecanismo básico de los modelos nulos, no parecía concebible en el marco de las teorías ecológicas de la época. Tanto es así que Meter Grant e Ian Abbott (1982) rechazaron su aplicación porque entendían que asumían principios no evolutivos. Estos biólogos indicaron que al plantear una distribución en términos de azar se presuponían propiedades fijas en las especies, las que determinarían la forma de estructuración de las comunida-

¹⁶ Matemáticamente, si los datos explicados en términos de competencia son consistentes (es decir, son igualmente explicados) con una explicación alternativa –el azar en este caso– significa que es equivalente pensar que las comunidades se estructuraron tanto por competencia como por casualidad.

des. Los defensores de los modelos nulos señalaban que reconocían esta heterogeneidad y que no estaban probando el azar. Muy por el contrario, lo que ponían en duda era el rol de la competencia en la explicación. Tanto los simpatizantes como los detractores de los modelos nulos fueron acercando posiciones. Los defensores de la competencia fueron aceptando la necesidad de revisar su valor en la estructuración de comunidades. La discusión sobre la legitimidad de revisar la competencia se reorientó hacia el modo en que los modelos nulos habían sido aplicados. Los cambios que se proponían tenían que ver con la programación de las matrices y las restricciones biológicas que se debían suponer. El debate no se perdió y aunque no se arribó a consensos generales, sin embargo puede notarse un cambio conceptual en la expansión del tipo de preguntas. Muchos de los acuerdos sobre los que se desarrolló la ecología en los años previos se redefinieron como interrogantes a analizar.

Entre los aspectos que se destacan en la ecología de los últimos años se cuenta el incremento de la importancia de los estudios sobre el efecto de las interacciones positivas. Esto se encuentra, por ejemplo, en el trabajo de Mark Bertness y Ragan Callaway (1994) que planteó la importancia de reflexionar sobre los mutualismos, así como en artículos que revisan mecanismos de invasión de las especies (Simberloff y Von Holle, 1999; Richardson, 2000; Bruno y otros, 2003) o que retoman la pregunta original de Hutchinson sobre el porqué de la diversidad de especies, pero a la luz de las interacciones positivas (Hacker y Gaines, 1997). Actualmente, en ecología no aparecen acuerdos generales claros, sino más bien diversas posiciones, acuerdos parciales e interpretaciones que abren nuevas temáticas a investigar que igualmente enriquecen la disciplina.

Este proceso también ha dado lugar a miradas alternativas, que parecen buscar extender el conjunto de acuerdos que sostiene la práctica de dar prioridad a un cierto tipo de estudios sobre otros. El ejemplo más claro es la propuesta inaugurada por la macroecología, que se fortalece a partir de diferenciarse de la ecología de comunidades. A fines de la década de los noventa, se mostró que los experimentos a escala local eran insuficientes para identificar los mecanismos que regulan la dinámica y persistencia de comunidades ecológicas (Maurer, 1999, 2000). Se propuso, entonces, la observación a escala de planeta y con tiempos evolutivos como una perspectiva necesaria de estudios. Todo análisis macroecológico, a cualquier nivel geográfico, asume que los sistemas ecológicos no son

colecciones de organismos interactuando al azar, sino que están organizados. Esta organización u orden se observa en características emergentes que tienen propiedades estadísticas (Brown, 1999). Puede decirse que la macroecología es la aplicación de un enfoque estadístico a la ecología por medio del cual se trató de identificar principios invariantes o leyes naturales subyacentes a la estructura y función de sistemas ecológicos (Blackburn y Gaston, 2002). Es el intento más fuerte por retornar a ideas de órdenes y leyes con las nuevas herramientas tecnológicas.

En los últimos años, se ha desarrollado una nueva perspectiva en esta línea de investigación: la indagación a escala metabólica (Brown y otros, 2003, 2004a, 2004b). Esta propuesta explica los patrones observados en la estructura y dinámica de sistemas ecológicos en términos de conexiones entre tasas metabólicas individuales, rangos en el flujo de energía dentro de poblaciones y partición de energía disponible entre especies en una comunidad. Así, los procesos ecológicos aparecen como susceptibles de ser explicados en términos exclusivamente físicos y químicos (Brown y otros, 2003, 2004a; Marquet, 2002; Marquet y otros, 2004).

Los teóricos de la ecología metabólica proponen privilegiar los estudios que analizan los organismos a escala metabólica porque desde allí se pueden deducir patrones a escala de planeta. En un intento por restablecer las jerarquías explicativas, estos autores sugieren que el resto de la ecología debería ser subsidiaria de esta propuesta, ya que se dedicaría a indagar en los fenómenos que no se adecuan completamente a los intervalos de confianza supuestos por los patrones que se encuentran a escala metabólica. O dicho en sus propios términos, el resto de la ecología se debería dedicar al análisis de la varianza residual de los procesos expuestos desde el análisis metabólico. El reduccionismo de la teoría a escala metabólica se puede vincular a algunas de las propuestas de Francis Crick (1966), que supone a todos los procesos biológicos como reducibles a escala molecular. Donna Haraway (2003) criticó estas expectativas en la búsqueda genética del Proyecto «genoma humano», dado que no es claro quién es el humano que va a ser presentado de forma tan exhaustiva. Todo estudio presupone recortes, la pregunta es cuál es el criterio de los recortes de las observaciones. Estas discusiones provienen de una crítica que imputa a los genetistas una falencia de conocimiento con relación a la biología evolutiva y la genética de poblaciones, introduciendo de forma inevitable una definición sesgada acerca de lo que es humano. En el caso

de la ecología es difícil que a los investigadores se les pueda criticar límites tanto en biología evolutiva y genética de poblaciones, porque este es el marco temático desde el cual se eleva la propuesta. El problema surge al permitir la filtración de concepciones sesgadas por adscribir a una perspectiva hegemónica, omitiendo vínculos y relaciones como referencia de diálogo. De allí que sea posible (e igualmente falaz) la consideración de una escala como privilegiada con relación al resto de las escalas, que deben adaptarse a la forma de discusión establecida desde un sitio edificado sobre un recorte muy acotado. Esta visión jerárquica sobre las posibles explicaciones ha generado un importante debate dentro de la propia ecología. Así, por ejemplo Mark Sagoff (2003) discute esta pretensión en ecología denunciando que se privilegia la rigurosidad sobre la realidad y presentando dudas sobre la eficacia de esta mirada aislada para responder a los problemas ambientales vigentes. Esta no es la única impugnación que se le realiza a este intento jerárquico de retornar al establecimiento de órdenes. Mark Davis y otros (2005) y Christopher Lortie y otros (2004) marcan que tras esas pretensiones, el único resultado es la fragmentación y la falta de diálogo entre las escalas de estudio.

El actual incremento de las diferencias entre perspectivas de análisis tiene consecuencias graves si tomamos en cuenta el actual contexto de emergencia ambiental. Porque el tipo de respuestas que se reclama a la ecología requiere articular las diferentes escalas de análisis (Lortie y otros, 2004) y considerar las prácticas culturales y otros factores sociales (De Laplante, 2004). La creciente especialización trae como problema la pérdida de intercambio (Graham y Dayton, 2002). El desafío es superar las respuestas incompletas e ineficaces que surgen de las miradas parciales que toman una perspectiva como privilegiada u orientadora, desdeñando los aportes de otras. Es necesario conformar arenas de diálogo en torno a problemáticas específicas que requieran la participación de distintas escalas de estudio (Lortie y otros, 2005). En el escenario actual, la ecología parece quebrarse por la falta de intercambio entre las diferentes líneas de investigación (Graham y Dayton, 2002) lo que redundará en un incremento de dilemas en la articulación de la producción científica e importantes limitaciones para reconocer y dar respuesta a los desafíos que se inauguran en un proceso de creciente crisis ambiental. La situación de incertidumbre de los últimos años (tanto en relación con la disciplina como en la vinculación con la sociedad que

demanda conocimientos para resolver problemas ambientales) pone sobre el tapete la necesidad de revisar los supuestos, los objetivos y la vinculación de la ecología con otras ramas del conocimiento, trascendiendo al ideal de ciencia experimental –con reglas generales, con expresiones matemáticas, objetiva y predictiva– que parece poco adecuado para responder a las tensiones que enfrenta esta disciplina.

VISIONES SOBRE LA ECOLOGÍA CIENTÍFICA

En el proceso de multiplicación de perspectivas y de proliferación de preguntas se están abriendo debates teóricos cada vez más álgidos. Uno de los modos más sugerentes para pensar la ecología desde principios del siglo **xxi** es reconocerle un carácter dual; esto es natural y social, por estar ambos aspectos presentes en los temas a los que se aboca (Diegues, 2005). En general, la ecología ha sido planteada como una ciencia de lo general, la búsqueda de patrones ha sido (y sigue siendo) uno de sus principales objetivos. El punto que se comienza a considerar desde fines del siglo **xx** es si esta búsqueda se opone necesariamente a la observación de particularidades, que resultan ineludibles en los sistemas específicos, que son contingentes y susceptibles de contener variables tanto naturales como sociales. Existe un consenso general en que la ecología se enmarca metodológicamente en las ciencias biológicas, con las se vincula en los distintos escenarios que investiga. Sus observaciones y análisis siguen registros rigurosos. Sin embargo los problemas del foco ecológico también tienen factores sociales profundamente imbricados.

La literatura sobre ecología, según Kevin de Laplante, puede dividirse en dos concepciones antagónicas: la ortodoxa y la expansiva. La primera reconoce a la ecología como una ciencia natural separada de las ciencias sociales. La segunda, la concibe como una ciencia afectada tanto por factores naturales como sociales. Esta ampliación lleva a considerar a la ecología ya no como disciplina sino como ciencia interdisciplinar que toma aportes de diversas disciplinas como la física, las ciencias biológicas y las sociales (Keller y Golley, 2000). Pero este reconocimiento no termina de incorporarse en la práctica y ello se vincula a la valoración de esta disciplina respecto de otras actividades. De Laplante señala que la mirada ortodoxa se fortaleció, sobre todo, en las décadas del sesenta y setenta, cuando los movimientos

ambientalistas adoptaron el término «ecología» para reclamar aspectos ligados a la ética. En este contexto, los científicos suscribieron una argumentación que los diferenciara de los «ecologistas», afirmando que la disciplina que ellos practicaban no implicaba un compromiso con el ambientalismo sino con el conocimiento, al que entonces se presentó como polo antagónico. Esta opción fomentó la indiferencia a las variables sociales, negándoles interés para la investigación ecológica, y los estudios que se generaron en un sentido contrario tuvieron un carácter marginal. Por su parte, los estudios que parten de la pregunta por el ser humano hacen escasa referencia a la diversidad cultural que impacta en la relación de las sociedades con su entorno (Ellis y Ramankutty, 2008). Sin embargo, el cambio es ineludible; la introducción de los interrogantes ambientales y la pregunta por el vínculo con los factores sociales es recurrente. Por ello, las ciencias sociales se acercan a esta área de estudios biológicos. Desde hace varios años están incorporando cada vez más factores ambientales, incorporando además (aunque de forma acrítica y asumiéndolos como asépticos) conceptos como *ecosistema*, *hábitat*, etcétera (Sagoff, 2003). Si bien la ecología no es la única disciplina afectada por este proceso de revisión que nace de la problemática ambiental, por el sitio que ocupa entre las ciencias naturales, resulta especialmente sensible a estos reclamos (Núñez, 2008). Sin embargo debemos considerar que en el interior de la práctica científica, el abandono de la mirada ortodoxa implica el alejamiento de la visión disciplinar que estructuró la práctica de la ecología en los últimos cincuenta años.

Retomo desde aquí la reflexión sobre la objetividad y la neutralidad que, a mediados de siglo xx, se supuso sostenida por la matematización de la disciplina. La promesa de un avance científico de la mano de la matematización y aplicación del métodos hipotético deductivo permanece vigente. Por ejemplo, el libro de Robert Peters (1991), *Crítica a la ecología*, expone la importancia de la búsqueda de regularidades como base de cualquier teoría ecológica que se pretenda científica. En sus propuestas, se acerca a nociones vinculadas a la idea de objetividad más aceptada por las ciencias naturales, la postulada por Karl Popper (1963), para quien la objetividad se da en la *actitud honesta* del/la científico/a que formula una conjetura y no acude a toda serie de argumentos no racionales para defender su propuesta. Peters (1991) apela al fortalecimiento de la matemática

para sortear los *ruidos* que provienen de las demandas extracientíficas y en ello reconoce un camino que permitirá consolidar las bases de lo que considera una «buena ciencia». Por ello, señala «Sólo una comprensión basada en leyes de cobertura o modelos matemáticos generales puede proveer explicaciones que posean estándares consistentes con el poder predictivo de la ciencia» (Peters, 1991: 177). El objetivo de la investigación ecológica es, a los ojos de este autor, la búsqueda de las leyes generales de las cuales se desprendan deductivamente las consecuencias observables. Antes que las numerosas adhesiones a esta perspectiva resulta interesante reparar en una crítica. Mark Sagoff (2003), por ejemplo, señala que bajo esta concepción filosófica, muchos ecólogos crearon modelos matemáticos y teorías que buscaban descubrir reglas y principios que gobernarán los fenómenos ecológicos. También sugiere que, si bien se ambicionaba la búsqueda de leyes generales que permitieran hacer predicciones, la propuesta de algunos modelos matemáticos ponía en discusión si éste era el camino, dado que su complejidad parecía resultar mayor que la propia complejidad orgánica.

En la práctica vigente, revisiones críticas a la idea de neutralidad, como las de Crawford Holling o Kevin de Leplante, deslizan el análisis desde la instancia de justificación hacia la elección de la pregunta científica y a la aplicación del conocimiento generado, permitiendo observar que la ignorancia de la problemática ética no exime al/la científico/a de dicha responsabilidad (Kitcher, 2001).

Los supuestos de objetividad y neutralidad se ligan a la idea de que el avance del saber no implica un compromiso moral, y todo lo relacionado con ese avance queda fuera de cualquier juicio moral. Desde esta perspectiva la ciencia se separa de sus usos, la legitimación de desigualdades se aleja de los temas de debates disciplinares y en este proceso se evita o disminuye la responsabilidad socio-ética de lo que se presenta como *científicos puros*. El supuesto de la objetividad, asociado a la idea que la razón lógica, impera sobre los procesos científicos y elimina las contradicciones. Actualmente ya no se sostiene que la metodología o la lógica que se utilizan permitan superar las contradicciones que emergen de las preguntas e intuiciones adoptadas al iniciar una investigación (Menna, 2004; Hanson, 1958). En este punto los debates actuales sobre el ambiente, que no ignoran los intereses económicos involucrados en el tema, chocan de plano con la pervivencia

de esos supuestos. Porque si las tensiones de las preguntas impactan en el estudio y análisis, no hay metodología suficientemente poderosa que permita superar la intencionalidad y trascender los contextos sociales donde se construye el conocimiento y la pregunta por la situación ambiental afecta necesariamente a la ecología como disciplina científica.

Capítulo 2

Ecología, preservación y reclamo ambiental

La ecología, como término, no termina de revisarse si no se repara en las impugnaciones ambientalistas, esto es, en los reclamos por un cuidado ambiental que se desarrollan tanto en la arena de la movilización social como en la de la teoría. Los ambientalismos, aun cuando surgen con posterioridad a la disciplina científica, adoptan el término *ecología* como representativo de sus actividades. Esta superposición de términos no es ingenua, como tampoco lo es el antagonismo que se dibuja entre actividad científica y militancia ambiental. Para revisar esta intersección recorreré los fundamentos de las argumentaciones en disputa, ligando las mismas a propuestas políticas que, desde la temática ambiental, impugnaron o legitimaron el desarrollo desigual del sistema capitalista que contiene la noción de progreso en juego.

SOCIEDAD Y NATURALEZA

En las sociedades occidentales actuales, sociedad y naturaleza suelen presentarse como un par antagónico cuya oposición parece establecerse desde una tautología en tanto se parte de suponer que se hace referencia a conjuntos de elementos mutuamente excluyentes. La *sociedad*, en tanto

complejo de actividades humanas, actúa o interviene en un espacio que, precisamente por estar habitado por humanos, no se reconoce como naturaleza. Desde ahí que la idea de naturaleza remite a aquello que no es humano, que no se inscribe en las pautas culturales de las civilizaciones. Por ello, la oposición sociedad/naturaleza puede tomarse en el mismo sentido que la de cultura/naturaleza o humanidad/naturaleza. Todos estos binarismos presentan a la naturaleza como ese *otro* excluido de las definiciones y, tal vez por esta exclusión que fuerza diferencias, la idea de *naturaleza* emerge como un concepto particularmente esquivo cuando se trata de definirlo.

Los términos que hacen referencia a *lo humano* (o lo cultural o lo social) establecen recortes más o menos amplios, pero la naturaleza es ese sitio del que somos ajenos. Donna Haraway (1999) ha trabajado con especial profundidad este problema de la definición. En sus propias palabras,

Atrozmente conscientes de la constitución discursiva de la naturaleza como «otro» en las historias del colonialismo, del racismo, del sexismo y de la dominación de clase del tipo que sea, sin embargo encontramos en este concepto móvil, problemático, etnoespecífico y de larga tradición algo de lo que no podemos prescindir, pero que nunca podemos «tener». (Haraway, 1999: 122)

Esta bióloga y filósofa norteamericana recorre diversas descripciones de la naturaleza, desmontando una larga lista de supuestos. Entiende que hay que desarmar la noción construida por los discursos; la naturaleza no es un lugar físico, tampoco un tesoro que se pueda guardar, menos aún una esencia. No está oculta, no puede desvelarse, no es un texto que pueda leerse en códigos matemáticos, no es una mujer que solo cumple roles nutricios de madre, enfermera o esclava; no es matriz, ni recurso, ni herramienta al servicio de la humanidad.

La naturaleza, para Haraway, no es aquello sobre lo que, hasta el presente, se han diseñado todas las intervenciones y establecido todas las relaciones de la cultura occidental y moderna. Por el contrario, sostiene que la naturaleza es un *topos*; esto es, un lugar retórico o tópico, a tener en cuenta como un lugar común. Señala que «... la naturaleza es el lugar sobre el que reconstruir la cultura pública» (Haraway, 1999: 122), es el lugar donde ordenamos nuestro discurso y nuestra memoria. Es el tópico del discurso público en torno al cual giran todas las cosas, cuya referencia es fundamental. Por cierto, resulta

provocativa esta idea de la Naturaleza como aquello que se define como tal y en torno a lo cual se sitúan todas las cosas. En principio, porque sitúa la relación sociedad y naturaleza en un plano diferente; ya no como fuente de explicaciones sino como resultante histórica del movimiento de lo colectivo (Latour, 1990). Desde aquí no se pierde la referencia a lo material sino a la ilusión de que se puede conocer esa materia de forma trascendente. Precisamente, a modo de salida al discurso que la presenta como un artefacto opuesto a la sociedad Haraway (1999) argumenta a favor de dos giros relacionados entre sí: «1) despojarnos de las historias rituales de la historia de la ciencia y la tecnología como paradigma del racionalismo y 2) repensar los actores implicados en la construcción de las categorías etnoespecíficas de naturaleza y cultura» (Haraway 1999, 123). Es decir, por un lado tomar la actividad científica como afectada por los condicionantes históricos, y por otro ampliar el foco de los actores que se reconocen, no solo para incorporar agentes no-humanos, sino para percibir a todos los actores como interfase entre lo humano, lo orgánico y lo tecnológico. Se trata de repensar el saber y la acción abandonando las referencias esencialistas para revisarnos desde nuestros vínculos.

Adhiero a esta conceptualización de la naturaleza y asumo que el modo de entender la referencia de Haraway está local y culturalmente determinado. Por tanto, introduzco el sentido de *naturaleza* como lo construyen los discursos que reviso, que mayormente hacen alusión a la idea de naturaleza en oposición a lo humano. Ahora bien, esta construcción en oposición oculta que el adverbio «naturalmente» o la construcción «por naturaleza» se asocian en la cultura occidental con una connotación prescriptiva. Se trata de una herencia clásica, según la cual «naturaleza» apela a un ideal regulativo, a una normativa implícita que advierte que es deseable para el bien de todas las partes que ciertas funciones se cumplan de determinado modo (Femenías, 1996).

Estas escisiones y consideraciones se plasman en los ejercicios de comprensión del mundo que se desarrollan desde la actividad científica. La separación entre ciencias naturales y ciencias sociales puede leerse en este sentido ya que implica revisar al mundo desde dos partes ajenas, asumiendo como «natural» la separación y, circularmente, estructurando miradas restringidas y limitadas. Creo, sin embargo, que no se trata de una separación ingenua. El supuesto de «distancia y diferencia» favorece la omisión de los vínculos existentes, diluyendo las reflexiones que apuntan a la responsabilidad humana en la pervivencia de tales supuestos, que se

reproducen en las prácticas acríticamente asumidas como neutras. Se trata de una reflexión que no solo le cabe a las ciencias naturales, en tanto las reflexiones éticas también se han visto afectadas por una visión que reconoce a la naturaleza como «claramente discontinua u ontológicamente dividida de la esfera humana» (Plumwood, 1996). Al respecto, la filósofa australiana Val Plumwood reconoce que una de las claves de esta discontinuidad está en la supremacía otorgada a una razón construida oposicionalmente a la emoción y a lo particular, fundamentos del antropocentrismo de la tradición occidental. La dualidad excluyente se filtra porque en ese marco las preocupaciones éticas se proyectan sobre las pretensiones universalistas, sostenidas a su vez sobre abstracciones que permiten el desentendimiento de las emociones y de los vínculos espaciales. Así, al perder de vista las relaciones, y al mismo tiempo justificar el alejamiento, la escisión se presenta como el único sitio desde el cual se puede reflexionar. En contra del «yo» indiferenciado con la naturaleza de algunas posiciones medioambientalistas, Plumwood defiende, en cambio, una visión del «yo» en relación, que evita tanto el atomismo como la fusión y a la vez hace posible reconocer la interdependencia y la continuidad tanto como la diferencia. Quiebra así la «falsa dicotomía planteada culturalmente entre intereses egoístas y altruistas» (Plumwood, 1998: 253). Desde esa perspectiva, el problema que debe asumir cualquier teoría del conocimiento, y a su vez cualquier disciplina en particular, es reconocer las diferencias y las particularidades de nuestras características como seres humanos en relación con el mundo no-humano, sin perder de vista las continuidades existentes y la permutabilidad de los caracteres. Algunos indicios de estas formas de reflexión se han originado en sociedades no occidentales, aunque usualmente han sido evaluadas como menos valiosas que las propuestas occidentales.

El recorte temático que propone la ecología científica permite revisar el conjunto de tensiones que se arrastra a partir de las diferenciaciones. Desde esa área de estudios se incorporó y legitimó la sociedad separada de la naturaleza en proceso de edificación de teorías. Arthur Tansley es uno de los ejemplos más claros. Cuando reflexionó sobre el modo de comprender las asociaciones vegetales, propuso al ecosistema como unidad de estudio revisando el sitio que la humanidad tendría en este marco de investigación.

Es obvio que el hombre civilizado moderno altera en enorme escala los «ecosistemas naturales» o «comunidades bióticas». Pero sería difícil, por no decir imposible, trazar una frontera natural entre las

actividades de las tribus humanas que presumiblemente encajen en las comunidades bióticas y formen parte de ella y las actividades humanas destructivas del mundo moderno ¿Es el hombre parte de la naturaleza o no? [...] Considerada factor biótico excepcionalmente poderoso que altere de modo creciente el equilibrio de los ecosistemas preexistentes y finalmente los destruye, formando otros de índole muy diferente al mismo tiempo, la actividad humana encuentra su lugar propio en la ecología. (Tansley, 1935: 303)

Hay varios puntos a revisar en esta frase. Desde esta posición hay un deslizamiento entre la primera frase «el hombre civilizado moderno» hacia la humanidad en general con que se cierra el párrafo en la última línea «la actividad humana encuentra su lugar propio en la ecología». Dado este deslizamiento, la humanidad aparece reducida al «hombre», blanco y occidental. Las poblaciones humanas, aun siendo reconocidas como parte de la naturaleza, se presentan como destructoras. La «civilización moderna» se asume implícitamente como destino. Tansley reproduce en forma acrítica los valores sociales de su época y desde los mismos edifica su teoría biológica, que sin pretenderlo reproduce esos mismos valores. La capacidad humana para utilizar recursos resulta un argumento de suficiente peso para concebir un sitio para la humanidad diferenciado del resto de los organismos. El «lugar propio» deviene en «sitio ajeno» a la luz del recorte temático de la disciplina. Es decir, la actividad social se consideró fuera del alcance analítico de la ecología. Así, naturaleza y sociedad se consolidaron como esferas de estudio separadas. La ciencia ecológica se circunscribió al análisis de un «mundo natural» donde la humanidad (reducida a «el hombre») fue un factor externo, fuente de disturbios.

El estudio que se propone de la naturaleza «sin hombres» es antropocéntrico, e incluso androcéntrico. El hombre, ajeno a la naturaleza, percibe a esa misma naturaleza reducida a términos de recurso, y en esa visión se fueron configurando las prácticas modernas que redundaron en un desgaste creciente de la situación ambiental. Quizá los ladrillos con los que se edificó la frontera entre las ciencias sociales y las ciencias naturales estén hechos del mismo material que la muralla que separa la naturaleza y la sociedad. Como resultado, el entorno fue comprendiéndose separado de los procesos sociales, inmune a las limitaciones éticas que se discutían en el «mundo humano» y la apropiación (en el sentido de explotación) sobre el mundo «no-humano». La naturaleza, reducida al ni-

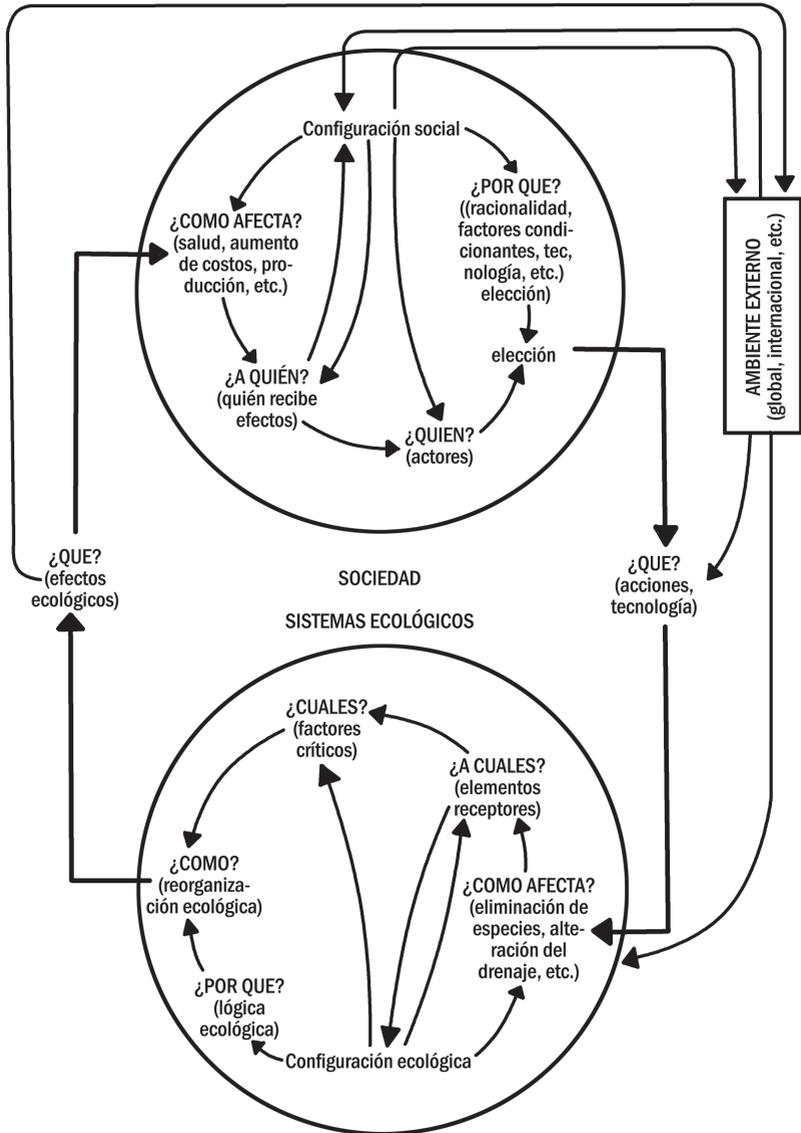
vel de un «recurso», quedó al servicio del concepto de desarrollo, entendido como destino ineludible de la humanidad.

Ahora bien, aun cuando todo el corpus teórico repita la separación, la humanidad y la naturaleza siguen confundándose. Frente a esto, desde la segunda mitad del siglo xx, se encuentran en ecología referencias parciales que llaman la atención sobre modos de incorporar al ser humano a los sistemas que se estudian (Odum, 1975). Estas reflexiones se multiplican a partir de los años ochenta, aunque no sobrepasan los límites de la mirada ecológica que incorpora al ser humano como un organismo susceptible de ser esquematizado de la misma forma que los ecosistemas. Un buen ejemplo de esto es el gráfico que propone Jorge Morello (1984) para sistematizar el modo en que, hasta ese momento, se había reflexionado sobre la relación entre las sociedades humanas y la naturaleza, desde la ecología.¹⁷ El artículo –que busca incidir en el plano político y jurídico– reconoce «al hombre como el elemento más relevante del ecosistema» (Morello, 1984: 29). Sin embargo, como se puede observar en el siguiente gráfico, no se lo incorpora en referencia a las tensiones sociales, la diversidad, o las relaciones, no necesariamente causales. Es decir, se dejan de lado las tensiones propias de las organizaciones humanas. Los conceptos que se utilizan para revisar los vínculos reconocen categorías homogeneizantes como «las acciones humanas» pero sin mayores referencias a las particularidades de las sociedades que habitan cada entorno, que solo se observan en incidencias puntuales y en actividades específicas (ver también Gallopin, 1981a, 1981b, 1982, 1983).

El gráfico, que esquematiza el reconocimiento de ciertos vínculos, pone de manifiesto el carácter equivalente de las variables sociales y las ecológicas: es un diagrama de flujos energéticos, con preguntas equivalentes a ambos planos. La similitud del esquema en ambos planos permite preguntarse, incluso, por el porqué de la división. Las preguntas desde las que se recorre cada espacio de análisis («¿cómo afecta?», «¿qué?», «¿a quién?», «¿por qué?»), dan cuenta de un supuesto que admite respuestas puntuales y definitivas. No hay sitios para configuraciones laxas, culturalmente (antes que absolutamente) determinadas. El análisis de lo social se reduce al modo de indagar lo ecológico. La naturaleza cosificada vuelve a instalarse como norma. Sería

¹⁷ En las fechas en que escribía y publicaba este artículo Jorge Morello se desempeñaba como presidente de la principal institución argentina de resguardo de las áreas protegidas: la Administración de Parques Nacionales.

difícil imaginar en este gráfico el sitio de las perspectivas diferenciadas, de los compromisos subjetivos o incluso de los prejuicios desde los que se establecen los vínculos que se busca estudiar.



Esquema de la incidencia de los factores sociales y los sistemas ecológicos
Morello, 1984

Las prácticas nos enfrentan a los grados de complejidad presentes en los problemas que se intenta abarcar. A las reflexiones sobre el impacto de la producción de conocimiento agregado, entonces, una mención a las «lógicas del cuidado», que se establecieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Siguiendo a Michael Foucault, incorporo esta noción como horizonte de referencia del *biopoder*. Como se sabe, Foucault (2000) sostiene que en la modernidad se llevó adelante un cambio fundamental, donde el poder dejó de referenciarse en su capacidad de dar castigo a los cuerpos, para redefinirse a partir de su capacidad de cuidar la vida. No obstante, las lógicas del cuidado no son independientes de las de dominio, e incluso pueden pensarse como la forma pública en que se explicitan. Por mi parte, las asocio a las políticas eugenésicas de salubridad pública, desde las que se propició un ordenamiento social, instalado en la cotidianeidad más privada de las personas. Más precisamente, Foucault entiende que la soberanía pasa de cuidar la muerte a cuidar la vida; la disciplina, que hasta el siglo XVIII se aplicó al cuerpo del individuo, en el siglo XIX, se aplica a la sociedad en su conjunto. De modo que la política dirigida a la anatomía, cambió su destino hacia la especie. De la anatomopolítica, que se mostraba en los cuerpos, se pasó a una biopolítica, que se dirigía a «cuidar la vida» (Foucault, 2000), y se orientó hacia ciertas aplicaciones que incidieran en ciertas referencias estadísticas, por ejemplo, la tasa de nacimiento, de mortandad, de reproducción, etcétera, donde se medía el éxito o el fracaso de las acciones en términos numéricos: el *poder* se presentó como *biopoder*. Así, desde el siglo XIX, la medicina tomó un rol central, como fundamento de políticas públicas de higiene que atravesaron indiscriminadamente ámbitos públicos y privados. El ser humano, en tanto organismo vivo, encuentra así su propia supervivencia en términos de una cuestión de Estado. Por ello es coherente que los primeros cuidados sobre las limitaciones ambientales surjan del Estado en directa vinculación al cuidado de los individuos y del cuerpo social en su conjunto.

EL CUIDADO OFICIAL DEL AMBIENTE

Este breve esquema muestra cómo el cuidado se proyectó hacia todas las esferas. También debe considerarse en el marco de la biopolítica el modo en que se estableció dicho cuidado para preservar la naturaleza,

respecto de lo cual considero paradigmática la constitución de los Parques Nacionales, que fue contemporánea a la conformación de la ecología como disciplina científica. Es decir que, al mismo tiempo que la ecología empezaba a reconocerse desde los ámbitos académicos tanto de Europa como de Estados Unidos, a fines del siglo XIX, desde diferentes sectores se comenzó a llamar la atención sobre la necesidad de cuidar los recursos naturales, en especial ciertas áreas de particular belleza.

La primera respuesta a estas propuestas tuvo lugar en Estados Unidos. En efecto, este país diseñó las primeras políticas de cuidado y acuñó el término de «Parques Nacionales». Las definiciones y propuestas que allí se determinaron se reprodujeron casi literalmente en el resto del mundo. El hito fundacional de este modo de cuidado fue la decisión de crear en 1872 la primera gran reserva natural protegida del mundo en las montañas Rocosas: el Parque Nacional de Yellowstone, un territorio de casi noventa mil hectáreas en los estados de Wyoming, Montana e Idaho. Se inaugura esta reserva como espacio virgen para el goce del pueblo, tal como obra en la ley de su creación.¹⁸

Este caso facilita el reconocimiento de las tensiones implícitas en las formas de control-cuidado que se establecen, donde las definiciones se enmarcan en consideraciones cambiantes. Norberto Fortunato (2005) muestra que los Parques Nacionales asumen un proyecto de cuidado aunque no exista una acepción unívoca de la idea de «conservación de la naturaleza». Si para las ciencias biológicas «cuidado de la naturaleza» significa «asegurar aquellas condiciones necesarias para la evolución de una comunidad natural», para las ciencias económicas, que impactan en el establecimiento material del espacio, en cambio, prevalece la noción de «limitar el uso de los recursos naturales hoy para disponer de ellos mañana» (Oelschlaeger, 1991: 419-420). Sin embargo –esto es lo más provocativo del trabajo de Fortunato–, las ideas de conservación no constituyeron la preocupación central durante la etapa fundacional de los Parques Nacionales. Volviendo al hito de 1872, cuando el gobierno de EE. UU. creaba el primer parque nacional del mundo en la región del río Yellowstone dio inicio a una serie de políticas vinculadas. En el transcurso de las tres décadas siguientes, otras diez porciones territoriales del «far west» habían

¹⁸ Nótese la analogía de estas referencias con el cuerpo femenino. Una idea similar se trabaja en el Capítulo 4 en relación al escrito de William Hudson.

sido conservadas bajo igual denominación. Fortunato (2005) pone a la luz la intencionalidad de la adjetivación usada por los norteamericanos. Los Parques fueron llamados «Nacionales» y no federales (por su ámbito de dependencia administrativa), ni naturales, silvestres, salvajes o de una manera análoga (según su fase de desarrollo distintivo) porque se quería cuidar la vida, pero no de determinados organismos específicos en forma aislada, sino «la vida» en el marco de un esquema de control. De modo que la conservación del Yellowstone estuvo caracterizada, como en tantos otros parques nacionales, por la intervención de sujetos e instituciones vinculados principalmente a intereses territoriales (Nelson y otros, 1978). Fortunato reconoce tres principios que dieron su forma original a la figura jurídico-espacial: la propiedad pública federal de las tierras involucradas, la valoración estética de paisajes considerados singulares y la estrecha relación establecida entre el territorio puesto a resguardo y el ámbito geográfico e histórico de conformación de la identidad de la nación. Este es precisamente el punto que quiero destacar con relación al biopoder. Cuando se revisan las políticas de cuidado se encuentra la noción de vida ligada a la identidad de la nación. Como indica Fortunato, se trata entonces más de invención social que de innovación ecológica. El proyecto norteamericano estuvo dirigido a la conservación del *wilderness*, del ambiente considerado el escenario fundacional del carácter nacional, representado por la figura del *pioneer* y sus cualidades arquetípicas como hombre de frontera: cuidaba la vida y la nación como si estuviesen indiscutiblemente e indisolublemente asociados. Esta fue la base del argumento que cobró sustancia gracias a la ardua labor de un grupo de referentes sociales, dedicado a persuadir a la opinión pública. Porque la sociedad norteamericana, legitimadora del modo de producción capitalista y defensora de la propiedad privada, planteó que el mejor aprovechamiento social del espacio de Yellowstone se lograría si ninguna porción del mismo tuviese un propietario. Una aclaración más: con los Parques Nacionales se preservaban a la vez el Estado y el modo de aprovechamiento de los recursos. Porque lejos de impugnar el modo en que se explotaba el espacio, la lógica de apropiación y uso quedó librada en tanto el desgaste que se observó en unos sitios se compensó por el cuidado de otros.

La noción de preservación se potenció durante la administración de Theodore Roosevelt, quien promovió la administración de las áreas natu-

rales y su explotación a través de la Dirección de Estudios Biológicos.¹⁹ Esta dependencia llevó adelante iniciativas que vuelven a poner a la luz la consideración antrópica, en lo que se refiere a las políticas del cuidado. En efecto, antes que fundamentar, a partir de observaciones biológicas el diseño de las actividades, se tomaron en cuenta los intereses de los productores en la promoción de inversiones estatales para la exterminación de plagas. Así, por ejemplo, se desarrolló un intervencionismo radical que justificaba y organizaba la matanza de aves, lobos y coyotes, considerados plagas de la agricultura y de la ganadería (Casares Serrano, 2005).

Por oposición al espacio habitado por seres humanos, los parques nacionales eran vistos como santuarios. Se entendía que la capacidad destructiva de los humanos condenaba a la destrucción a todo espacio que habitara. En ese contexto, la naturaleza, aún cambiante, era una naturaleza condenada en la mayor parte del planeta. Esta sentencia en sí misma fundamentaba la necesidad de institucionalizar espacios de reserva y políticas de cuidado e intangibilidad. En ese marco, la ecología generaba el conocimiento necesario para tal preservación.²⁰ La construcción norteamericana de los Parques Nacionales signó, de este modo, la estructura de cuidado de ciertas regiones –los santuarios– en gran parte del planeta.

En los últimos años se reconoce cada vez más la escisión sociedad/naturaleza o ciencias sociales/ciencias naturales como problema. Los límites de la mirada científica y natural se reconocen cuando se observa que ni los estudios científicos ni el resto de las iniciativas ideadas para asegurar el crecimiento económico alcanzaron para evitar

¹⁹ Esta dependencia fue fundada y dirigida por Hart Merriam, quien llevó adelante todos los proyectos desde 1886 hasta 1910. Debe indicarse que esta dependencia estaba contenida en la división de ornitología y mamíferos del Departamento de Agricultura de los EE.UU., que fue denominada como División de Estudios Biológicos en 1890. Desde esta dependencia se realizaron estudios que permitieron, por ejemplo, clasificar a la mayor parte de los mamíferos mexicanos (Guevara-Chumacero y otros, 2001).

²⁰ Esta noción de preservación se reconoce en todo el mundo. Por ejemplo en 1883 se estableció en París el primer acuerdo sobre la protección de focas en el mar de Bering, y en 1895 se celebró en la ciudad de Sena el primer Congreso Internacional sobre la protección de las aves beneficiosas para la agricultura. Ya en el siglo xx se celebró el Primer Congreso Internacional para la preservación de la Naturaleza, que se realizó en París en 1923, donde se debatió sobre la problemática relación entre las sociedades industriales y el ambiente.

el desgaste de recursos naturales y el consecuente deterioro ambiental. Frente a los límites en la reflexión y de la acción, a mediados de siglo xx surgieron cada vez más voces reclamando una vuelta al equilibrio de la naturaleza, que invistieron al término «ecología» con un nuevo sentido. Ahora bien, ¿qué sitio se otorga a estas voces? En sus inicios la subalternidad, antes que en términos económicos, operó en términos de reconocimiento porque se desestimaron la mayor parte de los reclamos.

Otra característica de estos *sujetos emergentes* que apelan a reflexiones ambientales es que no terminan de ser comprendidos desde los marcos usuales de observación. Si se toma como ejemplo el análisis foucaltiano del poder se encuentra que su propuesta de biopoder repara en la idea de «cuidar la vida humana» perdiendo de vista el vínculo entre lo humano y el entorno que actualmente afecta el modo en que consideramos a la humanidad. Rosi Braidotti (2000) y Donna Haraway (2007), han criticado al filósofo francés indicando que la perspectiva foucaltiana elabora una forma de poder en el momento mismo de su implosión, que no cubre la complejidad que adopta el poder con el tiempo y, sobre todo, se pierde en el contexto vigente. Tanto Braidotti como Haraway señalan que el poder contemporáneo ya no opera mediante una heterogeneidad normalizada, sino que más bien lo hace tendiendo redes, mediante la comunicación y las interconexiones múltiples. Siguiendo esta línea de pensamiento, Celia Amorós (2008) reconoce que en este contexto «la visibilidad virtual se extiende más allá del panóptico». Los límites históricos se desdibujan en los sujetos emergentes. Naturaleza, tecnología y humanidad se mezclan en el *cyborg* de Haraway (2007). Frente a estos sujetos, las formas de cuidado establecidas en concordancia con la idea de biopoder, se presentan no solo inadecuadas sino también contraproducentes. El cambio de reconocimiento, que se plantea desde estas perspectivas, implica necesariamente una modificación en términos políticos, una revisión de responsabilidades y una reelaboración del conocimiento que se piense como adecuado. Los límites de la ecología para dar respuestas se profundizan si se incorpora la noción de que las entidades que debe reconocer habitan en un mundo donde las identidades y las vinculaciones se funden. Desde la misma perspectiva, puede pensarse que la pervivencia de la noción dualista de Parques Nacionales, con la idea de naturaleza asociada a un *Eden* orgánico y virginal, ajeno incluso a sus propios habitantes humanos originarios, se presenta como anclaje

de la organización social, que parafraseando a Braidotti y Haraway, cristaliza una forma establecida en el momento mismo de su implosión. La sociedad continúa separada de la «naturaleza en una vitrina», para el disfrute de los pocos que tengan acceso.

El marco de un mundo con circunstancias que avanzan sobre la capacidad de reconocimiento institucional, posiblemente profundiza el reclamo ambiental, en el sentido de exponer falencias para dar cuenta (y respuesta) de los problemas desde los sitios oficiales de contención. La idea de una naturaleza ajena habilita la concepción de mantenerla intacta en algún espacio puntual. La contradicción emerge cuando se reconoce que, para permanecer impoluta esta naturaleza se reconstruye en función de un ideal que requiere de armas avanzadas, patentes tecnológicas, viajes transoceánicos, conservación de alimentos, redes ferroviarias, autoridades burocráticas, acumulación del capital, sociedades filantrópicas, entre otros elementos (Haraway, 1999). La *vida* de la *naturaleza* descansa en los mismos elementos que las esferas organizativas de la sociedad occidental. Por eso, en este contexto de globalización, que profundiza las desigualdades al mismo tiempo que incrementa la usurpación de recursos, no debe sorprender que los reclamos se multipliquen y diversifiquen.

LAS REIVINDICACIONES AMBIENTALISTAS

Los límites a las consideraciones ambientales provenientes de instituciones oficiales fueron expuestos tempranamente. La obra fundante de las reflexiones ambientalistas en las sociedades occidentales es el escrito de Aldo Leopold ([1948] 1987) *A Sand Cnty Almanac, and Sketches here and There*. Desde este texto el naturalista abogaba por una nueva ética, ya que entendía que el problema ambiental se reconocía a partir de los valores asociados al entorno natural y no al conocimiento científico que se tuviera sobre un espacio (Kwiatkowska e Issa, 1998). Leopold, desde su propia experiencia como investigador, apelaba al reconocimiento de trabas que no se podían sortear desde las actividades reconocidas como válidas en los espacios institucionales. Algunos científicos se sintieron atraídos por esta visión que los comprometía con un nuevo concepto de preservación que traspasaba los límites de las reservas.

Así, por ejemplo, Rachel Carson en 1962 expuso en su libro *La primavera silenciosa* los problemas que acarrea el uso indiscriminado de pesticidas en las zonas de cultivo. Las especies a cuidar ya no fueron exclusivamente las que benefician al hombre de forma directa. A partir de la segunda mitad del siglo xx se hizo cada vez más fuerte el reconocimiento de la dependencia entre todos los seres vivos y ello se asoció a un planteo por el derecho de vida de todos los organismos vivos. En la década del setenta puede encontrarse un clivaje que lleva a las referencias sobre el cuidado ambiental de las manos exclusivas de los Estados Nacionales hacia organismos no gubernamentales. Estos últimos se erigieron como los abanderados públicos de los reclamos ambientales. Organizaciones de la sociedad civil trascendieron sus reclamos como ciudadanos particulares y se erigieron como grupo de discusión de los valores sobre los que se desarrollaban las actividades. Los movimientos ambientalistas tomaron como deber moral el cuidado de la naturaleza y este deber pasó a denominarse «ecología». Así los ambientalistas resignificaron el término que previamente aludía a la ciencia. La ecología pasó de hacer referencia a un cierto tipo de estudios en biología a entenderse como una reivindicación y militancia en la preservación de la naturaleza. Con esta escisión de sentidos los movimientos ambientales tuvieron particular éxito en la difusión pública de su acepción del término «ecología», que quedó entonces asociado a un compromiso moral. La ecología como actividad científica no perdió su referencia en el contexto académico, pero se desvaneció en la apropiación pública de la palabra. La palabra *ecología* aparece ligada a un vasto conjunto de acciones que se han tomado incluso como base de muchas campañas comerciales.

No es objetivo de este libro profundizar en el sentido público del término *ecología*, sino tener como horizonte la complejidad del mismo para comprender que hay una oposición entre el sentido científico y el sentido coloquial del término, lo cual puede llevar tanto a confusiones como al incremento de las distancias entre los actores interesados en un problema común. A modo de esbozo, los movimientos ambientalistas pueden diferenciarse según se aboquen a reclamos que se vinculen directamente con el cuidado de individuos (el caso paradigmático es el reclamo por determinada especie en extinción), o según actúen en defensa de la naturaleza como conjunto, es decir si tienen una perspectiva individualista y atomista o si plantean una propuesta holista (Tafalla, 2005; Attfeld, 2005).

Si bien puede pensarse que la defensa de cada organismo independiente puede sumar al cuidado de la naturaleza en general, existen críticas que sostienen que la defensa de una determinada especie carismática quita atención sobre los problemas que están llevando al desgaste ambiental en su conjunto (Leff, 2001).²¹

Dentro de los movimientos ambientales que adoptan una perspectiva holista también existen notables diferencias. Si bien tienen en común la valoración de la naturaleza no-humana, una posible diferencia se establece de acuerdo al argumento con el que fundamentan este valor. A grandes rasgos se pueden distinguir dos visiones, que aunque no terminan de exponer la pluralidad de perspectivas de los debates reivindicatorios, sí presentan posiciones que se plantean como antagónicas.

La primera posición se reconoce como antropocéntrica, en tanto el motivo que lleva a reclamar por el cuidado de la naturaleza es la preservación de la humanidad como especie. La segunda posición se presenta como biocéntrica y sostiene que el cuidado de la naturaleza se justifica en la naturaleza misma (Tafalla, 2005). Estas dos visiones están en conflicto. Quienes critican el antropocentrismo sostienen que esta posición lleva a reducir la naturaleza a la idea de hábitat, fuente de recursos, materiales, energías u objetos de estudio, y la razón para protegerla es, entonces, egoísta y no termina de escapar a la lógica que provocó el desgaste de los espacios vividos. Desde el biocentrismo se busca superar este egoísmo, pero el riesgo es que se llega rápidamente a legitimar ciertas formas de violencia, como la caza, considerada natural (Reagan, 1981). Asimismo, si los intereses de la biosfera están por encima de la humanidad, debería aceptarse la inmediata disminución de la población humana que está sobredimensionada respecto del resto de las especies (Tafalla, 2005). En este sentido el riesgo de una teoría holística tan vasta es su acercamiento al totalitarismo (Light y Rolston, 2003).

Otra diferenciación posible se presenta en relación al animalismo, uno de las principales agrupaciones ambientalistas. Esta propuesta plantea la extensión de consideraciones éticas hacia especies no humanas.

²¹ Estas líneas de reflexión se cruzan, por ejemplo, con la revisión de estructuras de dominio que han silenciado el valor de la diversidad, no solo ambiental sino también cultural o sexual, dando lugar a los ecofeminismos (Cavana y otros, 2004; Puleo, 2000; Shiva, [1988] 1995) o ecoindigenismos (Leff, 1998, 2001; Guerra y Aranzazu 2005).

Los animalistas se oponen a la consideración de los animales no-humanos como propiedad, y a su consiguiente disposición aplicando extremos de crueldad en la cría, el transporte y el sacrificio de los mismos (Riechmann, 2005; Mendez, 2006). El animalismo se subdivide en dos perspectivas, la primera considera que cualquier medida conducente a reducir o minimizar el sufrimiento animal debe ser apoyada por los defensores de los animales, aun cuando no implique modificaciones en la relación de esclavitud implícita en el uso que los humanos hacen de ellos (Singer, 1999). La segunda se presenta como superadora de la primera, a la que peyorativamente denomina como *bienestarista* o *animalismo débil*, sosteniendo que todos los esfuerzos y consecuciones por el bienestar animal, en la práctica, resultan irrelevantes, carecen de significado y además refuerzan el utilitarismo respecto de los animales como instrumentos al servicio de la humanidad si no se adopta un veganismo extremo que se oponga al consumo de alimentos de origen animal, al uso de ropas con partes animales, al empleo de elementos que impliquen testeos en animales y al rechazo a formas de ocio que involucren animales (Francione, 2004). La intransigencia de esta última postura la ha hecho centro de las críticas relativas a todas las propuestas que extreman su dogmatismo cerrando la posibilidad de diálogo con otras visiones del mismo problema (Mendez, 2006), pero sea como fuere instalan el problema de la opresión que se desprende de la relación instrumentalista que nuestras sociedades han establecido con el entorno.

Esta breve síntesis pone en evidencia que el modo en que se concreta la vinculación entre los movimientos ambientales y la ciencia no es generalizable ya que depende, entre otros factores, de la perspectiva ambiental con que se busque dialogar. El punto central que pone distancia entre *ecologismos* y *ecologías* es la consideración de la dimensión ética. La ciencia, al omitir los valores éticos como parte de sus referencias de estudio plantea un antagonismo, porque en la medida en que no se aclare la serie de compromisos ligados a cada modo de considerarla, es difícil que se pueda encontrar una arena de debates comunes.

Un aspecto a rescatar de las movilizaciones ambientalistas es que, desde sus particulares reivindicaciones, tratan de impactar en la conciencia social. Son actividades que juegan en los escenarios públicos, buscando la mayor trascendencia en los medios de prensa. Se trata de golpes de efecto que, con mayor o menor fuerza, buscan el reconocimiento del

problema. Puede pensarse que estas actividades han resultado exitosas, ya que la cuestión ambiental se consolida como parte ineludible de la agenda pública, aun cuando no se terminan de concretar acuerdos generales sobre los principales procesos de desgaste tal como lo exponen las negativas de los principales países industrializados a adherir al Protocolo de Kioto sobre el cambio climático, establecido en 1997.

Quiero destacar que los ambientalistas, al igual que los científicos, operan desde y hacia los ámbitos públicos. No se trata solo de que los principales países industriales limiten sus emanaciones de gas, se trata de lograr que en cada hogar se separe la basura o se limite el consumo de recursos no renovables. Algunas iniciativas de cuidado se concretan desde el aparato coercitivo estatal (colocación de multas en la cuestión relativa al manejo de basura o costos de servicios muy altos), pero el cambio de conciencia al que se apela en la constitución de sociedades sustentables todavía aparece lejano, por no decir inaccesible. En esto, un punto no menor es el modo en que se han arraigado en las sociedades modernas los supuestos legitimadores del conocimiento científico, que son los mismos que permiten y justifican la explotación ilimitada. Estos principios también operan en el nivel privado, fuertemente arraigados en prácticas cotidianas; tópico que Haraway (1999) reconoce tras la idea de naturaleza.

LA ECOLOGÍA EN DISPUTA

Dentro del ámbito de la producción de conocimiento, Barbara Holland Cunz (1996) considera que existe un riesgo en las lecturas y demandas que se están realizando desde las diversas disciplinas. Esta filósofa reconoce que en la discusión sociológica actual se incorporan cada vez más referencias a la «cuestión de la naturaleza», aun antes de haber sido perfilada desde el punto de vista de la teoría social. Estas referencias se originan en las opiniones de diferentes gremios de expertos que desde las disciplinas más variadas se ven atraídos por el posible barniz ecológico de cada área de estudio (Mayer Tasch, 1985). Este atractivo opera aún cuando, como menciona Holland Cunz, este carácter permanece hasta hoy totalmente difuso, «... hay que temer que la 'ecologización' de la teoría social siga manteniéndose como un ideal, aún antes de que se haya intentado proceder siquiera a una revisión sistemática» (Holland Cunz, 1996: 58).

Un primer aspecto a tener en cuenta es que la reivindicación ecológica se sostiene desde el reconocimiento social del incremento de la polución, la desaparición de especies, el incremento de las desigualdades sociales vinculadas a la disminución de recursos, entre otros fenómenos igualmente trágicos. Es decir, el atractivo del carácter ambiental de las teorías que se elaboran se sostiene sobre problemas concretos que reclaman por el abandono de la dicotomía sociedad/naturaleza. Pero el abandono de esa dicotomía históricamente no se ha originado en una reflexión teórica, sino que se ha edificado sobre años de reclamos de movimientos que se consideraron tangenciales a la producción académica. Una tangencialidad que, debo señalar, ha tenido matices. En el caso particular de la ecología, atravesada por la dicotomía ciencia/ambientalismo, los vínculos se presentan como posibles según sea la concepción ambiental desde la que se evalúe la actividad científica.

El caso extremo de separación entre ciencia y ambientalismos se presenta en la ecología profunda (*deep ecology* en adelante), que se asume como máximo ejemplo de biocentrismo (Kwiatkowska e Issa, 1998). Esta vertiente del ambientalismo postula la necesidad de repensar la naturaleza más allá del conocimiento científico, esto es de forma independiente al mismo. El principal referente del movimiento, Arne Naess, señala en un artículo de 1986 que los ecólogos profesionales, aún cuando estén involucrados en problemas de conservación, solo se permiten desarrollar soluciones de corto alcance. Este «ecósofo» –como se autodenomina– reconoce que, de otra forma, se discutirían compromisos sociales, económicos e incluso epistemológicos que van en detrimento de su propia práctica y, sobre todo, de la valoración de su trabajo. Desde esta perspectiva, la relación de ese movimiento con la ciencia se presenta como posible en el futuro, cuando la propia práctica científica cambie los valores sobre los que se desarrolla actualmente. Un aspecto general de las revisiones sobre qué se entiende por «la naturaleza» proviene de tradiciones no-científicas. Se trata del reconocimiento de problemas que suelen tener una profundidad y solvencia mayor que las propuestas que se presentan como alternativa al problema que se reconoce. La *deep ecology* es un ejemplo en este sentido, porque, si bien las dificultades con la ciencia pueden acordarse desde múltiples perspectivas, su idea de generar alternativas a partir de asumir sin mediaciones la continuidad entre todos los organismos no puede tomarse tan a la ligera.

La posición de Naess, y de la *deep ecology* en general, ha sido criticada por Val Plumwood (1996) quien argumenta en contra de la posibilidad de unificar el «yo» humano y la naturaleza (Naess, 1986; Fox, 1984). La australiana señala que el problema de la indistinguibilidad es que propone abandonar la dualidad sin reparar en los orígenes de la misma, que continúan operando en las prácticas precisamente por no haber sido analizados. Filosóficamente, la indistinguibilidad se opone a la perspectiva atomista, pero no necesariamente a la dualidad, porque si se admite a la humanidad como metafísicamente unificada a un todo cósmico, este vínculo será igualmente verdadero en cualquier relación que los humanos mantengamos con la naturaleza, aún en el instrumentalismo que entonces no se resuelve (Plumwood, 1996). La pensadora australiana señala que la *deep ecology* propone una indiferenciación que lleva al ocultamiento de tensiones y diferencias y, con ello, a la pervivencia de las mismas. Frente a esto propone el reconocimiento de relaciones y dependencias que permita la exposición vincular como método fundamental para tener en consideración la diversidad de aristas en el problema.

Otras propuestas ambientales modifican la vinculación con el conocimiento científico. Entre las concepciones que marcan diferencias, vale la pena mencionar la propuesta del ambientalista J. Baird Callicott. Este pensador sostiene que la ciencia es uno de los puntos fundamentales para avanzar en las estrategias de conservación. Comparte con el resto de los movimientos ambientales el reclamo por una nueva ética que valore la vida sin las barreras del antropocentrismo, pero plantea que este cambio debe estar acompañado por el conocimiento ecológico (Callicott, 1989). Así postula que la concepción de la sociedad como ecosistema ayudará a la instauración de un nuevo paradigma (en el sentido de visión el mundo) que potencie la transformación de la visión del mundo vigente.

Vale mencionar que es usual que en muchas reflexiones ligadas a movimientos conservacionistas se mencione que en la ecología se encuentran las herramientas teóricas desde las cuales se realizará un viraje en las ciencias y en la sociedad en general, para volverla más adecuada a las necesidades ambientales. A modo de ejemplo, que se suma a la propuesta antes mencionada de Callicott, Antonio Campillo (2000) entiende la constitución de la ecología como un entramado interdisciplinar de ciencias muy diversas. Postula que este desarrollo de la ecología se inscribe

en el marco de una profunda transformación epistemológica que ha afectado al conjunto de las ciencias naturales y que ha puesto en cuestión el viejo *paradigma mecanicista*.

En contra de estas confianzas, adhiero a las impugnaciones de Bruno Latour (2004) quien señala que algunos movimientos ambientalistas no toman en cuenta los problemas asociados a la elaboración de conocimiento, y que de hecho entienden los resultados científicos como «espejos de la naturaleza», esto es, desde una perspectiva realista casi ingenua. Debería revisarse, pues, la confianza en el potencial del entramado teórico de la ecología para cambiar la visión del mundo y con ello la relación entre la sociedad y su entorno. Si se toman en cuenta los reclamos ambientales y el cambio que proponen con relación al manejo de los recursos, no es tan obvio que la ecología –como rama de la ciencia– se encuentre a la vanguardia de estos reclamos.²² Tampoco es claro que esta rama de la biología contenga los conceptos necesarios para discutir la explotación capitalista de la naturaleza o que aceleren el cambio en la ética. La ecología, como ámbito de producción de conocimiento, acompaña el proceso de toma de conciencia de los problemas ambientales. Pero, si se toma en cuenta la elaboración del conocimiento que se produce a la luz de la exposición desarrollada en el Capítulo 1, más bien podría decirse que lo acompaña desde sus límites y compromisos con la visión clásica de las ciencias y no necesariamente desde su potencial de ruptura con la misma. La convocatoria, que se realiza a partir de un problema ambiental, usualmente se dirige a una audiencia amplia y en general se desarrolla en ámbitos de debate fragmentados, abocados a problemas específicos, donde cada sector –científico natural, científico social, gubernamental, preservacionista, u otro– incorpora un modo de razonamiento y un esquema de valores particular que llevan a reconocer al resto de los interlocutores desde un cierto conjunto de preconceptos peyorativos. Revisando la historia del reconocimiento de los temas ambientales puede observarse que el clivaje de los años setenta sacó el debate ambiental de las esferas gubernamentales. A partir de estos años, y en función del reconocimiento de obras fundamentales como la de Aldo

²² Aun cuando se cuente con reflexiones que abogan por una concepción integral de la ecología como las de Holling (1998) o las de De Laplante (2004), las mismas continúan siendo tangenciales y los principales trabajos ecológicos se enmarcan en la visión disciplinar desarrollada a mediados del siglo xx.

Leopold, el tema ambiental comenzó progresivamente a transitar por los carriles de la moralidad y la ética, ampliándose a partir de procesos de movilización específicos. El debate ético, que tocaba en profundidad el accionar humano, no se incorporó a las ciencias naturales. La ecología como parte de las ciencias naturales realizó análisis que no se vincularon a compromisos morales de tipo preservacionista.²³ Incluso los actuales vínculos de la ecología con ramas de las ciencias sociales también resultan problemáticos y aún no se terminan de conformar de manera sistemática. De hecho, la diferenciación que la ecología-disciplina científica, fue planteando respecto de los ambientalismos desde los años setenta (Holling, 1998) operó en términos de quiebre en las posibilidades de diálogo. Los científicos que reflexionaron sobre el tema ambiental (donde se destacan Aldo Leopold o Rachel Carson, entre otros) lo hicieron, según se interpreta, desde sus motivaciones personales y no desde sus compromisos como investigadores. Ciencia y cuidado se perciben, desde la ciencia, como espacios diferentes y sin mayores estrategias de intercambio.²⁴

La ecología mantiene aún su carácter introspectivo. Esto se reconoce a partir de observar la concepción ortodoxa que permanece en los libros de textos que, en gran parte, se utilizan actualmente en las facultades (De Laplante, 2004). Aun presentándose como una disciplina plural desde algunas perspectivas, para la mayor parte de los practicantes, la ecología se dedica a explicar y a predecir patrones y cambios en la distribución y abundancia de especies. La ecología, desde esta concepción, es una ciencia de procesos demográficos (Begon y otros, 1990; Krebs, 2001) que aún no deja puertas abiertas a las variables sociales.

Hay un sitio de alternativas que escapa a todas las partes. La cuestión sobre la naturaleza no termina de resolverse ni en las diferentes demandas ni en las distintas propuestas, el carácter esquivo del término emerge de los debates. La ecología científica no termina de dar respuesta desde su consideración de la naturaleza como ajena. Pero las propuestas ambientales tampoco arriban a mejor puerto.

²³ Entiendo por preservacionismo a las acciones que implican un compromiso con el sostenimiento de la biodiversidad y las comunidades bióticas y abióticas desde intervenciones que permitan el desarrollo autónomo de las mismas.

²⁴ Esta actitud permanece en los laboratorios de ecología argentinos, donde una parte importante de los discursos de los/las científicos/as que presentan su trabajo se dirige a explicar la diferenciación de su tarea respecto de los ambientalismos a los que consideran ajenos a sus tareas. Datos presentados en Núñez (2008)

Barbara Holland Cunz (1996) retoma la pregunta por el sentido de la ecología para reflexionar sobre estas dificultades. La autora advierte que en torno a este concepto se superponen, sin que se mencionen, varios niveles de significado: ecología son, por un lado, las ciencias naturales aplicadas a los ecosistemas, y en su forma adjetiva (crisis ecológica, cuestión ecológica, modernización ecológica, etcétera), pero también

ecología es frecuentemente el comodín de todo el complejo de relaciones humanas respecto a la naturaleza: La forma difusa en que se determinan y utilizan los conceptos tanto ecológicos como sociales caracteriza de forma drástica el balbuceo de las ciencias naturales ante las cuestiones sociales. (Holland Cunz, 1996: 26)

La «ecología» se convierte en un comodín donde los sentidos se diluyen. Pero esta dilución no debe hacer perder de vista que tanto las teorías ambientalistas como los supuestos científicos edifican y argumentan a favor de una idea de naturaleza desde preconceptos e intereses que nunca han sido neutrales respecto de la misma. Por esto acuerdo con la filósofa alemana cuando alega que

La crisis ecológica, los efectos de la actuación humana y social sobre la naturaleza extrahumana plantean a la teoría social el problema de tener que integrar «algo» que no estaba previsto en el estudio: el, hablando en términos de la teoría de los sistemas, entorno no social del sistema social, es decir, la naturaleza. (Holland Cunz, 1996: 57)

NATURALEZA Y REFLEXIÓN POLÍTICA

La teoría social abreva en las tensiones de cada época, en esta línea la pregunta de hoy por la naturaleza no resulta ajena. Sin embargo las perspectivas actuales tienen antecedentes de larga data que problematizaron la incorporación de la naturaleza, desde formas variadas que tuvieron más o menos continuidad. El valor de estas primeras perspectivas es que revisaron aquello que se asumía como normal inaugurando concepciones no dominantes de la naturaleza que quedaron circunscriptas a lo que Barbara Holland Cunz llamó «minorías sin voz». La autora alemana observa en estos

antecedentes la capacidad de la teoría política para romper el marco antropocéntrico que puede retomarse en un contexto más sensible a los problemas ambientales. La histórica dualidad sociedad/naturaleza generó que la mayor parte de la teoría política considerara como no tematizable la pregunta por la naturaleza. Quienes se permitieron avanzar constituyeron, desde mediados del siglo XIX, «la estructura interna de teorías de liberación antiburguesas, anticapitalistas y antipatriarcales» (Hollanz Cunz, 1996: 81) y, por esta misma razón, minoritarias.

Para explorar las líneas que han realizado algún avance sobre este problema, Cunz toma en cuenta, en primer lugar, las teorías histórico-marxistas. En relación al tema de la naturaleza, rescata la idea de Alison Jaggar (1983) de que la epistemología clásica marxista concibe una interacción dialéctica entre la humanidad y la naturaleza, tal como se observa en la introducción de la *Ideología alemana*. Algunos ecologistas le reprochan a Marx una cierta desatención al valor de la *naturaleza* en el proceso de generación de valores (Immler y Schmied, 1984; Deléage, 1993). En contra de estas críticas, Jaggar argumenta que esa visión es solamente relevante con respecto al proceso de trabajo. Pero la naturaleza no produce mercancías para vender en el mercado. No hay mercado en la naturaleza. El mercado es una construcción social y económica y ese es el punto que problematiza Marx.

James O'Connor (1988), en una línea afín a la de Jaggar, introduce la noción de «segunda contradicción del capitalismo», que se proyecta sobre las fuerzas de producción y no sobre las relaciones de producción. O'Connor reconoce que en la naturaleza se generan bienes que, aun cuando no son producidos en forma capitalista necesariamente, son utilizados como mercancía. En este proceso el Estado se instala entre la sociedad y la naturaleza mediando y politizando las relaciones. Sobre este punto O'Connor destaca que los conflictos sociales y las luchas discursivas se centran no solo alrededor de la estructura de clases, el conflicto de clases y los intereses de las clases en una sociedad capitalista, sino también en torno a la relación social entre humanidad y naturaleza, el medio ambiente construido, las condiciones generales de producción, y el tema de la calidad y cantidad de la provisión de bienes públicos, por ello reclama por una teorización ecológica en el marxismo (Altvater, 2006).

Ursula Beer (1990) suma argumentos en esta línea al incorporar la naturaleza a las fuerzas productivas reconociendo en la misma una lógica

de desarrollo diferenciable de la lógica humana. Sin embargo, Holland Cunz advierte que, desde todas estas perspectivas, la naturaleza sigue quedando sujeta a lo social porque continúan «amoldándose bien a modo de condición de producción bien como fuerza de producción» (Holland Cunz, 1996: 83). La naturaleza sigue considerándose desde un punto de vista económico. Sigue concibiéndose en términos de relaciones *hacia* y no *con* la naturaleza y menos aún de la naturaleza hacia sí misma. Es interesante destacar los límites de las teorías que, aun cuando han avanzado en la problematización de la naturaleza, no terminan de presentarla fuera de las formas humanas de sociedad. Al respecto Holland Cunz señala que «la estructura interna de las teorías críticas, su forma de pensar en relaciones sociales de dominio, dificulta el intento de determinar por lógica interna», sobre todo porque las teorías marxistas no dejan de focalizar el tema de la producción.

Por su parte, James O'Connor (1989) llama la atención sobre este punto cuando advierte que «los seres humanos transforman la naturaleza: mientras tanto, la naturaleza se transforma a sí misma y transforma el terreno sobre el que se desarrolla la historia humana. Este parece ser un camino que tendrá que tomar toda revisión o ampliación del marxismo o del materialismo histórico» (O'Connor, 1989: 8).

En concordancia con ese pensador, entiendo que este es el camino que deberían tomar todas las teorías que intentan afrontar esta problemática, reconociendo la riqueza de perspectivas que se abrieron en las diversas teorías de liberación que, aun cuando quedaron circunscriptas a las minorías sin voz, no deberían perderse de vista a la hora de indagar sobre este punto. Es interesante, por ejemplo, revisar la herencia de los denominados «socialismos utópicos» que, sobre todo en la obra de Charles Fourier, repararon sobre este punto. Holland Cunz (1996) reconoce tres componentes en la obra de Fourier que permiten profundizar en estos aspectos: «la imagen de la naturaleza histórica, la estrecha relación entre la historia natural y la historia social [...] y una concepción teleológico-histórica que incluye a la naturaleza» (Holland Cunz, 1996: 137). En efecto, ya en 1808 Fourier planteaba que la naturaleza interna y externa, así como la organización social están sometidas a las mismas formas lógicas de orden. Asumía la armonía como horizonte de expectativas, contraponiendo los efectos de la industrialización que entendía como caos. Tanto Fourier como los denominados «utopistas»

reconocían el desorden de las sociedades industriales en todos los planos: en lo económico, lo moral, lo social, lo espacial, lo urbano y en la salud. Cada desorden tenía sus consecuencias: hacinamiento, violencia, crisis, prostitución, disolución de familias, mortalidad, que eran revisadas a la luz de propuestas que se presentaban como superadoras. José Sierra Álvarez (1984) señala que aun cuando las propuestas eran diferentes, todas obedecían a una percepción similar de los datos.

El ambiente fue un tema central de estas reflexiones, porque entendían que una sociedad nueva debía construirse cuidando al ambiente que rodeaba a todos los habitantes. En este sentido los utopistas estaban comprometidos con las bases de la Ilustración. La ciencia, el conocimiento, se presenta como una herramienta de emancipación en un contexto de ideas atravesado por los principios de las ciencias físicas y naturales (biológicas). En este sentido, los socialistas utópicos buscaron hacer una historia natural de lo social, siendo Fourier su mayor exponente, «Muy pronto me di cuenta de que las leyes de la atracción apasionada correspondían plenamente a las de la atracción material, explicadas por Newton y Leibnitz, y que existía una unidad del sistema de movimiento en el mundo material y espiritual» (Fourier, [1808] 1972: 62).

Mirilla Larizza (1970) pone en evidencia que Fourier participa de la concepción iluminista de la naturaleza al percibirla con un mecanismo autorregulatorio que incluye en el propio seno su principio organizador. El utopista no escapa a la teleología ya reconocida en el corpus de conocimientos biológicos en general, dejando así poco lugar a la revisión de los fundamentos de las prácticas que entiende como problemáticas. Walter Benjamin (1987) recupera la figura de Fourier entendiendo su obra como una ventana al optimismo. Las «fantasías» de Fourier, ridiculizadas por los marxistas científicos posteriores, eran en cambio para Benjamin propuestas que se resolvían en una visión del trabajo que, al mismo tiempo que satisfacían necesidades humanas, reconciliaban a la humanidad con la naturaleza. Hector Alimonda (2002) retoma las reflexiones de Benjamin junto a otras perspectivas que reclaman una nueva lectura sobre los denominados «socialistas utópicos»; esta relectura, sin embargo, no deja de reconocer las limitaciones propias del contexto en que fueron planteadas, como su teleología o antropocentrismo.

Algo equivalente ocurre con las obras de Marx y Engels. Aun reconociendo una cierta desatención del «valor de la naturaleza» en el proceso de

generación de valores (Immler y Schmied-Kowarzik, 1984; Deléage, 1993), hay autores que reclaman que se revisen las obras originales, en las que reconocen un potencial de emancipación que debería tenerse en cuenta en el proceso de reflexión sobre una sociedad más justa y con un vínculo sustentable con la naturaleza. Elmer Altvater (2006) resume los argumentos en este sentido al responder a los críticos de Marx. Sostiene que el autor de *El Capital*, asume el valor productivo de la naturaleza, pero no lo toma como parte principal de su reflexión porque entiende que la producción de la naturaleza no se venden en el mercado; porque el mercado es una construcción social y económica. En este punto, distingue que no es el trabajo en sí mismo, el trabajo *sans phrase*, el que logra la metamorfosis de la naturaleza en mercancía, sino la fuerza de trabajo consumida bajo la forma social del capitalismo y bajo la condición social de estar subyugada al proceso capitalista de producción de valor y plusvalía. Altvater no pone mayor énfasis en la falta de atención en la dinámica de la naturaleza, sino que destaca la vinculación que Marx y Engels entablaron a partir de su problematización del trabajo. En este otorgamiento de pesos diferenciados a trabajo y naturaleza, se introducen sesgos que resultan criticables. Por ejemplo, cabe criticar la aceptación directa de la homologación de trabajo a la idea de padre y la de tierra a la de madre, sin reparar en la desigualdad de género implícita. En general puede decirse que Marx, en su revisión del sistema, no escapa a la idea de la supremacía de la razón, ni a la consideración de roles fijos en términos de género. Pero estas barreras, que deben explicitarse en las lecturas de sus obras, no impiden reconocer el interés de Marx por marcar límites y examinar los problemas de crecimiento, que se vinculan con la lógica misma de apropiación. El trabajo contiene efectos productivos y destructivos, porque no solo se producen valores de cambio y plusvalía, sino que también se transforman materia y energía. Marx entendía que el desarrollo de las fuerzas productivas resultaba positivo para la humanidad, porque era la base de una sociedad redistributiva que reparaba en las necesidades de cada persona. Por esto Altvater entiende que «... dado que los hombres y sus necesidades son parte del ciclo de reproducción natural, la nueva formación social que distribuye riqueza de acuerdo con las necesidades humanas es también pensada como una sociedad de reconciliación del hombre con la naturaleza» (Altvater, 2006: 348).

Sin embargo, el proceso de producción, como contraparte, es necesariamente destructivo, en tanto modo de producción del capitalismo. No solo porque no toma en cuenta la relación con la naturaleza, sino porque al focalizar sus referencias en el capital (y no en la pervivencia del sistema) socava los medios de autorreproducción social y natural. Al producir valores de uso que potencialmente satisfacen necesidades humanas, produce también, inevitablemente, desechos. La acumulación capitalista, desde esta perspectiva, no solo produce desigualdades sociales sino que se basa en una lógica del gasto que resulta insostenible.

En Marx y Engels, el medio ambiente aparece mayoritariamente como *el medio ambiente construido* en un sentido material antes que discursivo. Es decir, producido o provocado por el hombre (el masculino no es casual) donde la naturaleza es pasiva e incluso indiferenciada. El medioambiente se concibe como la provisión de bienes públicos, que incluyen no solo los bienes culturales y naturales sino también la infraestructura material e inmaterial producida. Por esto Elmer Altvater (2006) y James O'Connor (1988) argumentan que la categoría de medio ambiente construido puede relacionar la dinámica de la acumulación capitalista con el papel que juega el medio ambiente, dando así lugar a lo que denominan «marxismo ecológico». En esta línea, sostienen que el concepto marxista de relación *naturaleza-hombre* es más apropiado que otros para comprender las contradicciones y la dinámica de la relación social entre el ser humano y la naturaleza. El potencial de este concepto permite concebir al ser humano trabajador como alguien que transforma la naturaleza y, por lo tanto, queda incluido en un metabolismo naturaleza-hombre que, por un lado, obedece a leyes de la naturaleza cuasi-eternas y, por el otro, está regulado por la dinámica de la formación social capitalista. Sin embargo, no reconocen los problemas de que las «leyes de la naturaleza cuasi eternas» estuviesen siendo analizadas desde un espacio aislado a estos debates y a la ciencia. Menos aún cruzan esa idea con el debate actual que pone en duda la existencia misma de «leyes naturales», en el sentido en que se las entendía en el siglo XIX, dando cada vez más lugar a los fenómenos aleatorios en todas las escalas de análisis. Tampoco toman en cuenta que el conjunto de interacciones posibles –reducidas a la estricta noción de trabajo– resulta cuanto menos problemático.

De estas miradas rescato el reconocimiento del problema de la naturaleza asociado a un sistema que se valoraba como injusto en sí mismo.

A modo de ejemplo, vale la pena repasar la idea de Fourier respecto de la forma humana/social de trabajar la naturaleza, que entiende como dependiente del estado intrasocial y de la calidad de la libertad de la naturaleza humana. Un concepto retomado por Engels muchos años más tarde (1875), cuando en su *Dialéctica de la naturaleza* reconoce que las leyes de la dialéctica se abstraen tanto de la historia de la naturaleza cuanto de la sociedad humana. Ambos autores comparten la concepción de que la historicidad no es igual para la naturaleza y para la sociedad, aun cuando estén afectadas por las mismas leyes. Esto se debe, a decir de Fourier y Engels, a que los seres humanos, a diferencia del resto de los seres vivos, afectan su propia historia, construyendo intencionalmente un porvenir. En palabras de Engels «... la historia del ser humano [...] surge de y con el trabajo; la historia del animal de y con su origen» (citado en Holland Cunz, 1996: 148).

Trabajo y origen, se constituyen así en las claves fundamentales para comprender la historicidad y la direccionalidad de las propuestas socialistas, en sus diversas variantes. Ambas perspectivas comparten un carácter teleológico (propio de todas las reflexiones sobre los seres vivos en el período). Heredera de estas reflexiones pero con aportes propios, es la crítica de Max Horkheimer y Theodore Adorno. En su obra *Dialéctica de la Ilustración* socavan la confianza en los principios del Iluminismo. Así, entienden que el Iluminismo, como proceso histórico, dio un impulso de autoafirmación egoísta del hombre frente a la realidad, separando al hombre del ser con la consecuente ruptura entre el hombre y la naturaleza. Para expresarlo sintéticamente, sostienen que uniendo la ciencia a la técnica y entendiendo a la naturaleza como campo de disfrute del hombre, se ha ligado el destino de la ciencia al de la burguesía. Así, el saber científico-tecnológico es un componente integral del proceso de la conquista del mundo, de donde no se escapa ninguna de las ciencias (naturales o sociales, aunque marcan alguna expectativa en torno a ciertas revisiones filosóficas). Estos autores de la Escuela de Frankfurt entienden que la esclavitud de la naturaleza se transformará en la esclavitud del hombre, en tanto el hombre no sepa comprender su propia razón en el proceso que la ha creado. En general, tienden a «desenmascarar» el sistema de pensamiento puesto al servicio de la *lógica de dominio* y, en este sentido, discuten con Marx. Para ellos, la principal causa de alienación no reside en el antagonismo entre una clase que usufructúa y otra

que es usufructuada, sino en que la *lógica de dominio* se fundamenta en la razón instrumental. Para estos autores, el progreso de la humanidad no necesariamente implica el dominio de la naturaleza y el crecimiento ilimitado de la fuerza productiva, del cual son parte integrante la ciencia y la técnica, sino que el dominio continuo sobre la naturaleza implica un incremento de la ciencia y la técnica que redundan en un dominio cada vez más creciente sobre el hombre. En este sentido, apuntan la necesidad de abandonar las dicotomías y comprender a la humanidad, y su contexto, desde las relaciones que se establecen. Un buen ejemplo es cuando señalan «En la guerra o en la paz, en la arena o en el matadero, desde la muerte lenta del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que la razón» (Horkheimer y Adorno, 1997: 291). Denuncian en la Ilustración un nuevo género de barbarie oculta tras un conocimiento científico que da la ilusión de *civilización*, pero que antes que resolver, eclipsa las contradicciones. Para estos autores, la herramienta fundamental de ese ocultamiento es el modo reduccionista de elaborar conocimiento. Conocer es, por tanto, asimilar la diversidad a la unidad. Es decir, conocemos cuando logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones. Por tanto, el conocimiento implica un proceso de reducción de la multiplicidad sensible a una unidad conceptual que implica recortes y negaciones.

Estos autores profundizan sobre la *lógica de dominio* edificada desde la Ilustración dejando poco lugar a la esperanza. Queda claro que el vínculo con la naturaleza, que implica una cierta forma de conocimiento, reproduce la desigualdad y opresión; pero se escapa la posibilidad de pensar en alternativas y se justifica la distancia entre los ecólogos científicos (y científicos en general) dedicados a la investigación y los ambientalistas, concentrados en reivindicaciones militantes. La construcción de una sociedad desigual, que «naturaliza» relaciones de dominio, evidencia la necesaria revisión de la edificación de jerarquías.

Capítulo 3

Naturaleza, jerarquía, control, dominio

El problema ambiental difícilmente se reduce a un mayor conocimiento académico del mundo natural. Es un problema que, sin perder las necesarias referencias a los saberes biológicos, demanda la incorporación de referencias ligadas a prácticas y valores humanos, como requieren los ambientalistas. Se trata de revisar en profundidad los elementos sobre los cuales se edificaron las prácticas ambientalmente críticas que involucran el conocimiento científico. No es un elemento menor que las relaciones actuales entre las sociedades y sus entornos sean asimétricas y fundamenten modos de dominio y control específicos (Horkheimer y Adorno, 1997). Vivimos en un mundo *construido* a la medida de unos pocos, edificado sobre una arena de prejuicios y supuestos que no pueden desmontarse si no se revisan. De ahí que resulte interesante recorrer el fundamento biológico del dominio, ya que nos sitúa en la mirada de la ciencia sobre los problemas ambientales desde las vinculaciones de la ciencia con los ejercicios de poder.

En el plano de los supuestos una de las nociones fundamentales sobre la que se han normado las desigualdades del mundo moderno ha sido la de la existencia de jerarquías naturales que se asumen a lo largo de la

historia de la biología como disciplina científica. La articulación evaluativo-valorativa que, desde concepciones biológicas, se ha proyectado en la organización social se consolida porque «las jerarquías políticas remiten, como fundamento ‘extrapolítico’, al discurso biológico» (Amorós, 1996: 15) que trasciende la modernidad pero que, desde las últimas centurias, ha legitimado las acciones que impactaron en el entorno en una dimensión sin precedentes. Reviso la perspectiva moderna de saber porque permite poner en evidencia la particularidad de esta edificación, para avanzar en la posibilidad de concebir una concepción ordenada pero no jerárquica del mundo.

La modernidad que se inaugura en el siglo xvii consolida una visión jerárquica del mundo a partir de concebir su organización desde la idea de *escala de los seres*. Esta es una idea antigua que, sin embargo, permanece, posiblemente porque ha dado fundamento a la organización desigual que hoy continuamos reproduciendo.

EL ORDEN DE LA NATURALEZA

La idea de una naturaleza organizada resultó, sin duda, tranquilizadora frente al desafío de interpretar la complejidad de la vida. Objetivo postulado a diferentes escalas y alcances, en las diversas disciplinas biológicas. El reconocimiento de leyes, patrones estadísticos, modelos matemáticos generales, entre tantos elementos diseñados en biología, responde a esta mirada que asume la posibilidad de proyectar orden.

Estos supuestos de orden y jerarquía deben revisarse junto a las teorías correspondientes para dar cuenta, no solo de los postulados, sino de los modos en que las propuestas teóricas impactan en la sociedad que, en diferentes formas, se apropia de este conocimiento. Modos que no son independientes del propio saber científico, porque, como indica Richard Lewontin (1992), el conocimiento científico provee los modos para *manipular* el mundo material al tiempo que diseña las explicaciones para fundamentar porqué las cosas *son como son* dando cuenta de una dimensión prescriptiva que impacta en la relación con el mundo. Ahora bien, la noción de jerarquía subyace a la idea de orden y se pega a la de dominio vinculando indefectiblemente conceptos teóricos con prácticas sociales, este es el punto que me interesa recorrer.

El origen aristotélico del orden jerárquico de la naturaleza

La ciencia moderna tiene sus antecedentes más directos en las propuestas de los filósofos griegos de la antigüedad clásica, a pesar de rechazarlos.²⁵ En este contexto, y en relación al conocimiento del mundo vivo, se concede a las observaciones y propuestas elaboradas por Aristóteles el carácter de un orden *natural* del que se desprende una norma de lo que es *naturalmente* correcto.

El filósofo estagirita, particularmente dedicado a clasificar los organismos vivos (Guthrie, 1981; Lloyd, 1977), encuentra en sus observaciones el principal justificativo de la idea de orden asociada a la teleología. Por ejemplo, en *Sobre las partes de los animales* sostiene: «En las obras de la naturaleza se comprueba particularmente la ausencia del azar y el servicio de finalidades. Y el fin para el cual han sido construidas o han llegado a ser pertenece a la categoría de lo bello» (citado en Lloyd, 1977: 157).

Aristóteles ordenó los seres vivos de acuerdo con su grado de organización, señalando que la naturaleza progresa desde los seres más simples hasta los más complejos, dando lugar a las llamadas *escalas naturales* (Makinistian, 2004). Ve en la noción de *naturaleza* el origen y finalidad de los seres, la materia y el movimiento.

Naturaleza [...] es la materia primera[...] y también la forma y la *ousía* /la causa formal, lo que es ser esto/, es decir, el fin de la generación [...] la materia es naturaleza por el hecho de recibir en sí misma a la naturaleza [...] Y ella es el principio del movimiento de los seres naturales, en cierto modo inherente, sea que existan en potencia sea que existan en actividad. (*Metafísica* V. 1015a)

Naturaleza es finalidad porque el movimiento en Aristóteles no es errático, sino que tiende a un fin, que es la propia perfección del ser que se mueve. Porque a los ojos de este filósofo, todo lo creado por la naturaleza –o por el hombre– tiene un fin, una función particular que explica su existencia y determina su generación, que se establece en un universo

²⁵ Más allá de las continuidades de las jerarquías y estructuras categoriales aristotélicas en la modernidad que se reconocen en este capítulo, la Ilustración moderna produjo un giro en la cosmovisión de la técnica que le permitió despegarse de sus antecedentes griegos.

continuo y ordenado. En *Historia de los Animales*, se dedica particularmente a subrayar la continuidad entre el mundo inanimado y el orgánico indicando que «La naturaleza avanza poco a poco desde lo inanimado hasta la vida animal, de una manera que es imposible determinar exactamente, cuál es el límite de demarcación, ni a qué grupo podrían pertenecer las formas intermedias» (*Historia de los Animales* VIII. 588b).

Una continuidad que, sin embargo, no le impide valorar las diferencias y catalogarlas con relación a un orden de perfección. Ahora bien, estas finalidades se establecen en función de jerarquías de dominio y control, porque las plantas existen *para* los animales, y estos *para* el servicio del hombre, porque es el género humano el que se destaca por valerse de la *técnica* y del *raciocinio* (*Metafísica* I. 981a). La jerarquía que se establece permite incluso una valoración diferenciada basada en un criterio que legitima este dominio de la racionalidad «... los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre» (*Política* I.2). Como indica María Luisa Femenías:

Así, el hombre puede domesticar a los animales *para* que le provean de alimento y vestido. La naturaleza, que no hace nada en vano, ha hecho a todos los animales *para* provecho del hombre. Esta es una clara aplicación del supuesto teleológico que guía toda la investigación social y biológica del Estagirita. La estructura jerárquica de la naturaleza fundamenta la organización de la sociedad civil que la reproduce. (1996: 88)

El orden, presentado de esta forma, debe seguirse porque así se respeta la *naturaleza*. Como consecuencia, dejarse utilizar y usar, a o por, otros seres, es legítimo en tanto se respeten las finalidades y las tendencias hacia la perfección. Por oposición, cabe inferir deformaciones y monstruosidades en las cosas y seres que no actúan de acuerdo con este concepto del Orden Universal. Ahora bien, el mundo de Aristóteles no sólo está ordenado sino que también es fijo. Desde ese punto de mira, se entiende que los seres vivos no pueden transformarse por medio de las sucesivas reproducciones (Cecchi y otros, 2001). La reproducción es entonces el modo de eternizar lo finito, la teleología trasciende entonces cualquiera de las manifestaciones materiales de la vida.

María Luisa Femenías (1996) señala que en el modelo aristotélico «La estructura jerárquica de la naturaleza fundamenta la organización de la sociedad civil que la reproduce», Aristóteles sostiene que la obediencia y la autoridad son parte fundamental del orden (*Política* I.2) porque «es una condición que la naturaleza impone a todos los seres animados, y algunos rastros de este principio podrían fácilmente descubrirse en los objetos sin vida: tal es, por ejemplo, la armonía en los sonidos» (*Política* I.2).

En Aristóteles queda evidente que la propia forma de conocer, así como el conocimiento que se produce, instalan vinculaciones desiguales. En la ciencia actual esto se omite, presentando el uso del mundo «natural» como ajeno a la forma de reflexionar sobre el mismo, y más aún, asumiendo a las organizaciones sociales como independientes de las ciencias naturales. El estagirita, por el contrario, nos pone de frente al modo en que estos planos se encuentran imbricados desde el principio. Porque el conocimiento del mundo natural sirve para poner en claro la naturalidad de la autoridad y la obediencia. El poder es tan natural como las plantas o los animales, tomando como fundamento al propio ser humano, donde el alma se presenta como regente del cuerpo. Cualquier tendencia a la igualdad o dislocación de poder es evaluada como contranatura para todas las partes implicadas. En la relación del amo y el esclavo, entre el hombre y los demás animales, en la relación de los sexos; el uno es considerado superior al otro. «Éste está hecho para mandar, aquél para obedecer» (*Política* I.2).

Estos elementos nos sirven para reflexionar sobre los problemas ambientales actuales porque los justificativos del dominio, estos son la jerarquía del mundo y la razón humana, permanecen en nuestras sociedades modernas.

La jerarquía de Aristóteles se funda en una teleología inapelable, por la cual algunos seres desde el momento de nacer están destinados a obedecer y otros a mandar. La fuerza de la autoridad, sin embargo, no se reconoce sustentada desde la violencia (Aristóteles discute la legitimidad de tomar como esclavos a los perdedores de las guerras) sino en el consenso. El filósofo insiste en que la situación óptima de las partes se obtiene cuando actúan en forma coordinada respetando los sitios jerárquicos diferenciados, donde el ejercicio de la razón de unos es suficiente motivo para que asuman el gobierno, control y propiedad de los otros. Así, aun separándose de las formas más directas de control a partir de la violen-

cia, se legitima la utilización de estrategias coercitivas para sostener el orden que se considera legítimo.

Aristóteles argumenta que el ejercicio de poder diferenciado es lo mejor para todas las partes en base a una idea de protección; por ejemplo la relación entre el marido y la esposa es caracterizada por Aristóteles como «Amistad entre desiguales» (Femenías, 1996: 50). Aristóteles sostiene que las mujeres son inferiores a los varones como regularidad que se proyecta sobre toda la humanidad, aunque la relación entre varones y mujeres se caracteriza por involucrar afecto y placer que, aun siendo asimétricos no dejan de estar presentes. Las situaciones entre los amos y los esclavos son diferentes, porque los esclavos no dejan de ser más que propiedades vivientes, son personas que no se pertenecen a sí mismos, que se ven beneficiados por pertenecer a otro en una situación similar a los animales domésticos. Así el dominio se presenta beneficiando a quien es dominado (que entonces resulta cuidado), antes que al dominador (que aparece ligado a la responsabilidad de dominar).

LA RAZÓN COMO FUNDAMENTO DE DOMINIO

Las pervivencias de la mirada aristotélica en la modernidad merecen una reflexión aparte y tienen que ver con la propia constitución de la modernidad. Carolyn Merchant (1980) y Vandana Shiva ([1988] 1995) revisaron las bases de las diferencias jerárquicas modernas. Allí reconocieron en la *razón del hombre-varón* la medida fundamental para establecer la graduación de una escala que asumía un orden desde lo menos hacia lo más perfecto, que nos coloca en los fundamentos aristotélicos aunque con modificaciones. Una de las principales es el modo en que se concibe a la naturaleza. Merchant (1980) señala en relación a este punto que, a diferencia de la dicotomía cartesiana que sostiene a la ciencia moderna, en los siglos *xvi* y *xvii* la imagen del cosmos era orgánica, visualizado como una mujer viva, una madre nutricia cuyo cuidado estaba en directa relación a la «suerte» de sus habitantes. Con la modernidad, se fue perdiendo el carácter de «naturaleza viva» del mundo en la medida que la visión mecánica impuso una noción de naturaleza «muerta» o pasiva, susceptible de ser dominada y controlada por los seres humanos, donde pasó de *mujer-madre* a *mujer-sometida*. Susan Bordo (1986), por su parte, avanza sobre esa idea y expone el modo en que la mirada cartesiana

removió el carácter femenino del mundo, que se había consolidado en la Edad Media y el Renacimiento. Para esta autora, el objetivismo cartesiano es una respuesta que se opone a la noción de *naturaleza-madre*, una agresión intelectual que arrasa lo femenino simplemente al confiar en el ideal positivo de la nueva epistemología. Así, el cartesianismo refunda y reimagina el conocimiento y el mundo como masculino.

Vale mencionar en este punto el aporte fundamental de Luce Irigaray (1978) para dar cuenta del vínculo racionalidad-masculinidad. La filósofa denuncia esta complicidad al indicar que toda teoría del sujeto se ha adecuado siempre a lo masculino. Sometiéndose a ello, la mujer renuncia sin saberlo a la especificidad de su relación con lo imaginario, y se coloca una vez más en situación de ser objetivada por el discurso en cuanto femenino. En él se re-objetiva a sí misma cuando pretende identificarse como un sujeto masculino. El énfasis de esta pensadora en torno a la diferencia sexual, como una manera de afirmar la subjetividad femenina, apela a la ruptura de la tríada masculinidad-racionalidad-universalidad, que aplica a su relectura de la historia de la filosofía occidental y puede proyectarse hacia la edificación de conocimiento en general.

En esta línea resultó fundamental la separación ontológica entre lo propiamente humano y lo natural, en dos sustancias diferentes –la pensante y la extensa– que no comparten cualidades, que interactúan pero que no se mezclan, y que se definen precisamente una en oposición a la otra. La exclusión mutua de la *res extensa* y la *res cogitans* permitió conceptualizar al intelecto como trascendente del cuerpo. Por su parte, el cuerpo quedó atado a las sensaciones y las emociones que solo provocan confusión o distracción.

El cuerpo, desde Descartes, es la mayor traba para la objetividad. Lo masculino, entonces, no hace referencia solo a un carácter biológico, sino a un estilo cognitivo. Es justamente esta masculinización la que permite asumir el despegue de lo intelectual respecto de lo emocional y de las particularidades del tiempo y el espacio (Bordo, 1986), lo que ciertamente no es solo patrimonio del cartesianismo o de la modernidad. Lo femenino, por su parte, queda relegado y sobre ello se proyectan los controles que se construyen desde una masculinización de los estilos de apropiación. Este dominio sobre lo feminizado, separado de la *res cogitans*, se incrementa y profundiza desde entonces. La reflexión de Bordo es uno de los ejemplos más claros que muestra cómo desde la aceptación de la naturalidad del derecho de dominio se fue presentando

como neutral la práctica que oculta que la comprobación de una hipótesis implica la manipulación controlada de la naturaleza y la repetición de las experiencias, cuyas explicaciones muchas veces se basan en metáforas hipercodificadas que suponen jerarquías de dominio y que siguen teniendo raíces en la biología.²⁶

EL ORDEN TAXONÓMICO

En el contexto de cambio de imágenes y metáforas que se inicia en el siglo xvii en biología, se recupera la *scala naturae* aristotélica. La incorporación de esta concepción ubica todos los cuerpos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza en una escala ascendente que va desde las rocas hasta el hombre. Se trata de una jerarquía que, lejos de presentarse solo como esquema operativo, involucra evaluaciones valorativas, porque se asume que la también denominada *Gran Cadena de los Seres* de origen aristotélico-tomista, recorre a los organismos en un orden de perfección ascendente. Perfección que, en la modernidad, se define a partir de la *Razón* humana, medida de jerarquía y, por asociación, el fundamento último de todo dominio. John Locke, comienza su *Ensayo sobre el entendimiento humano* con las siguientes palabras: «Puesto que es el entendimiento lo que coloca al hombre sobre el resto de los seres sensibles y le proporciona dominio sobre ellos, constituye por su nobleza un tema merecedor de ser investigado», una visión que se reproduce más o menos explícitamente en pensadores del mismo período, como Buffon, Anderson y Linneo, entre otros.

La *Gran Escala de los Seres* es recuperada por el naturalista francés Charles Bonnet, uno de los observadores más preocupados por dar forma tangible al concepto. En su *Tratado de la Naturaleza* (1765) ubica a todos los cuerpos orgánicos e inorgánicos en la naturaleza en una escala ascendente que va desde las rocas hasta el hombre. Siguiendo la conocida

²⁶ Haila y Taylor (2001) acercan otra impugnación hacia la mirada cartesiana. Estos ecólogos sostienen que el problema de adquirir un conocimiento adecuado sobre el mundo es una necesidad que compartimos con otros organismos, y al respecto se preguntan porqué asumimos el modelo cartesiano de organización del mundo no-humano, si sabemos que al menos para los humanos, como parte de los organismos que vivimos en el planeta, no resulta adecuado.

expresión del filósofo alemán Leibnitz «Natura non facit saltus», Bonnet sostuvo que esta escala de seres era absolutamente gradual. El objetivo de los naturalistas, desde esta perspectiva, sería dar cuenta de la totalidad de los organismos existentes, y completar los pasos intermedios entre los diversos grupos. Muchos de los estudiosos de la naturaleza del período se abocan a ello. La escala de Bonnet presenta una continuidad jerárquica que va desde la tierra hasta el hombre, pasando por las diferentes especies de seres vivos, ordenadas por rango. A grandes trazos, esta organización de menor a mayor presenta a minerales, vegetales, animales *inferiores* (invertebrados) y animales *superiores* (mamíferos). Estos se subdividen hasta llegar al reconocimiento del ser humano como aquel con mayor grado de desarrollo, y por ello, soberano natural del mundo. De este modo, la escala de Bonnet no solo ofrece un orden a los fines de la investigación, sino que también presupone una cierta vinculación entre los niveles. El mayor grado de desarrollo implica el derecho a usar a los demás seres asumidos como *menos* desarrollados.

En general, esta idea de continuidad era compartida por los naturalistas de la época. Esta escala, que además presenta un orden que se entiende como inmutable, representó para la mayor parte de los naturalistas el reconocimiento de un plan, cuya organización permitía conjeturar una *intencionalidad divina* y fundamentó las principales reflexiones biológicas de la época (Makinistian, 2004).

De hecho, tanto la escala como la continuidad formaron parte de los fundamentos del *padre* de la taxonomía moderna, Carl von Linné, más conocido como Linneo, naturalista sueco que se guió por el objetivo de demostrar la grandeza de Dios. Linneo se preocupó especialmente por el modo de organizar a los seres. La clasificación de los seres era una deuda pendiente, y en general las colecciones respondían a criterios reconocidos como arbitrarios. En Aristóteles no existió una clasificación absoluta, y en sus diferentes trabajos organizaba a los seres vivos según criterios diversos a partir de distintas características funcionales (Cecchi y otros, 2001). Por eso, las categorías se superponían, tal como lo indica el propio estagirita. Muchas veces se solapan intencionalmente los géneros, pues ni los bípedos son todos vivíparos u ovíparos –ya que las aves y los seres humanos son bípedos–; ni los cuadrúpedos son todos ovíparos o vivíparos –pues caballos, vacas y lagartos pertenecen a esta categoría (Aristóteles, *Parva Naturalia*). Esto fue considerado una falencia del sistema y, en

consecuencia, Linneo partió de la herencia aristotélica, pero decidió completarla taxonómicamente. En su *Philosophia botanica* (1751) escribe que «hay tantas especies como formas diferentes ha producido desde el principio el Ser Supremo». Para el estudioso sueco, el trabajo de los naturalistas era reconocer todas las especies creadas, dándoles nombre para luego registrarlas, describirlas y, finalmente, clasificarlas. De este modo asumió una naturaleza fija, organizada y susceptible de ser explicada en función de caracteres esenciales. Como su estudio se inicia con la observación de las plantas, los primeros criterios clasificatorios los acuña en este terreno. Linneo entendía antropomórficamente la reproducción de las plantas. Tomó los órganos sexuales de las plantas (estambres y pistilos) como referencia absoluta del orden propuesto, sobrevalorándolos respecto de los demás órganos (Makinistian, 2004).²⁷ A partir de estas consideraciones, estableció el sistema de nomenclatura binaria (que se utiliza hasta el día de hoy), que consiste en denominar a todo ser vivo con dos nombres: el primero, que indica el género y el segundo, que nombra a la especie. El orden diseñado por Linneo signó el desarrollo de la biología, que sostuvo su criterio organizativo en el interior mismo de las categorías, establecidas en función de ciertos órganos que se tomaron como fundamentales.

Ahora bien, a pesar de que el continuismo y la jerarquía no se discutían, la posibilidad de categorizar a partir de ciertos aspectos fijos sí tenía detractores. Por ejemplo, Michel Adanson, botánico francés del siglo XVIII, también reflexionó sobre las posibles clasificaciones. Con relación al tema reconocía que las formas de ordenar a los seres vivos se dividían entre artificiales y naturales. Los modos artificiales eran los que tomaban un carácter como «distintivo», como contrapartida las clasificaciones naturales surgían al considerar al conjunto de caracteres. Consecuentemente Adanson entendía que la clasificación de Linneo era artificial. También discutía la confianza del sueco en la existencia de las especies, ya que –desde una posición nominalista– entendía que los géneros y especies son categorizaciones impuestas por los observadores y no entidades *per se*. En este sentido, Adanson puede vincularse con las reflexiones de Locke, quien en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) señala

²⁷ El naturalista sueco dividió al mundo en tres grandes reinos discretos: mineral, vegetal y animal. Una división que resultó problemática, por ejemplo, para el caso de los *infusorios*, que en las primeras organizaciones se encuentran entre los vegetales y las revisiones posteriores los ubica entre los animales (Osorio, 2007).

la naturaleza elabora muchas cosas particulares que concuerdan unas con otras en muchas cualidades sensibles, probablemente también en su constitución interna; pero no es esta esencia real lo que la distingue en especies; son los hombres quienes, fundándose en las cualidades que hallan unidad [...] las ordenan como bajo una enseña [...] No niego la naturaleza [...] pero considero que los límites de las especies por los cuales los hombres las ordenan son hechos por los hombres. (Libro III, cap. III «De las palabras»: 149-150)

Georges Louis Leclerc o Buffon también atacaron con particular énfasis las ideas de Linneo, con argumentos similares a los de Adanson (Makinistian, 2004). Considerado un antecedente de la teoría evolutiva, Buffon advierte la existencia de especies desaparecidas y el impacto del tiempo. En su *Dégénération des animaux* (1766) indica: «no es ni el número ni la colección de individuos parecidos lo que hace a la especie, sino la secesión y la renovación ininterrumpida de los individuos que la constituyen [...] La especie es una palabra cuyo referente no existe en la realidad más que considerando la naturaleza en la sucesión de los tiempos» (citado en Makinistian, 2004: 50). Buffon suponía una degradación continua, considerando que las formas actuales presentaban caracteres *degenerados* respecto de la forma que los seres habían adquirido en el origen de los tiempos. Estas observaciones llevaban al naturalista francés a postular que lo que observamos no son más que individuos, y cualquier organización o agrupamiento de los mismos es una incorporación artificial.

Estas impugnaciones, sin embargo, no generaron mayores respuestas de Linneo, cuyo sistema binario fue progresivamente incorporando más adeptos, llegando a ser valorado como inaugural del sistema *racional* de clasificación (Guyénot, 1956). Es decir, la *razón* en la que se basa la biología asume jerarquías y formas de control fundantes. Así, la organización del mundo natural, en sus orígenes *racionales*, admite las diferencias jerarquizadas y legitima el dominio.

Uno de los ejemplos más claros en este sentido proviene de las reflexiones de los naturalistas alemanes, en la *naturphilosophie*, que se diferenciaron de los franceses por privilegiar los estudios zoológicos sobre los botánicos. Con una notable impronta kantiana, los alemanes se interesaron particularmente por las actividades de la mente humana y plantearon que cada organismo era simplemente la modificación de

un plan único, un *arquetipo* (Makinistian, 2004). Desde este punto de mira, que se reconoce mayormente desde las revisiones de la historia de la teoría evolutiva, se ha privilegiado el reconocimiento que la *naturphilosophie* otorga a las modificaciones que el tiempo introduce al *arquetipo*. Menos atención ha recibido la forma de control que se asume, cuyos principios, como se menciona en el primer capítulo, pueden resumirse en cuatro puntos (Hartman, 1960; Gilson, 1980): 1) La unidad de la naturaleza y sus leyes. El hombre como la más alta expresión de la materia sobre la tierra; 2) la existencia en la naturaleza de una tendencia al desarrollo progresivo; 3) Los procesos naturales desplegándose en una única dirección (entre ellos, desarrollo individual y progresión de especies), y 4) considerar que el desarrollo y la progresión son gobernados por las mismas leyes, dando lugar a una proyección biologicista sobre variables sociales.

Estas referencias hacia el modo de concebir la naturaleza, resultan claves a la hora de indagar cómo se ha comprendido a la sociedad, dado que al compartir la idea de progreso necesario y continuo se reproduce una vinculación instrumental que reproduce la asimetría. Ahora bien, los fundamentos últimos de esta aceptación deben buscarse en la biología antes que en cualquier otra área de conocimiento, porque es desde aquí donde se configuraron los órdenes sobre lo vivo. Si observamos la teoría fundamental de la biología moderna, la teoría evolutiva, encontramos que si bien revisa y discute profundamente el fijismo, no acepta como parte de los presupuestos la noción de jerarquía, sobre todo en lo que se refiere al predominio de la *razón instrumental* como fundamento del conocimiento y del dominio asociado. En este sentido resulta interesante indagar en el modo en que se introdujo el debate en relación al fijismo, analizando continuidades y rupturas respecto de la herencia aristotélica.

En el siglo XVIII, tanto en Francia como en Alemania, aunque desde distintas perspectivas (degeneración o arquetipo), se comenzaba a pensar en el *tiempo* como artífice de cambios que llevaron a las especies a sus formas actuales. Sobre este debate se incorporó otro, menos conocido, en relación a la existencia (o no) de seres superiores e inferiores. Ambos debates fueron inaugurados con claridad por Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, más conocido como Lamarck, una de las figuras menos

reconocidas en su tiempo y en la historia de la biología (Guyénot, 1956; Senet, 1971; Núñez, 1990).²⁸

En el tema que nos ocupa, el trabajo de Lamarck resulta de interés por sus reflexiones con relación a la escala de los seres. En la introducción a su obra *Filosofía zoológica*, el naturalista francés reconoce en el estudio de los «objetos pequeños que ofrece la naturaleza» los fundamentos para sus leyes. Llama la atención sobre el estudio de los seres que define como *invertebrados* que, reconoce, han sido poco menos que ignorados en los estudios naturales. Denuncia que los observadores de la naturaleza, desde sus orígenes, se abocaron a la indagación de los seres vertebrados en parte, según Lamarck, porque los seres sin vértebras se caracterizan por tener facultades limitadas y poseer órganos con escasa analogía a los humanos. Antes de Lamarck, los ahora *invertebrados* eran conocidos como *seres inferiores*, en directa alusión al sitio de reconocimiento que tenían en la jerarquía de la naturaleza. Este cambio de categorías que implica una valoración sobre aquello que se observa ha sido analizado por Donna Haraway (1999), quien sostiene que debemos entender la naturaleza «como ficción y como hecho» porque los organismos «... no nacen; los hacen determinados actores colectivos en determinados tiempos y espacios con las prácticas tecnocientíficas de un mundo sometido al cambio constante» (Haraway, 1999: 123). Esta mención resulta particularmente provocadora en el supuesto nominativo sobre el que se instala Lamarck, pues los *seres inferiores* no solo eran biológicamente más simples, también eran más susceptibles de ser usados o destruidos por los seres más complejos o *superiores*. Siguiendo a Haraway, no se trata exclusivamente de discutir al organismo biológico por separado sino a la multiplicidad de relaciones que se establecen con el mismo a partir de su *construcción social* como ser vivo que, como vimos, desde la biología implicó el establecimiento de relaciones en términos de dominio. Ahora bien, el tema del dominio no era el problema de Lamarck, sino los errores metodológicos y las confusiones que arrastra la

²⁸ En su época Lamarck defendió acérrimamente la idea de cambio en las especies, provocando una notable controversia con Georges Cuvier, quien argumentaba que las diferencias entre las especies actuales y aquellas que poblaron la tierra se debieron a catástrofes naturales que provocaron sucesivas creaciones. En su época las ideas de Cuvier triunfaron sobre las de Lamarck, siendo este último reconocido posteriormente como antecesor de Darwin.

sobreestimación de los caracteres humanos. Asume, como los naturalistas de la época, que el humano es el organismo vivo de mayor complejidad, por lo cual asocia la idea de perfección a la figura humana. Pero discute que efectivamente sirva de referencia para entender el modo en que se origina la vida. Busca estos orígenes en los seres más sencillos porque advierte que para la producción del *sentimiento*, la característica que según Lamarck diferencia a la humanidad del resto de los seres vivos, es necesario que el sistema nervioso esté ya muy perfeccionado, y más aún para poder dar lugar a los fenómenos de la inteligencia que reconoce sobre todo en los humanos.²⁹ Reclama que se deje de ignorar, por ejemplo, que los seres invertebrados

1º resultan mucho más numerosos en la naturaleza que los animales vertebrados, 2º siendo más numerosos resultan más variados naturalmente, 3º las variaciones en su organización son mucho más grandes, más marcadas y más singulares, y 4º el orden que emplea la Naturaleza para formar sucesivamente los diferentes órganos de los animales, se encuentra mejor expresado en las imitaciones que estos órganos sufren en los invertebrados y hace su estudio mucho más propio para hacernos descubrir [...] el origen mismo de su organización. (Lamarck, Introducción: XIX y XX)

Por tanto, Lamarck rechaza la *mirada antrópica* que indaga a partir de un modelo que oculta ciertas particularidades. El argumento, sin embargo, no discute la supremacía humana en función de la *razón*, sino que lo sostiene desde esa misma *razón*. Se opone a buscar las causas de la vida en las causas de un carácter propio de la especie humana, el sentimiento. A partir de su estudio de los invertebrados, sostiene que no todos los seres vivos detentan sensibilidad, pero asumir como medida ineludible *lo humano*, conlleva necesariamente referencias hacia este elemento específico. Incluso propone una indagación en un sentido contrario para dar cuenta de las particularidades de la humanidad, que entiende asociadas tanto a lo físico como a lo moral, porque «En su origen lo físico y lo moral constituyen sin duda la misma cosa» (Lamarck, Introducción: XV). Fundamentó así la idea de la dependencia orgánica

²⁹ Vale la pena destacar que Lamarck se aleja de la idea de Razón como medida de la diferencia. La inteligencia es producto de la complejidad del sistema nervioso, que se manifiesta desde los sentimientos.

de los fenómenos psíquicos (Cupani, 2006) y argumentó hacia una estrategia de indagación que partiera de los organismos más simples, reclamando el estudio de la sensibilidad como fenómeno particular de algunos organismos vivos entre los que se destaca el *hombre*.

Más allá de las fuerzas que Lamark reconoce para el cambio en las especies –el clima y las circunstancias– el trabajo del naturalista francés da cuenta de la creciente incorporación de seres vivos desde sus particularidades, rebatiendo que el estudio deba partir de consideraciones antropocéntricas, pero sin discutir el sitio de mando que se reconoce a los seres humanos sobre el resto de los organismos vivos. Tal es así que entre las variables que Lamark postula para lograr la posición erguida del ser humano está «la necesidad de dominar, de ver a lo largo y a lo ancho» (Lamark: 234-235).³⁰

Escapa a las pretensiones de este libro revisar las teorías evolutivas, mi objetivo es dar cuenta del modo en que se fue naturalizando la visión jerárquica de la naturaleza, que se cruza con las teorías biológicas pero que no se circunscribe a su principal teoría. En ese sentido, desde fines del siglo XVIII y principios del XIX encontramos cada vez con mayor claridad el presupuesto de dominio. Ernst Haeckel, el biólogo que incorpora el término *ecología* en la biología a mediados del siglo XIX, por ejemplo, encuentra en la obra de Lamark la idea de *hombres inferiores o primitivos*, que se *elevan* por sobre el resto de sus pares al erguirse, una posición desde la cual mejoran sus actividades intelectuales. Haeckel se diferencia de Lamark en que no considera tanto al *sentimiento* como la característica distintiva de la humanidad, sino a la *razón* y a la posición erguida como su fundamento biológico. Una idea que puede considerarse una herencia de Galeno, ya que el médico griego tomaba a la postura erecta como símbolo del dominio sobre la naturaleza (Peset, 1983).

³⁰ En el deseo de control y dominio –según Lamark– los seres humanos fueron adquiriendo las particularidades que los distinguen *sobre* el resto de los seres vivos, como su organización social, la difusión de ideas y el habla. No debe perderse de vista en la indagación sobre la vida, el marco de ideas sobre las que se desarrollan los estudios biológicos. El marco de creencias cristianas es un horizonte ineludible en los debates científicos, y la idea de dominio no solo está atravesada por el conjunto de observaciones sobre el mundo, sino desde el mismo Génesis bíblico, en que en el proceso de creación, Dios le otorga al hombre (macho y hembra) derecho sobre todos los seres vivos, plantas y animales, para cumplir con el mandato de crecer, multiplicarse, poblar la Tierra y someterla.

JERARQUÍAS «NATURALES»

En suma, recapitulando a partir de lo que vengo mostrando, la validez jerárquica no se discute. La biología, que fundamenta en sus orígenes la diferencia, asume la desigualdad en el control como parte de los vínculos naturales, y abandona progresivamente las referencias a la jerarquía en la medida en que se va constituyendo como disciplina científica moderna. Desde este relato encontramos que la ciencia se fundamenta y edifica a partir de preconcebir un mundo jerárquico donde la razón humana se constituye, como interpretaron Horkheimer y Adorno (1997), en la naturalización del dominio occidental moderno. La biología, desde fines del siglo XIX, no explicita más el tema del dominio humano, *naturalizando* las formas jerárquicas de relación entre la humanidad y su entorno (y entre la propia humanidad). Este proceso de omisión de preguntas eclipsa las referencias al dominio pero no necesariamente las pierde. De hecho tanto *dominio* como *jerarquía* están presentes a lo largo de las observaciones naturales del siglo XIX aunque en un modo diferente respecto del XVIII. Las referencias ya no abordan el conjunto de los seres vivos, que se toman al servicio de las producciones humanas sin mayores problematizaciones, sino que los debates sobre las distinciones se profundizan en torno a las características de los seres humanos como especie.

La biología como área de estudios se fue especializando en ramas disciplinares específicas que perdieron de vista el tema de la organización jerárquica general que, sin mayores modificaciones comenzó a explicitarse en la naciente antropología física, abocada al estudio de los caracteres humanos observables. Puede pensarse que en este deslizamiento de áreas de estudio, que de *naturales* se trasladan a *sociales*, el tema de las jerarquías, las desigualdades y los dominios se desliza hacia un plano que en sí mismo no contiene los fundamentos. Sea como fuere, la pregunta por la jerarquía no dejó de instituir formas de relación desiguales, con consecuencias críticas en las relaciones humanas. En función de las diferencias observables entre las personas se legitimó el control de uno sobre otros. Idea que no es muy diferente al antiguo planteo de Aristóteles, pero que contribuyó a legitimar otras jerarquías, por ejemplo, la basada en el color de la piel.

Esta fundamentación se opuso, sobre todo, a reflexiones precedentes que hacían alusión al derecho a la libertad de todos los seres humanos.

A fines del siglo XVIII en Estados Unidos era usual la referencia hacia la igualdad teórica entre las razas humanas. Esta perspectiva hacía cada vez más discutible la esclavitud y en el período cercano a la independencia de este país los alegatos en este sentido cobraban cada vez más lugar (Peset, 1983). Sin embargo, ya entrado el siglo XIX, la ciencia se toma como fundamento de la existencia de esclavos al argumentar sobre el origen diverso de las razas a partir de los estudios de cráneos. Samuel George Morton publica en 1842 *Brief Remarks on the Diversities of the Human Species*, en el cual no solo argumenta a favor de la diversidad de orígenes humanos, sino sobre la imposibilidad de *mejorar las razas inferiores* (Peset, 1983). El fundamento que subyace a la idea de dominio es el de las capacidades intelectuales. Morton, entre otros autores como William Frederick van Amringe o John van Evrie, avanzan sobre la idea de que tanto los cerebros de los animales (no-humanos), como los de las razas inferiores, son menores a los del hombre-varón-blanco. Los motivos son fundamentalmente ambientales: las zonas que habitó, el clima que enfrentó y el escenario al cual se adaptó. Desde estas consideraciones se concluía que este hombre tenía como ser vivo el lugar de conquistador del mundo. Un dominio, que no solo se proyecta hacia la naturaleza y otros grupos humanos, sino que asume a las mujeres como naturalmente dependientes, incorporando la desigualdad hacia el interior de cada grupo étnico, donde la población femenina se reconoce como subordinada a la masculina.

La visión rectora a mediados del siglo XIX refunda un mundo organizado desde la idea de dominio, donde las luchas –y no los acuerdos– se entienden como determinantes de las relaciones que se viven en el mundo. Esta perspectiva impacta entre las vinculaciones que se reconocen entre los organismos; en este contexto se destaca la obra de Charles Darwin *El origen de las especies*, que argumenta a favor de la competencia por los recursos como motor de la evolución. Las interacciones entre los organismos, a pesar de conocerse en sus formas cooperativa (interacciones positivas) y de enfrentamiento (interacciones negativas) se reconocen como fundamentales cuando adoptan la segunda modalidad (como también se observa en la historia de la ecología expuesta en el Capítulo 1). Tal vez la adopción de las interacciones negativas permite asumir de forma más directa las jerarquías y la naturalización de las formas de dominio.

El privilegio otorgado a las interacciones negativas se fue incrementando en paralelo a la especialización biológica. A fines del siglo XIX encontramos la profesionalización de diferentes ramas de estudio, que progresivamente se fueron separando de los temas humanos. Pero aun cuando posteriormente se demostró que las *evidencias científicas* que justificaban el esclavismo o el reconocimiento de las mujeres como menores de edad carecían del sustento, las formas de dominio que se habían legitimado no necesariamente se removieron.

Hoy en día sería discutible que un científico sostuviera, como Galeno o Lamark, que la posición erguida justifica el dominio sobre la naturaleza. Pero también sería discutible que un científico natural asumiera como tema disciplinar el problema del dominio, aun cuando su propia disciplina ayudara a edificarlo en períodos que, tal como muestra Carolyn Merchant (1980), presentaron visiones y metáforas opuestas a la *cosificación* de la naturaleza y al dominio exclusivo de una de las partes.

EL OCULTAMIENTO DE LAS TENSIONES

Ahora bien, con los cambios acontecidos en las diferentes ramas de la biología ¿podemos pensar que esta amplia área de estudios aún mantiene diferencias vinculadas a las que ayudó a construir en sus orígenes? Más específicamente, la ecología ¿acompaña en la actualidad el sitio de dominio reconocido a la humanidad? Si esto es así, ¿qué desafíos afronta la ecología por su particular recorte temático?

Para responder estos interrogantes debemos tomar en consideración a la historia disciplinar pero también a la apropiación social del saber producido. Como observábamos en el Capítulo 1, la historia de la ecología está profundamente imbricada con la de la teoría evolutiva aun cuando no resulte reducible a la misma (Haila y Taylor, 2001). En ambas áreas de investigación biológica ha habido enormes cambios. Pero si se avanza sobre el análisis estricto de las modificaciones teórico-metodológicas, aun perviven los ecos de fundamentos jerárquicos. Las ciencias biológicas, y la ecología en particular, se alejan de su sitio legitimador de formas de dominio, pero antes que desmontarlo, lo ocultan.

Por un lado, la primacía del conocimiento científico se fue fortaleciendo en modo paralelo a la problematización de las jerarquías en el mundo

orgánico pero, y en esto es fundamental la referencia a la historia de la ecología, sin revisar el determinismo de las interacciones negativas. El dominio, la lucha por el control, siguió siendo la explicación fundamental del porqué el mundo es como es. La filosofía de la biología asumió la teoría evolutiva y a la competencia como el modo de vinculación entre los organismos (Ruse, 1990). En este proceso, donde una cierta interacción se asumió como válida y fundamental, la revisión de la escala de los seres no implicó la revisión de los vínculos de uso que se habían establecido. La ciencia no retomó las metáforas organicistas que en el siglo XVIII disputaban el orden del mundo en términos de escala de los seres, pero ello no implicó que se modificaran los vínculos de desigualdad que se consolidaron a través de esas mismas metáforas.

Las asimetrías se proyectaron hacia la propia lógica de conocimiento. La jerarquía del saber científico se fue estableciendo con reconocimientos diferenciados, cuidando la relevancia de las ciencias naturales, en cuya cima la física se consolidaba como modelo (Nudler, 1999). En el sucesivo recorte de aspectos fundamentales se perdieron de vista los condicionantes materiales y formas específicas de apropiación social del espacio que incide en los procesos biológicos (Marglin, 1988), porque los temas que indagaron lo biológico ligado a lo social no escaparon de su carácter tangencial en los debates científicos (De Laplante, 2004).

La desigualdad estructural se reflejó y fortaleció desde la ciencia con nuevas estrategias. La jerarquía en los seres se deslizó hacia el fortalecimiento en el reconocimiento del saber científico, que en sí mismo contiene escalas. En este proceso la vocación observadora de las ciencias naturales fue girando hacia la experimentación y matematización. Las descripciones perdieron valor como conocimiento científico (MacArthur, 1971) y los debates, en el caso de la ecología, se focalizaron en las estructuraciones de las comunidades de los ecosistemas. En este deslizamiento de *jerarquía de entidades a jerarquía de saberes* se oculta el fundamento de dominio. Porque la ciencia, que avanza con la tecnología, escinde lo social de lo natural desconociendo como problema el desarmar el esquema desigual que ayudó a edificar. La ciencia no se desarrolla en forma aislada respecto del campo del conocimiento y la cultura (Haraway, 1999) pero la dualidad humanidad/naturaleza presentada en términos antagónicos ha permitido eludir responsabilidades.

Ahora bien, en ese ocultamiento no solo se justifican vínculos de opresión, sino que también se naturalizan privilegios. Max Horkheimer y Theodor Adorno (1997) han utilizado el concepto de *industria cultural* para referirse a este proceso que involucra ciencia y tecnología en la edificación de los estándares de consumo de las sociedades modernas «... en todo ello se silencia que el terreno sobre el que la técnica adquiere poder sobre la sociedad es el poder de los económicamente más fuertes [...] la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo» (Horkheimer y Adorno, 1997: 166).

Es decir que el mismo proceso que oculta las diferencias abre la puerta a los privilegios. El ocultamiento no es, pues, independiente de intereses sectoriales. En esta línea argumentan que, uniendo la ciencia a la técnica y entendiendo a la naturaleza como campo de disfrute del hombre, se ha unido el destino de la ciencia al de la burguesía. El saber científico-tecnológico aparece como un componente integral del proceso de la *iluminación* de conquista del mundo. Una conquista que, a la hora de interpretarlo, parece privilegiar los factores biológicos sobre los sociales en una jerarquización solapada, pero fundada en presupuestos que no parecen tan alejados de aquellos de los albores disciplinares. Horkheimer, avanzando sobre esta línea de reflexión, entiende que la filosofía que presenta vincula la reflexión social con la comprensión de la naturaleza y de la historia. Por ello argumenta que la esclavitud de la naturaleza se transformará en esclavitud del hombre en tanto el hombre no sepa comprender su propia razón en el proceso que la ha creado.

Acuerdo con Donna Haraway (1999) en el carácter autoevidente de la ciencia como cultura afectada por los procesos descritos. En este sentido, es acompañada y sostenida desde una tecnología global que en un grado cada vez más importante parece *desnaturalizar* todo, edificando un determinado sentido de *naturaleza*, que presenta cualquier cosa como maleable por medio de decisiones estratégicas y susceptibles de adecuarse a procesos de producción y reproducción móviles (Hayles, 1990).

CONSECUENCIAS DE LA PERVIVENCIA DE JERARQUÍAS

El problema de las jerarquías en el conocimiento no solo se vincula al uso *irresponsable* o *no sustentable* de los *recursos naturales*, sino también al modo en que se evalúa la situación ambiental y las soluciones que

se proponen. En esta línea Héctor Poggiere (2001) y Gustavo Lins Ribeiro (2006) señalan que una de las grandes dificultades en la resolución de los problemas ambientales es la sobredimensión de los factores biológicos en los análisis, que dejan en un segundo plano los aspectos sociales implícitos. Como consecuencia de este sesgo analítico, los grupos humanos que resultan más perjudicados por las condiciones ambientales son los menos tenidos en cuenta, porque sus experiencias son prácticamente omitidas en las consideraciones. Las poblaciones pertenecientes a los países menos desarrollados (desde la lógica capitalista), en los sitios más alejados o pertenecientes a los sectores más vulnerables, se constituyen como grupos sociales con los mayores riesgos pero sin derecho a voz, o sin derechos en general, porque su propia subsistencia no se encuentra garantizada.

Un paréntesis particular merece, en este punto, la situación de la población femenina de estos grupos, que a las opresiones de clase o etnia suma la discriminación de género (Perez Nasser, 1999; Lagarde, 1993; Vazquez García, 2007). El desconocimiento y la omisión de la particularidad del sector femenino en cada caso ha llevado a que buena parte de los programas que se suponen diseñados para mujeres en función de un desarrollo planificado, converjan en un incremento de su trabajo para las mujeres (Joekes y otros, 2004), ignorando el conocimiento que ellas tienen sobre los recursos (Rocheleau, 1995).

Marcelo Acerbi y Julieta Barrenechea (1999), encuentran que las consideraciones ambientales, que fundamentan sus conclusiones en procesos biológicos, ignoran deliberadamente los factores socioculturales de las poblaciones que habitan los espacios estudiados. Esto se vincula a que implementan acciones que incrementan las desigualdades sociales, a la vez que diseñan soluciones costosas e ineficientes. Las limitaciones provienen, justamente, de la falta de reconocimiento a la imbricación de elementos que no resultan reducibles a *lo biológico* o a *lo social*.

Jorge Riechmann (2004) incorpora un elemento ineludible en el análisis ambiental: la demografía humana. Este ambientalista, a partir de su noción de *mundo lleno*, coloca sobre el tapete la necesaria incorporación de los factores humanos en las consideraciones. En esta línea argumenta que, por la actual demografía, y sobre todo por la forma en que gran parte de esa población busca vivir, se ha llegado a un particular nivel de apropiación de los espacios de modo tal que no existen áreas que se puedan

considerar como ajenas o indemnes a la actividad humana. Una nota de color sobre este punto se encuentra, precisamente, en el modo en que se incorporan las sociedades al estudio de la naturaleza. Porque la mención de Riechmann tiene en vista los modos occidentales de intervención en la naturaleza que, paradójicamente, fueron el fundamento de Arthur Tansley (1935) para separar a los seres humanos de los estudios sobre los ecosistemas. Eduardo Rapoport (1975) incorpora un dato llamativo a esta reflexión, este ecólogo demostró que si se calculara el volumen de todos los organismos vivos y se comparara el espacio que ocupan los seres vivos, se comprobaría que los seres humanos superan a los seres vivos *salvajes* en un orden de magnitud. Los únicos animales que se extienden en una dimensión mayor a la de los humanos son los animales que se utilizan para subsistencia (vacas, ovejas, gallinas, camellos, etcétera), o aquellos que encuentran un sitio de desarrollo favorable en el entorno humano (ratones, perros, etcétera). Al comparar peso y volumen Rapoport reflexiona «los seres humanos somos muy pesados y aplastamos al resto de los seres» (Entrevista 2006, inédita).

Circularmente vuelvo a la pregunta por los posibles aportes de la ciencia en el tema ambiental. La ecología, como disciplina científica, ha recorrido el particular recorte de interacción entre las sociedades y su entorno, y en este punto resulta de interés para nuestra indagación. El problema de la incorporación de la humanidad ha sido admitido desde distintas perspectivas. Si bien las principales teorías que atraviesan esta área de estudios reproducen la escisión propuesta en los años treinta por Arthur Tansley. En forma paralela, han existido puntos de vista que buscaron avanzar sobre la dicotomía sociedad/naturaleza que se presentaba como ineludible. Richard Levins (1973), por ejemplo, llamó la atención sobre este aspecto, generando una propuesta para entender la ecología tomando en consideración los factores sociales. Este biólogo tomó como presupuesto la complejidad ambiental, y de allí se interrogó sobre las preguntas que debía resolver (Levins, 1968). De este modo se alejó de la genética de poblaciones, teoría a la que criticó por suponer un medio ecológico constante. Frente a esta concepción estática, modelizó una situación en la que la evolución tiene lugar en un entorno permanentemente cambiante y donde las variables sociales quedan inexorablemente imbricadas (Haila y Taylor, 2001).

Existen varias publicaciones que dan cuenta de la incidencia de esta perspectiva en los estudios ecológicos. Así, por ejemplo, Jukka Jokela y Erkki Haukioja (2000) evaluaron la vinculación entre los organismos y su ambiente a partir de analizar la evolución de las estrategias presentes en la historia de vida de los seres que estudiaban, alejándose de los modos clásicos de los estudios evolutivos e incorporando variables que colocaban en un primer plano las experiencias. Peter Taylor (2000), por otra parte, elaboró una estrategia de estudio *levinsiana* a partir del diseño de un modelo para identificar los variados *sitios de sociabilidad*, que fueron modelados desde decisiones y no determinados por la naturaleza. En una línea similar Irjo Haila y Richard Levins (1992) desarrollaron uno de los ejemplos más ilustrativos sobre el tema, cuando reclamaron que las tareas de un ecólogo deben incluir el estudio de los dinamismos humano-naturales combinados. Argumentaron, por ejemplo, que para comprender los cambios en la densidad poblacional de los peces resulta ineludible su articulación con el valor de su carne en el mercado. Esto, sin embargo, no debe llevar a olvidar que, más allá de estos esfuerzos, los trabajos que históricamente se desarrollaron en la disciplina en torno a los estudios poblacionales siguieron las formas tradicionales de análisis estadístico, desarrolladas según el modelo *Lotka-Volterra*, que omitían la referencia a los contextos así como a sus cambios. Sobre ellos, los ecosistemas fueron conceptualizados desde la idea de *flujos de energía*, ligada a la metáfora física mencionada en el Capítulo 1.

Frente a estas dos perspectivas, tomar o no a la humanidad como variable, la propuesta por la complejidad quedó en un segundo plano en cuanto al impacto sobre los protocolos de investigación que se establecieron (Holling, 1998). Y en este punto debemos volver al problema de las jerarquías, porque siguiendo la argumentación de Irjo Haila y Peter Taylor (2004), la diferencia de reconocimiento, antes que en un potencial de investigación, ha descansado sobre supuestos que asumen como prioritarios los factores genéticos, situando a priori en un sitio desigual al reclamo por la revisión de la complejidad.

Ahora bien, este reclamo se contrapone a una pretensión constitutiva del saber científico, la búsqueda de la unidad de las ciencias, supuesto fundamental del programa de investigación del empirismo lógico para las ciencias naturales (Menna, 2004). La unidad a la que se apela desde esta concepción del conocimiento lleva, por ejemplo, a asumir que los

procesos naturales son adecuadamente representados a partir de su localización unificada en un sistema matemático de coordenadas

cartesiano-newtonianas. De este modo se omiten los sesgos propios de esta mirada (Bordo, 1986), así como el carácter filosófico e histórico sobre el que se edificó el compromiso hacia esta forma de reconocer el mundo (Grene, 1985; Dear, 1995). El argumento que omite la mirada sobre la particularidad de la ecología vuelve a ser planteada, como en el resto de los planos, desde un criterio de autoridad, tomando como referencia dimensiones que se consideran fundamentales como la genética.

Yrjo Haila y Peter Taylor (2004) mencionan que otro problema ligado a la *unidad de las ciencias* y su incidencia en la mirada sobre la ecología es el requerimiento de una razón universal desde la cual edificar las conclusiones y sobre la cual contrastar la corrección de las metodologías. El privilegio de la razón primordial impide reconocer, a decir de estos autores, el mundo desde el cual los seres humanos dirigimos nuestras propias vidas, los contextos desde los cuales edificamos nuestros razonamientos y las formas en que nos vinculamos con nuestro ambiente. La razón que reclama la unidad de las ciencias es una razón ajena a las raíces históricas de la vida práctica. De allí que, en contra de lo que denominan *sagrados ideales de la ciencia moderna*, como la *objetividad* o la *evidencia* reclamen que se abandone el compromiso acrítico (Longino, 1990).

Más allá de la filosofía de la ciencia, resulta interesante destacar que en este privilegio reduccionista se eclipsa la particularidad de la ecología en su especial situación de estar en medio de tensiones que no terminan de acotarse a lo biológico o a lo social. Tal es así que no alcanza con el enorme prestigio de muchos/as de los/as científicos/as que discuten la dualidad. Las intenciones no terminan de articularse más que como programas secundarios. En la práctica, los protocolos de investigación más usuales omiten esta problemática (Núñez, 2008), en una ausencia que tampoco es homogénea, porque se acentúa en los laboratorios expuestos a las situaciones más desiguales.

Abro un paréntesis para reflexionar sobre esta situación paradójica. Pablo Kreimer (2000, 2001), apelando al marco kuhniiano, reconoce que las actividades de los laboratorios «periféricos» tienen un carácter *hipernormal*, esto es, avanzan en líneas de investigación previamente establecidas, cuyos detalles se profundizan pero cuya estructura no se discute. Si cruzamos esta situación con el reconocimiento de situaciones

ambientales especialmente graves en los espacios más vulnerables del mundo, donde difícilmente se establezca un laboratorio más que desde esta lógica *hipernormal*, enfrentamos un problema. Los espacios donde las desigualdades se incrementan y las consecuencias se agravan ni siquiera cuentan claramente con formas de conocimiento que permitan avanzar sobre esas desigualdades.

Así, una de las consecuencias más críticas de la pervivencia de jerarquías es la relativa a la percepción de los problemas y la equifonía de las voces involucradas, donde la poca recepción de algunas propuestas puede tener que ver con la menor *sonoridad* pero también con la escasa *audibilidad*, en el sentido del escaso reconocimiento social respecto de ciertas voces que pueden llegar a ser altamente sonoras.

El conocimiento científico atraviesa esta diferenciación; Bina Agarwal (1998) evidencia en la India que el reconocimiento a la ciencia implica el ocultamiento de otras perspectivas que no necesariamente reproducen dualidades antagónicas y jerarquías. Así señala «Dentro de la jerarquía del conocimiento, el que se adquiere mediante las formas tradicionales de interacción con la naturaleza tiende a ser considerado menos valioso» (Agarwal, 1998: 203).

La ecología, como disciplina científica, se presenta como independiente del problema ambiental, al que reconoce con ineludibles aristas éticas. Sin embargo, la disciplina se ve permanentemente interpelada por las consecuencias que arrastra el desgaste del entorno. De este modo, los interrogantes provienen de un contexto de dificultados sobre el cual no se puede avanzar con las actuales herramientas teóricas, que asumen como antagónicas sociedad y naturaleza. La distancia con la problemática ambiental y con el reconocimiento de experiencias alternativas se encuentra en la propia lógica de construcción del conocimiento científico.

EL SOPORTE DE LAS JERARQUÍAS

El desarrollo de los saberes biológicos impactaron en los fundamentos de la desigualdad otorgándoles un carácter implícito. Esto se fue constituyendo en la medida que el problema de las jerarquías se fue deslizando desde lo biológico hacia los debates ético-políticos. La remoción de las *pseudoevidencias*, que sustentaron las prácticas

esclavistas o la desigualdad de género, no alcanzaron para desmontar la estructura de las desigualdades porque el tema del dominio, como práctica social, quedó fuera del recorte sobre el cual buscaba incidir la biología moderna. En este proceso, de deslizamiento y ocultamiento, las formas de dominio lejos de revisarse, se fortalecieron.

Hoy en día, la *desnaturalización* de las jerarquías se disputa en otros planos. Como indica María Luisa Femenías (2007), se trata de crear condiciones para que las personas históricamente perjudicadas en el reconocimiento y consecuentemente en el usufructo de derechos comiencen a ser visibles en un número cada vez mayor porque, «los cambios cuantitativos dan lugar a cambios cualitativos en la condición de las personas» (Femenías, 2007: 20). Esta noción puede extrapolarse hacia los seres no-humanos, que también se han visto perjudicados desde los mismos argumentos que consolidaron las desigualdades sociales.

Se trata de explorar los modos en que se busca discutir la valoración de lo diferente como *inferior* para afrontar los desafíos de la situación presente desde un sitio que permita remover desigualdades.

Se trata de destituir presupuestos cuyos ecos llegan desde la Grecia Clásica. En contra de los supuestos aristotélicos, hoy consideramos que las diferencias no son naturales y la desigualdad no beneficia al conjunto, sino solo a una de las partes. Este privilegio es, sin embargo, invisible a los ojos de los sectores con prerrogativas. Porque, en general, la población beneficiada difícilmente aprecia sus ventajas en términos de privilegios. Femenías (2007) toma de Iris Young la idea de la insuficiencia de las políticas basadas en el principio de no-discriminación. Al respecto señala que

Históricamente ningún grupo materialmente excluido de los beneficios de la igualdad la obtuvo por «graciosa concesión», sino tras movilizaciones y luchas significativas: las del movimiento obrero y el sufragismo marcaron el siglo xix, la de los derechos civiles de los negros, en los Estados Unidos o en Sudáfrica el siglo xx. (2007: 126)

Opresión y privilegio son dos términos que se concretan en la práctica con múltiples variantes cuya complejidad se liga a las consideraciones que realizo sobre el tema del vínculo con el entorno. El análisis sobre los ejercicios reivindicativos ha llevado a reconocer limitaciones tanto en los conceptos de justicia distributiva como en la propuesta marxista, tal como explora

Femenías (2007) tomando de Iris Young la revisión del concepto de opresión. La filósofa norteamericana reconoció cinco aspectos desde los cuales pensar este *ejercicio de diferencia*: la explotación económica, la marginación social, la carencia de poder y de representatividad, el imperialismo cultural y la violencia. Femenías vincula estos aspectos con estructuras sociales, pero comparte con la norteamericana que si bien el primer aspecto de la opresión, *la explotación económica*, puede revertirse, el proceso *opresivo* va más allá. En el caso que tratamos no debemos perder de vista que nos encontramos frente a un ejercicio de reclamos que trasciende el pedido de una mejor distribución y se erige desde un sitio que busca una mejor representatividad. La marginación no se reduce a factores económicos y en esta línea se levantan muchos de los aspectos vinculados a la problemática medioambiental, no solo por la normatividad opresiva que se plantea en el uso industrial del entorno (que choca con muchas visiones de las más diversas culturas), sino porque las diferentes situaciones ambientales establecen condiciones de marginalidad. Por ejemplo, no es lo mismo vivir cerca o lejos de un vertedero de basura que periódicamente se incendia, aun cuando se tengan resueltos todos los condicionamientos económicos del grupo humano que allí habita. La visión de la diversidad es el desafío que se abre para desmontar la conceptualización jerárquica del mundo.

En relación con este tema Rita Segato (2007) llama la atención sobre los riesgos de privilegiar un cierto tipo de reivindicaciones omitiendo las referencias al conjunto de *opresiones* que operan en una situación. Al respecto revisa el proceso de *politización de identidades*, que tomó el lugar de las luchas setentistas (que denomina *clásicas*) focalizadas en la revisión de estructuras económicas y situaciones de explotación. Muestra cómo, en nombre de identidades *retocadas* o *construidas* al servicio de una demanda, el reclamo por la identidad permitió ocultar diferencias y tensiones enraizadas en aspectos, por ejemplo, económicos y en este ocultamiento las formas de jerarquía y opresión lejos de removerse, se desdibujan y fortalecen. Como dice la autora argentina «... Luchas en apariencia étnicas simplemente encubren o distraen de la existencia de un enemigo mayor, que permanece ileso, oculto y estable a lo largo de los avatares de las últimas décadas» (Segato, 2007: 16).

Un nivel similar de ocultamiento se encuentra cuando se revisan los reclamos por los derechos de los animales. La normativización, como base de los juicios que se establecen, emerge continuamente en las diversas reflexiones que paradójicamente buscan consolidar modos alternativos



de vinculación con la *naturaleza*. Val Plumwood (1996) explora las divergencias entre la teoría ética animalista más extrema y la filosofía ecológica. Esta discordancia se presenta, por ejemplo, frente a la propuesta de una teoría ética biocéntrica elaborada por Paul Taylor (1986), quien a pesar de abogar por una mirada alternativa continúa sosteniendo la primacía otorgada a la razón. Las formas jerárquicas se sostienen en la propuesta de Taylor dado que asume como única razón válida la cognitiva, desmereciendo argumentaciones desde consideraciones emocionales o estéticas en las que Plumwood encuentra un notable potencial para discutir los modos de vinculación.

Un poco más sutil es el caso del conocido defensor de los derechos de los animales Tom Reagan, quien toma como punto de partida la noción de *derecho* sustentada en la teoría de Stuart Mill, esto es, «si un ser tiene un derecho a algo no solo debería él o ella (o ello) tener tal cosa sino que los demás están obligados a intervenir para asegurarlo» (Plumwood, 1996: 40). Esta noción parte de una visión de derecho establecida desde prácticas sociales y humanas, que desde estos argumentos busca ampliarse sobre todo hacia los animales domésticos o primates mayores, y que comienza a mostrar fisuras en cuanto se explora su proyección hacia los espacios *salvajes*. La asimetría parte de que la posibilidad de intervención no es general hacia todos los seres, sino que es potestad humana, de allí que el ejercicio del derecho retorna a la humanidad. Bajo la manta de la responsabilidad se vuelve a establecer la lógica jerárquica y la noción de control como base de vinculación.

El derecho a las diferencias se eclipsa en estos intentos de revisión de la relación de los humanos con los otros animales. Las teorías recientes de derechos de los animales y vegano/vegetarianas tienden a consolidar perspectivas individuales que excluyen otros modos de considerar la vida enraizadas, por ejemplo, en culturas no occidentales. Plumwood (2004) señala que estos movimientos al postular que solo los animales (no-humanos) cuentan éticamente, repiten el dualismo cartesiano en el plano moral. La sobredeterminación cultural, fundamentada desde un cierto ejercicio de derechos que se considera legítimo, vuelve a incorporar formas opresivas de vinculación. Debo aclarar que no se trata de discutir la legitimidad, e incluso la necesidad, de ampliar la actual noción de derechos hacia los animales no-humanos, sino que esta ampliación debe situarse en un plano que revise nuestra propia noción de humanidad, porque sino reproducimos la sobredeterminación de



la razón que, en definitiva, opera como principal fundamento del dominio que se busca remover.

Las posturas ambientalistas más extremas son criticables porque contienen una mirada reduccionista cuando naturalizan a los seres humanos como predadores del medio sin reparar en los condicionantes culturales, ignorando que al tomar como universal el comportamiento humano se asume como única la sociedad donde se observa este comportamiento. Por otra parte, se establece el enfrentamiento como única opción de los defensores de los derechos animales respecto del resto de la población proponiendo medidas para eliminar el uso que se hace de los animales (Stage, 1997; Sapontzis, 1987). En medio, operan argumentaciones que apelan a fundamentos de control y de dominio reivindicando una adscripción forzada al modelo occidental vegano, reincidiendo en evaluaciones que toman como norma a lo humano (occidental y moderno), porque los seres que se reclama no consumir (y cuidar) son aquellos que tienen el mayor parecido o cercanía a lo que se considera humano (primates mayores, mascotas, animales socialmente carismáticos como el oso panda, etcétera).

El soporte de las jerarquías, precisamente, reside en no considerar como problema el lugar de privilegio con que aún se inviste a aquello que se considera humano. Para sortear esta traba sostengo la importancia de abandonar los *sistemas duales*, incluso aquellos de raíz socialista, según los cuales el capitalismo y el patriarcado son analíticamente diferentes, para poder avanzar así en torno a la teoría de género, en relación con la cual acuerdo con Celia Amorós (2008) en que «... sólo la identificación del patriarcado como realidad sistemática puede dar cuenta de la sistemáticamente fraudulenta usurpación de lo universal por parte de una particularidad, una identidad facciosa: la constituida, muy precisamente, por el conjunto de quienes detentan el poder» (Amorós, 2008: 61).

TEORÍA DE GÉNERO

Los reclamos que se desprendieron en un primer momento de estas reflexiones apuntaron a hacer visibles –e incluso a denominar– situaciones de dominio y violencia, como el acoso o la violación conyugal. Las voces en torno a la igualdad de derechos se incrementaron desde

esta perspectiva. En este camino se discutió, por ejemplo, que lo que se obtenía gracias a los procesos de lucha no eran concesiones, sino que cada uno de los logros daba cuenta de la histórica negación de derechos y de la gravedad de la situación construida a partir de la naturalización de esas negaciones (Rosenthal, 1973). El análisis de las feministas que reclamaban la igualdad se articuló con los principios liberales que se habían sostenido desde el movimiento sufragista, desde el cual se reivindicaron las ideas ilustradas de igualdad de derechos así como la incorporación de las mujeres en la esfera pública. Sin embargo, en la década del setenta las/os pensadoras/es que reparaban en estos temas empezaron a reconocer que la igualdad de derechos no terminaba de concretarse en igualdad de facto (Phillips, 1996). La teoría de género se inaugura por el reconocimiento de estas limitaciones en el cuerpo de la mirada feminista, que encuentra en la permanencia de dualidades la pérdida de lo femenino como independiente. Así, Judith Butler (1998) señaló que desde un marco binario no se puede lograr desarticular las estructuras que se plantea revisar y desarrolló una postura donde no buscó negar de plano la desigualdad a partir de su declamación o denuncia. Se propuso desmontar la forma en que han sido armadas las estructuras en discusión reconociendo que el sexo y la sexualidad lejos de ser algo natural son, como el género, algo construido. La noción de *natural* pierde sentido desde esta perspectiva, quedando atada a la trama discursiva que se entiende como la densidad del ejercicio del poder. La atractiva teoría de Butler hizo hincapié en la revisión de las estructuras psíquicas, políticas y sociales que han establecido el campo de lo humano, demarcando por defecto el ámbito no-humano.

Estos aportes, que enriquecen la revisión en torno a las estructuras naturalizadoras de la sociedad occidental no tomaron suficientemente en consideración las limitantes materiales sustentadas en las diferencias sociales. Nancy Fraser (1989), entre otras, reclamó a la propuesta de Butler un avance hacia una concepción del discurso que ayude a comprender cómo las identidades sociales de las personas se modelan y se alteran a través del tiempo, para dar cuenta, así, de las condiciones de desigualdad que afectan el modo en que los grupos sociales se integran y se desintegran. Fraser abre la posibilidad de cambio al discutir la hipótesis de que los sujetos hablantes solo pueden reproducir el orden simbólico existente; porque desde este supuesto no se podría, siquiera, formular la cuestión de la hegemonía cultural.

La autora llama la atención a las teorías, porque les exige habilitar lugares que permitan reconocer agentes que disputen los significados sociales hegemónicos, aun desde prácticas cotidianas, para iluminar las perspectivas de cambio social emancipatorio y de práctica política.³¹

La teoría de género muestra las dificultades y desafíos que se enfrentan en el abandono de las perspectivas duales que, como denuncia Val Plumwood, atraviesan profundamente las revisiones ambientalistas y, como queda explícito a lo largo del presente texto, estructuran el conocimiento científico. Ahora bien, una estrategia para escapar de los condicionantes del propio discurso debe recorrer los caminos alternativos. La teoría de género es una de las más fecundas en este sentido y, dentro de la misma, la perspectiva ecofeminista se ocupa especialmente por reconocer el problemático vínculo con «lo natural».

El camino del ecofeminismo

En forma asociada a las problemáticas denunciadas por el feminismo –aborto, acoso, violencia doméstica, doble o triple jornada de trabajo, control sobre el cuerpo y la sexualidad, entre otros– se fueron configurando nuevas categorías de análisis que llevaron a revisar el marco de conocimiento que explicaba los procesos sociales. Así las reflexiones caracterizadas por abstracciones teóricas se reconfiguraron para incluir la textura de lo cotidiano y, a causa de ese acercamiento, las referencias empíricas pasaron a incorporarse como elemento ineludible de las reflexiones (Vazquez García, 2007). En esta línea una metáfora comenzó a percibirse estructuradora de desigualdades y articulaciones naturalizadas, la mujer como imagen de la naturaleza. Las cualidades desde las que se edifica el vínculo apelan a términos como pasiva, irracional, caprichosa, dependiente y demandante de un control que en sí misma no encuentra. Esta idea de mujer reforzó, a su vez, la noción de naturaleza que se iba edificando en la modernidad. La revisión de esta simetría construida, que justifica dominios y desigualdades, trasciende el tema específico de lo

³¹ Fraser reclama a las teorías feministas formas de comprensión que permitan reconocer que no se es siempre mujer en el mismo grado porque, como señala, en algunos contextos la condición de mujer (*womanhood*) es central en el conjunto de descripciones bajo las cuales se actúa, pero en otros, es periférica o latente.

femenino al proyectarse hacia la edificación misma de asimetrías porque, como señala Val Plumwood (2004) «[las mujeres] parecen estar mejor colocadas para resolver este antiguo dualismo porque pueden hablar y razonar desde la posición de –y en solidaridad con– los que han sido considerados como ‘la naturaleza’» (54).

Hay otro aspecto que permite vincular la reflexión ambiental con la condición femenina: las principales víctimas de las desigualdades tanto materiales como ambientales son las mujeres, de allí que las reflexiones que toman en consideración al sector más vulnerable son las que reparan con mayor detalle en la lógica de las formas de dominio y reproducción de la desigualdad (Del Valle, 1997). Así, el género se constituye en una categoría analítica clave para comprender por qué esos dualismos han alcanzado los objetivos de quienes los promovieron (Segales Kirzner, 2006).

La imagen de la mujer *pasiva* tiene enormes contactos con la concepción de la *tierra* que se ara. Es una metáfora que no solo implica un sitio relegado a la «mujer» como generalidad sino que ha dado lugar a esta particular forma de utilización del entorno, reducido a recurso susceptible de ser aprovechado. La dificultad, como indica Barbara Holland Cunz (1996), es que

la razón aferrada a la naturaleza comprensiva, que busca sortear la dualidad, constituye todavía hoy una «minoría sin voz» dentro de las ciencias sociales consideradas *normal science*, que siguen avanzando sin inmutarse y en las cuales operan los esquemas de percepción selectivos, al parecer no sólo en los márgenes, sino también en el centro de la corriente principal [...] la reflexión teórico-social se encuentra muy por detrás de la realidad «ecológica» y social. (15-16)

En síntesis, el centro de mi mirada es la modernidad, desde su conocimiento, sus actividades y sus organizaciones. El tema que trato, el del vínculo asimétrico de las sociedades y la naturaleza, es de muy larga data y no se reduce al foco que tomo. Por ello, aun cuando abrevio en estos antecedentes, traigo mi reflexión al contexto presente. A fin de avanzar en las limitantes de la propia modernidad exploro cómo esta perspectiva sobre el mundo ha sido incapaz de pensar en forma no jerárquica a la naturaleza, las mujeres y cualquier otro diferente. Por ello sumo a estos cotos de pensamiento el enfoque de las periferias no reconocidas, que desde su lucha por tornarse visibles han desarrollado propuestas alternativas.

Capítulo 4

Sociedad y Naturaleza: antagónicas, excluyentes y exclusivas

Las sociedades actuales tienen dos grandes deudas: el desgaste ambiental y la distribución inequitativa de la riqueza (Funtowicz y Ravetz, 1993). María José Guerra Palmero (2006) liga la desigualdad económica y el medioambiente al asegurar que la pobreza no puede pensarse en forma ajena al deterioro y la expropiación de los recursos naturales. La pregunta que queda en el aire es cómo pensar el vínculo entre estos temas pendientes.

En los capítulos anteriores señalé que, por la lógica con que se construye el conocimiento, es difícil que la respuesta provenga de las ciencias naturales. Asimismo, una respuesta que no repare en el conocimiento biológico resultará insuficiente. El límite de la ciencia es el supuesto que entiende la sociedad como escindida de la naturaleza. Los movimientos ambientales, aun con las reivindicaciones que proponen, suelen reproducir la lógica dual que subyace a la constitución misma de la modernidad (Descola y Palsson, 2001).

Sobre estas limitantes la teoría de género, y más precisamente el ecofeminismo, ofrece una perspectiva que muestra cómo un imaginario patriarcal sesga el mapa de comprensión del problema de la naturaleza.

A partir de indagar en este paternalismo establece un modo de reconocimiento especialmente rico sobre el carácter artificial de las dualidades, que antes que pares antagónicos edificaron pares jerárquicamente desiguales. En este sentido, desmontar la red metafórica que utilizamos permite iluminar el problema.

FILOSOFÍA DE GÉNERO Y METÁFORA

El variado marco de la filosofía de género se encuentra atravesado por profundas discusiones internas. Dentro de las mismas, existe una rama especialmente dedicada a reflexionar sobre la relación entre la sociedad y la naturaleza: los ecofeminismos. El plural se debe a que tampoco se trata de una teoría homogénea, sino que cubre un campo vasto de posiciones, que tienen importantes puntos en común en cuanto al reconocimiento de los problemas, pero que se bifurcan en un abanico de opciones en el proceso de interpretación sobre motivos y alternativas.

Desde los ecofeminismos exploro el uso metafórico del lenguaje referido a la naturaleza, dado que el mismo legitimó situaciones de dominio en relación con vastos sectores de la humanidad entre los que se cuentan las mujeres. En efecto, en base a una cierta hegemonía de la *lógica de dominio* –en el sentido en que lo entendieron Horkheimer y Adorno, tal como mostré anteriormente– se *naturalizó* a las mujeres y se proyectó sobre ellas y sobre la naturaleza las mismas estrategias de control y sometimiento asimilando la idea de *mujer* a la de *naturaleza*. En general, esos mecanismos se extendieron hacia cualquier forma considerada diferente (población femenina, cultura periférica, religión minoritaria, etcétera) en términos de jerárquicamente inferior. Vale aquí un paréntesis sobre la edificación de metáforas relativas a la naturaleza ligadas a todo lo que es diferente a humanidad-masculina-occidental: las *metáforas*, como indica Eva Kittay (1987), deben tomarse como oraciones antes que como palabras y deben observarse en esa unidad metafórica dos polos en tensión. Para comprender la metáfora, estos dos polos deben ser considerados como un sistema que, lejos de presentarse como una expresión lingüística, se constituye como una expresión referencial que remite a sistemas de entidades, un marco en función del cual se edifica el sentido. La idea básica sobre el funcionamiento de la metáfora es que consis-

te en la aplicación de un sistema de implicaciones ligado a un marco referencial (De Bustos, 2000). En el caso que nos ocupa, las implicaciones que operan fortalecen la constitución de privilegios y perjuicios a partir del reconocimiento de una razón regente, que separaba los caracteres humanos de los no-humanos. Lo «humano» se ligó a nociones que remitían a lo masculino, lo occidental, lo blanco, lo heterosexual; las personas que no se adecuaban a este ideal se percibían con un carácter humano limitado que incidía en el ejercicio de sus derechos.

Esta escisión entre sociedad y naturaleza –que implicó divisiones al interior de la sociedad–, atravesó la organización de la modernidad en todas las escalas y esferas e impuso una estructura relacional sostenida desde jerarquías de sometimiento. Como señalé, Horkheimer y Adorno advirtieron que esta *razón*, potestad de unos pocos, se erigió fortaleciendo la promesa de un camino de progreso continuo al asociar a la capacidad de conocer a través de esta misma razón con las armas de la ciencia. Se aceptó que el sitio del hombre era de *amo* de todo lo que lo rodeaba (como en el mandato bíblico). De esta forma la *razón occidental* fue la base de legitimación de la construcción histórica de las diferencias. Por ello, la revisión de esa noción de razón, expuesta a la luz de sus contradicciones, permite establecer vínculos entre la situación de las mujeres y la situación de la naturaleza. Como señala la filósofa australiana Val Plumwood:

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. (Plumwood, 1996: 38)

UNA MIRADA SOBRE LAS METÁFORAS QUE HOMOLOGAN MUJER A NATURALEZA

La vinculación entre feminismo y ecología fue reconocida por primera vez en los años en que la reivindicación ambiental empezó a cobrar fuerza. La denominación de ecofeminismo fue introducida por Françoise d' Eaubonne



en 1974, quien mostró cómo la lógica de dominio, que las feministas denunciaban desde hacía tantos años, no era ajena al dominio extremo que se proyectaba sobre la naturaleza. La relación entre «la mujer» y «la naturaleza» es de larga data. El modelo patriarcal las ha equiparado a ambas a través de formas similares de dominio. En contra del hombre-varón, asociado a la razón, la mujer se presentaba con una cercanía particular a los animales-no humanos y las plantas, más vinculada a la reproducción y la subsistencia. En contra de la razón, la mujer se manejaba por instinto y sentimientos. Así, se justifica el dominio, porque el patriarcado antes de presentarse como una actitud opresiva, se conforma como un modo paternal de *cuidado*. Los seres caracterizados como *menos racionales* –mujeres, hombres de culturas no occidentales, animales no humanos– son considerados con limitaciones para decidir en su propio beneficio. La *naturaleza*, presentada como el ámbito no-humano, irracional, caprichoso, contiene en su seno a ese conjunto de seres jerárquicamente prejuzgados como inferiores o débiles. La concepción de la mujer como cercana a la naturaleza se sostiene sobre metáforas que, de forma persistente, presentan a la naturaleza como femenina, aun cuando se utilizan imágenes opuestas de *mujer*, como bien advirtió Merchant.

Los escritos del siglo XIX, situados en un contexto donde se fueron consolidando los Estado-Nación modernos, permiten recorrer una variedad de imágenes sobre las que se ha edificado la desigualdad que persiste. Tomo algunos ejemplos. William Hudson escribió en 1870 *Días de ocio en la Patagonia*, donde relata la experiencia de un retiro obligado en los rincones más inhóspitos de un territorio poco explorado por visitantes occidentales. Las reflexiones de este naturalista son por demás elocuentes con relación a esta metáfora mujer-naturaleza.

Es duro vivir en el seno de una Naturaleza indomada o sometida a medias, pero hay en ello una maravillosa fascinación. Desde nuestro confortable hogar en Inglaterra, la Naturaleza nos parece *una paciente trabajadora*, obedeciendo siempre sin quejarse, sin rebelarse nunca y sin murmurar contra el hombre que le impone sus tareas; así puede cumplir la labor asignada, aunque algunas veces *las fuerzas le fallen* ¡Qué extraño resulta ver esta naturaleza, insensible e inmutable, transformada más allá de los mares en *una cosa inconstante y caprichosa, difícil de gobernar; una hermosa y cruel ondina* que maravilla por su originalidad y que parece *más amable cuanto más nos atormenta*

[...] A veces es *presa del furor* que le causan las indignidades a que *la sujeta el hombre* podando sus plantas, levantando su suelo blando, pisoteando sus flores y su hierba. Entonces adopta su más negro y temible aspecto, y *como una mujer hermosa* que en su furia no tiene en cuenta su belleza, arranca de raíz los más nobles árboles y levanta la tierra esparciéndola por las alturas. (Hudson, [1870] 1997: 78-79)³²

La naturaleza no solo es mujer, sino que, dependiendo del espacio de que se trate, puede verse como una mujer más o menos sometida o, por el contrario, indómita y furiosa. El dominio se presenta como un destino ineludible tanto para la tierra como para la mujer. Solo en su juventud, o en la mitología, la mujer puede dar cuenta de un carácter rebelde, que no deja de leerse sino como caprichoso e irracional. Lo *razonable y seguro* es ejercer dominio y control sobre tanta *irracionalidad e incertidumbre*.

La idea de la naturaleza como una mujer indómita a la que hay que someter es, precisamente, la imagen que Merchant y Bordo reconocen en los escritos de Roger Bacon, fundador simbólico de la ciencia moderna y la experimentación. La incorporación del sometimiento, el ultraje y el silenciamiento como destino ineludible de la naturaleza feminizada o viceversa es el punto de sutura que discuten los escritos feministas y el tema que examinan los ecofeminismos y que remiten a todos los grupos subalternos. Rebaten la visión dicotómica de relaciones asimétricas que se presentan con la forma *dominador/dominado*. Civilización/barbarie, amo/esclavo, varón/mujer, son algunos de los pares antagónicos en los que, como para el caso sociedad/naturaleza, la desigualdad implica derechos de dominio. Los ecofeminismos rescatan, precisamente, las voces asumidas como menores; abren la posibilidad de reconocer la complejidad de la parte *dominada* del par y desde allí iniciar la refutación del modo desigual desde el que se vincula. Recorren autonomías y resistencias de quienes se presentan como pasivos, poniendo en evidencia la injusticia fundamental sobre la que se edificó la diferenciación. Desde el feminismo en general se reclama el repensar las historias y las trayectorias, tal como argumenta Femenías

³² Sin resaltar en el original. He destacado estas frases porque en ellas se observa la homologación entre naturaleza y mujer.

Porque la experiencia es la historia de un sujeto y el lenguaje el sitio donde representa su historia; donde lo personal y lo social se imbrican y son variables, donde la experiencia debe ser desnaturalizada para convertirse en crítica, donde la palabra disputada y contingente genere análisis y produzca relaciones transferenciales. (Femenías, 2007: 102-103)

Ahora bien, estas consideraciones de cercanía de la naturaleza y alejamiento de la razón no se han proyectado en forma exclusiva hacia la condición femenina, sino que se establecen como carácter de lo diferente, que al ser reconocido sobre todo desde esta particularidad, se presenta como conjunto homogéneo. Estas nociones se repiten en las descripciones que presentan a los sectores menos favorecidos de la sociedad occidental, así como a los pobladores no-occidentales, donde se destacan las evaluaciones hacia los pueblos originarios de América o la población africana.

Los escritos decimonónicos son particularmente ricos en referencias a estas diferenciaciones, en gran parte por estar influenciados por las consideraciones de la antropología física, que se destacó como fundamento de las más importantes discriminaciones del período. Para ilustrar esta idea pueden recorrerse las letras del escritor argentino Eugenio Cambaceres, quien en 1887 escribe la novela *En la sangre* cuyo relato supone estos prejuicios. Allí presenta las desventuras de un personaje que, limitado por su origen social y las características de sus padres al uso de la *Razón* en forma completa, no termina de resignarse a su destino hasta el final de la obra.

El escrito se inicia con las siguientes frases

De cabeza grande, de facciones chatas, ganchuda la nariz, saliente el labio inferior, en la expresión aviesa de sus ojos chicos y sumidos, una rapacidad de buitre se acusaba [...] Llevaba un traje raído de pana gris, un sombrero redondo de alas anchas, un aro de oro en la oreja; la doble suela claveteada de sus zapatos marcaba el ritmo de su andar pesado y trabajoso sobre las piedras desiguales de la calle.

De vez en cuando, lentamente paseaba la mirada en torno suyo, daba un golpe –uno solo– al llamador de alguna puerta y, encorvado bajo el peso de la carga que soportaban sus hombros: «tachero» [...] gritaba con voz gangosa, «¿componi calderi, tachi, señora?»

Un momento, alargando el cuello, hundía la vista en el zaguán. Continuaba luego su camino entre ruidos de latón y fierro viejo. Había en su paso una resignación de buey. (Cambaceres, 1887: 5-6)

El modo de dar cuenta de las limitaciones en el acceso a la *Razón* se establecen desde similitudes con animales no-humanos. En este caso no se trata de un personaje femenino, sino de un varón. La idea de destino ineludible vuelve al primer plano en la población de los sectores populares, cuyas limitantes al desarrollo no descansan en formas desiguales de distribución y organización, sino en los condicionantes internos de estas poblaciones. Desde el relato, tanto la población como su descendencia están condenadas.

La propuesta de la novela no escapa a nociones filosóficas que entienden la diferencia como interiorización. La homogeneización de lo diferente en relación con sectores tomados como modelo lleva a la aceptación acrítica del juicio peyorativo desde el cual, en una falacia tautológica, se legitima la propia homologación.

El reconocimiento de la diferencia es un desafío cada vez más resonante en las reflexiones sobre la desigualdad que revisan cada vez más las marcas en las formas de designar. Definen como *heterodesignación* a aquello que distingue, el lugar, nombre, rasgo, o la diferencia desde la cual un grupo se *reconoce* en el espacio público. En otras palabras «el momento de heterodesignación es el momento de exclusión del campo de los ‘iguales’» (Femenías, 2007: 74). Este proceso está asociado a la edificación que un *otro* hegemónico realice sobre el grupo que se diferencia, edificación surgida de la focalización de un rasgo investido con un carácter negativo, con el fin de referenciar la distancia del grupo *distinto* respecto del hegemónico que se autoasume como modelo.

En este contexto de limitaciones, la posibilidad de encontrar un espacio propio y salir de la disparidad-inferioridad edificada desde la mirada hegemónica, se genera a partir de un proceso de diferenciación que en sí marque autonomía: la *autodesignación*. Se trata de reconocer el sitio de diferencia establecido por el *otro*, para desde allí establecer la autodesignación de un modo que escape a los sesgos displicentes.

En el caso del tema ambiental, los sesgos se vinculan a un modo particular de comprender la naturaleza; y en ello quisiera retomar la idea de Haraway de asumir la *naturaleza* como topos, como referencia desde la cual se edifica lo cotidiano, para lo cual revisaré algunos *mitos*

(en el sentido otorgado por Eliade, 1972; 1992) desde los cuales se han proporcionado modelos de conducta.

INEQUIDAD ESTRUCTURAL Y MITOS ASOCIADOS

Me interesa ahora, en la línea de Mircea Eliade de asumir los mitos vivos, analizar un mito que me es muy familiar. Observar un mito implica indagar en modelos de la conducta humana que confieren significación y valor a la existencia, pues el mito designa una «historia verdadera» sagrada, ejemplar y significativa. La sociedad que voy a tomar como base de mis reflexiones no es una sociedad arcaica, sino un asentamiento de pobladores galeses que a mediados del siglo XIX arribaron a las costas patagónicas para asentarse en la región cordillerana a finales de esa misma centuria, en la localidad que hoy se conoce con el nombre de Trevelin. La adopción de este caso se fundamenta en el tema de este trabajo, esta población reconoce como uno de sus principales héroes a un caballo, el *Malacara*, figura fundamental del relato de origen del asentamiento (Evans, 1994).

Claude Levi- Strauss (1996) elabora un punto de vista que también debe considerarse en este contexto de disputas territoriales. El antropólogo francés señala que todo mito dice-en-contra de otro y no puede ser entendido sino a la luz de su referente polémico. El mito de origen de los galeses, que se opone al de los pueblos originarios, necesariamente debe omitir el derecho a estar y habitar de estos primeros pobladores.

Tal es la necesidad de este recurso de ocultamiento que la «historia ejemplar» de Trevelin adopta a un no-humano como par de los colonos, al mismo tiempo que enmudece a otros humanos (los pobladores originales), que quedan relegados en la figura de *catástrofe natural*.

El caballo como héroe, el humano como peligro natural

Trevelin es una localidad fundada por colonos galeses a fines del siglo XIX. Su arribo a esas tierras estuvo plagado de peripecias. Los primeros asentamientos se concretaron sobre la costa chubutense y, desde allí, fueron remontando el río Chubut hasta establecerse en el paraje cordillerano. En uno de los viajes de exploración un grupo de galeses fue

atacado por un grupo de indígenas. La simple idea de *ataque* obliga a una reflexión sobre los motivos. Porque en el trasfondo de este encuentro se presenta un Estado Nacional Argentino que estaba llevando adelante la denominada «Campaña del Desierto», denominación que en sí niega el reconocimiento de los pobladores originarios. El reconocimiento de los habitantes de la Patagonia por parte del Estado era sinónimo de convalidación del derecho sobre el uso y ocupación de la tierra, y esto resultaba opuesto a los intereses argentinos que, precisamente, buscaban avanzar sobre los territorios de los pueblos originarios para incorporarlos al esquema económico que se estaba edificando. En este proceso los habitantes de los territorios fueron caracterizados como «extranjeros» y forzados a mudarse a los terrenos más agrestes o a centros de detención que hoy podrían caracterizarse como «campos de concentración» (Navarro Floria, 2004). Las definiciones que se establecieron desde el Estado Nacional no solo impactaron en el vínculo entre el estamento gubernamental y los pueblos originarios, también incidieron en las relaciones entre el conjunto de actores humanos que se presentaba en el territorio de conquista. Volviendo al relato de Evans (1994), se encuentra que al momento de asentarse en las costas patagónicas los galeses recibieron una importante ayuda de los pobladores originarios, a una escala que los llevó a valorar que sin ese acompañamiento la posibilidad de subsistencia hubiese sido nula. Sin embargo, varios años después, los mismos galeses asumieron a los pobladores originarios como peligro, como una traba a sortear en su deseo de concretar la ocupación de un determinado territorio.

Si bien los exploradores galeses no formaban parte de los avances del ejército argentino, tenían vinculaciones con el gobierno que visualizaba en estos inmigrantes europeos una población culturalmente más apropiada para el desarrollo de una nación moderna. Raza y cultura aparecen como sinónimo y fundamento de la apropiación espacial. El orden simbólico desde el cual se subestimaba a los pueblos originarios tuvo siempre el horizonte de la cultura occidental como modelo. Un pasaje del libro de Hudson ya mencionado, es particularmente claro al respecto:

Durante esta investigación traté algunas veces de imaginarme algo referente a la vida espiritual y material de los habitantes desaparecidos hacía tanto tiempo. Los pieles rojas de hoy pueden pertenecer a la misma raza y tener la misma sangre; en una palabra: pueden ser los descendientes directos de los que trabajaban



piedras en Patagonia; pero, sin duda, están tan cambiados y han perdido a tal extremo sus características que sus progenitores no los reconocerían ni los aceptarían como sus parientes. Allí, como en la América del Norte, el contacto con una raza superior los ha rebajado [...] Algo de su sangre salvaje continuará corriendo por las venas de los que han tomado su lugar; pero como raza tendrán que desaparecer de la tierra. (Hudson, [1870] 1997: 42)

La raza, como sitio de reconocimiento propio y desde los otros, se diluye en tanto se desdibujan creencias y costumbres. Pero en este eclipsamiento de la pertenencia los actores no quedan necesariamente inscriptos en la cultura que se toma como modelo y desde la cual se desestructura la identidad de los *otros*. O al menos no quedan inscriptos en el sitio del *amo* de la dialéctica hegeliana. Siguen describiéndose con rasgos que se entienden como limitantes para el acceso a la razón, en el sitio de la dependencia o del *esclavo*.

Los galeses que llegaron a Chubut en el siglo XIX no escaparon a la construcción de desigualdades que atravesó este período, y se enfrentaron a los habitantes que oficialmente se debía someter. Aquí nace el mito del caballo-héroe, porque solo uno de los exploradores se salvó del ataque, el que logró escapar porque su caballo, el Malacara, saltó hacia el fondo de un barranco al que lo habían llevado los indígenas con la esperanza de acorralarlo. La capacidad física del caballo no solo le permitió saltar, sino que le permitió caer sin mayores lastimaduras, reincorporarse y emprender la huida con su jinete sin que los indígenas tuviesen oportunidad de bajar hacia donde se encontraba. El jinete proyectó en la acción del caballo su propia intención por sobrevivir, y desde allí fundamentó un vínculo de amistad con el animal que lo invistió con un carácter de *par* antes que de *animal*. Esta consideración sobre el caballo cobra un sentido social, porque el escape permite salvar la vida de quien sería el fundador de la colonia galesa en la cordillera. De allí que se lo presente como actor fundamental de la historia que se cuenta y se le levante un monumento.³³

En el largo proceso de establecimiento de los galeses se van presentando dificultades, como un posible ataque de los indígenas (a los que se

³³ Poco tiempo después del ataque en las márgenes del río Chubut, el Ejército Argentino encarceló a los indígenas que poblaban la cordillera y reclutó como exploradores a algunos pobladores galeses. En un nuevo recorrido conocen el valle que actualmente ocupa Trevelin, y deciden establecerse.

condena por su intención de recuperar las tierras), la depredación de los pumas, o las inclemencias climáticas. En el relato, los pumas y los indígenas aparecen como un riesgo latente que remite a algunos pasajes de *Facundo*, de Domingo F. Sarmiento. Incluso se cuenta un suceso (cuyos detalles se amplían en el museo local) en el que un puma mata un niño y se organiza una cacería, porque resulta inconcebible la convivencia con un animal que asume a un ser humano como su presa. Este relato permite mostrar un caso en que el «otro» ajeno, evaluado como riesgoso, susceptible de ser dominado, no necesariamente se asume como animal-no-humano. De hecho, el caballo Malacara se presenta como más próximo y similar a los galeses que los indígenas, que pocos años antes los habían ayudado a sobrevivir en la agreste costa chubutense. La separación entre lo humano y lo natural no se presenta, entonces, como un problema relativo a ser o no humano (en un sentido biológico estricto), sino de la relación que se establece con la cultura que se presenta como dominante. Los animales más próximos se reconocen con una espiritualidad tal que permite presentarlos como amigos. En este reconocimiento no se pierde ni el carácter humano del explorador galés, ni el carácter equino de Malacara, pero es justificativo suficiente como para erigir un monumento a la memoria del caballo.

Los indígenas *no son* humanos en un sentido equivalente, porque no tienen derechos a la ocupación de la tierra, a la pervivencia de sus costumbres o incluso a su supervivencia. Limitantes que se establecen hacia ellos aun siendo humanos, aun cuando se estableció un diálogo, e incluso cuando facilitaron intercambios de comida y estrategias de supervivencia en la región para ayudar a los inmigrantes europeos llegados unas décadas antes. La imagen que el relato galés transmite de estos pobladores originarios los reduce a los riesgos del paisaje, casi como parte de las alimañas que hay que sacar para asegurar un modo de vida digno (es decir occidental). Todo lo que amenace la vida humana (entendiendo como humano a galés, en este caso), debe ser alejado de la zona o aniquilado, sea un puma o sea un poblador humano originario.

Entonces, ¿cuál es el límite entre la humanidad y la naturaleza? A la luz de los debates, y considerando un ejemplo donde el límite entre la humanidad y la naturaleza deja de un lado galeses y caballos, y coloca del otro a pueblos originarios y pumas, podemos pensar que es un límite cambiante, cuyo sentido se encuentra, como menciona Plumwood (1996, 2004) en las relaciones que se establecen antes que en las esencias.

Cada espacio, cada lugar, da cabida a ciertos ejercicios de relación (Hall, 1973), que no están determinados por condicionantes geográficos o culturales, sino que resultan de la pluralidad de variables, materiales y simbólicas, que convergen en ese lugar en particular. Viajando nuevamente hacia fines del siglo XIX, y a la luz de las primeras reuniones que tratan el tema del cuidado del ambiente, vale recordar el encuentro de 1895, celebrado en la ciudad de París, que se conoce como el primer Congreso Internacional sobre la protección de las aves beneficiosas para la agricultura. Es decir, no se piensa en la protección de otras aves, o en la importancia general de los animales, se trata de aquellas aves con las cuales establecemos relaciones desde las prácticas culturales.

La aceptación acrítica de la cultura occidental como medida (y fin preestablecido) de todas las culturas, acarrea confusiones que tienen similitudes con las impugnaciones que Lamarck estableció en su discusión sobre el hombre como medida y modelo de los seres vivos. En el terreno de las formas culturales es la antropología la que permite llegar hacia los casos que ponen de manifiesto que los límites entre la sociedad y la naturaleza son, en definitiva, acuerdos y construcciones sociales. Philippe Descola (1996) reconoce el desdibujamiento de los límites entre sociedad y naturaleza en la comunidad *achuar* (pobladores de la selva amazónica también conocidos como jíbaros). En la misma, al momento de diseñar una cacería, observó que sus miembros se percibían como familiares de los animales que cazaban o de las plantas que cultivaban. Esto no les impedía cazar o comer, pero en el proceso de cacería el cazador «se convertía» en el animal que buscaba, y desde una situación de iguales, se presentaba el ataque. Descola explica que a él le llevó un tiempo comprender que aquello que desde las sociedades occidentales se asume como actividad productiva, para los achuar representa un modo de relación.

Otro elemento fundamental para el reconocimiento, que varía en función de las culturas, es el relato histórico desde el que se configuran identidades. El vínculo con el pasado, al igual que el vínculo con la naturaleza, no está predeterminado de forma trascendente, ya que se presenta la posibilidad de revivirlo en rituales. Estas referencias permiten dimensionar el desafío que se presenta desde el reclamo por traducir la conciencia ambiental en acciones –o en particular, en acciones de conocimiento–. A partir de reconocer las necesidades de cambiar la vinculación sociedad-naturaleza (o cultura-naturaleza), implícitamente se inser-

tan modificaciones tanto en la relación con el mundo como con las explicaciones que hemos asumido como válidas.

La constitución misma de lo cotidiano se pone en juego al discutir los modos occidentales de vincularnos con el entorno, y en forma asociada, con la propia forma de edificar nuestra identidad. Así retornamos al mismo punto en que nos dejó la revisión de la concepción de la naturaleza: la pregunta por la posibilidad de avanzar en un conocimiento con valores diametralmente opuestos a los que han sostenido el saber occidental. Que no solo nos permiten una forma de relación, sino que han resultado constitutivos tanto a nivel individual como social.

Es decir, se trata de remover prácticas y valores que sostienen nuestra cotidianeidad, nos enfrentamos a nuestra propia historia e incluso a preceptos que afectan nuestra identidad. Pero tal vez, antes que abandonar los modos occidentales como conjunto, se trate de rescatar o reparar en las formas de referencia que no necesariamente se exponen con el mayor énfasis en la arena pública. Tal vez las propias voces *menores* (no hegemónicas) den pistas sobre modos alternativos de pensar el vínculo sociedad/naturaleza, que no solo se despliegan en culturas diferentes, sino que se encuentran en ámbitos no reconocidos como *conocimiento*, dentro de la propia cultura occidental. En esta línea puede encontrarse, por ejemplo, a las poesías, que no necesitaron de mayores reflexiones para asumir a animales no-humanos como pares de los animales-humanos, pero no como principio general sino a partir de la vinculación que se establecía entre determinado animal y determinada persona.³⁴

³⁴ Valen como imagen los versos de Atahualpa Yupanqui

«...En el fondo del abismo,
ni una voz para nombrarlo.
Solito se fue muriendo,
mi caballo, mi caballo.

En una horqueta de un tala
hay un morral solitario,
y hay un corral sin relinchos,
mi alazán te estoy nombrando.

Si es como dicen algunos,
que hay cielos pal' buen caballo,
por ahí andará mi flete,
galopando, galopando...» (*El alazán*)



LOS ECOFEMINISMOS

Como menciono en el capítulo precedente, el problema de la dualidad sociedad/naturaleza es explorado con especial profundidad por los ecofeminismos. Ello no debería sorprender, en las poblaciones ligadas a procesos de expoliación las mujeres son las que sufren los mayores ejercicios de sometimiento (Boserup, 1970; Shiva, [1988] 1995; Del Valle, 1997). De allí que la vinculación de esa situación con la opresión sobre la naturaleza otorga pistas en torno a una *lógica de dominio* que trasciende a las mujeres como género y nos pone de frente a un ejercicio de desigualdad más amplio.

El debate sobre esta vinculación mujer-naturaleza ha permitido aglomerar este conjunto de perspectivas en base a una serie de tesis, sistematizadas por Karen Warren (1987) según las cuales:

- a. Existe una relación entre la opresión experimentada por las mujeres y la sufrida por la Naturaleza.
- b. No puede entenderse en profundidad ni la opresión de sexo ni la de la Naturaleza si no se tiene en cuenta su relación.
- c. El feminismo en teoría y praxis, debe incluir una perspectiva ecológica.
- d. A su vez, las propuestas frente a los programas ecológicos deben asumir las reivindicaciones feministas.

En las teorías ecofeministas también se encuentran algunos elementos reiterados como la crítica a los dualismos (mente/cuerpo; naturaleza/cultura; varón/mujer, etcétera), la afirmación de la existencia de correspondencias entre todas las formas de opresión y la importancia concedida a las vivencias y a la práctica política de las mujeres. Desde estas consideraciones se reivindica la utopía de un cambio posible a partir de la supervivencia en condiciones patriarcales enemigas de la vida.

Los ecofeminismos se presentaron en su versión original o clásica, hilvanando conceptos como maternidad, pacifismo y ecología. En este sentido se propuso como una reflexión que asumía condicionantes esencialistas en relación con *la mujer* como globalidad, sosteniendo que esta misma esencia era la que la posicionaba en una situación diferente, dada sus limitantes a la agresividad y su sensibilidad (también esencial) hacia los seres vivos (Puleo, 2005a, 2005b).

El debate dentro del ecofeminismo fue el debate por las esencias. Por una parte la idea de la mujer como cercana a la naturaleza llevó a pensar,

a partir de tomar conciencia sobre la finitud y el deterioro del planeta, en la condición femenina como clave para encontrar alternativas en el desafío de la conservación (Braidotti, 1994). Ahora bien, asumir esta cercanía como esencial ha generado inconvenientes, como por ejemplo que ciertos programas de cuidado ambiental propongan aumentar la carga de trabajo de las mujeres, sin aportarles mayores beneficios (Vazquez García, 2007). Acuerdo con Dianne Rocheleau (1995) en que uno de los principales inconvenientes estriba en que no se toman como punto de partida los conocimientos que las mujeres que viven en un determinado entorno tienen sobre los recursos, porque no se los considera conocimientos equiparables a saberes técnicos específicos, y simplemente se avanza sobre lo que se considera mejor para ellas.

Pero, como indicaba, la propia reflexión ecofeminista, desde su vertiente esencialista, corre el riesgo de reproducir formas opresivas. El punto a rescatar de esta mirada clásica es que pone en evidencia que la falta de reconocimiento no solo se debe a una vocación por ignorar a determinadas voces, sino que los movimientos ecológicos, los pacifistas y los feministas se constituyen como una fuerza de oposición que desafía las «categorías dominantes del patriarcado occidental que hoy dirige el mundo en nombre del desarrollo y el progreso aunque estén destruyendo la naturaleza y amenazando la vida de culturas y comunidades enteras» (Shiva, [1988] 1995: 27).

Vandana Shiva vinculó los problemas ambientales del desarrollo capitalista al proceso colonizador que situó en una relación de dominio a todos los «Otros», que no se adecuaban al ideal de varón-occidental que detentaba el conocimiento y la voz de mando. En este punto, Shiva incorpora una característica sutil pero significativa, la idea de producción no se mide tanto a partir de la cuantificación efectiva sino desde la incidencia de la actividad humana en el cambio del paisaje. La visión occidental y moderna de la naturaleza, asume que la misma es improductiva en tanto se preserve en su forma original. Esa naturaleza salvaje, tan románticamente descrita por Hudson, no entrega frutos y debe ser cambiada. Desde esta valoración fueron quedando fuera del esquema productivo tanto la agricultura orgánica como las estrategias desarrolladas desde sociedades no occidentales. Shiva señala que no existe una prueba definitiva que permita reconocer que desde formas cooperativas se producen menos bienes, sino que más bien la producción se restringe a la incorporación de técnicas, aun cuando



estas impliquen un desgaste irreversible: «Según esta opinión, un río estable y limpio no es un recurso productivo: es necesario desarrollarlo con represas...» (Shiva, 1988: 32-33).

La pensadora india toma al concepto de producción moderno como base de la *lógica de dominio*, porque al comprender los procesos de la naturaleza-no-humana como desligados de la supervivencia humana se evitan cuestionamientos que discutan las formas establecidas de explotación. La consecuencia no solo opera en el ambiente; desde formas de apropiación de recursos asumidas como legítimas se cercenaron las capacidades de acción de grupos no-occidentales, porque se limitó su acceso a dichos recursos. Es un círculo vicioso que fortalece un proceso de dominio y desigualdad.

Shiva discute la noción de pobreza elaborada desde la lógica moderna de producción, porque la entiende concebida desde ciertos patrones culturales que incluyen formas de dominio específicas. Así, evalúa que las economías de subsistencia, aun cuando cubran las necesidades básicas, son consideradas como «pobres» porque no participan claramente en la economía de mercado. Propone una alternativa basada en lo que denomina la «recuperación del principio femenino» –o la *Shakti* en la cosmología brahmánica–, basada en las concepciones de mundo de antiguas civilizaciones, que desde los mitos que presenta asume una continuidad ontológica entre la sociedad y la naturaleza.

Es en este punto donde la argumentación de Shiva se torna esencialista, en tanto la teórica india postula que las sociedades de subsistencia contienen el principio femenino, porque en su trabajo se consolidaron como productores de vida de un modo tal que crearon una relación especial de las mujeres con la naturaleza. Las críticas a Shiva se refieren, precisamente, a este punto, donde las apelaciones al cambio reconocen un vínculo esencial y generalizable.

Regina Cochrane (2006), por ejemplo, reconoce la descripción del problema elaborada por Shiva, pero critica su propuesta de solución, que implica un rechazo total al desarrollo. Acuerdo con Cochrane en el problema de presentar como única alternativa el retorno a las economías de subsistencia. La mirada esencialista, que en el trabajo de Shiva presenta la reivindicación de una esencia femenina especialmente vinculada a la naturaleza, falla en la propuesta de alternativas a partir de reconocer un pasado idealizado que impide el reconocimiento de contradicciones en

los escenarios que se toman como ejemplo o como vía de desarrollo alternativa. La desigualdad no es un invento de la modernidad o de occidente y esto se pierde de vista en la propuesta de Shiva. La falta de examen hacia las tensiones internas impide tomar en cuenta otra impugnación práctica: las economías de subsistencia no cubrieron (y aún no cubren) todas las necesidades nutricionales de sus miembros al nivel biológico adecuado para mantener sus capacidades básicas. Cochrane profundiza esta idea al indicar que las «necesidades básicas» que las economías de subsistencia satisfacen no incluyen educación (escolarizada), autonomía personal, libertad de pensamiento, entre otras capacidades, con lo cual pone en duda los beneficios mencionados por Shiva.

La idea de un «principio femenino» trascendente resulta incluso contraproducente. Bina Agarwal (1998, 2002), también desde la India, objeta la existencia de un aspecto espiritual como mediador de la relación sociedad-naturaleza, indicando que, si bien el vínculo mujer-naturaleza resulta enriquecedor para revisar las contradicciones en las relaciones que socialmente se plantean con el entorno, esto no se apoya en una esencia femenina que la acerca a la naturaleza, sino que se sostiene en la base material específica y cotidiana de cada situación. Al respecto reitera la importancia de reflexionar sobre la inequidad de género, no solo desde su particularidad sino, y sobre todo, a partir de los vínculos que pueden establecerse con otras formas de desigualdad (Agarwal, 2003a, 2003b; Vazquez García, 2007). El punto que rescato de esta perspectiva es que problematiza variables económicas más allá de las relaciones públicas, indagando las mismas al interior de los hogares y la constitución familiar.³⁵

En este camino de revisión de particularidades, Agarwal critica a Shiva por entender a las mujeres del Tercer Mundo como un grupo homogéneo, en cuanto a su relación con la naturaleza, dejando de lado la variedad de situaciones provenientes de la diversidad de paisajes, estados, formas

³⁵ En estas revisiones hay similitudes con las críticas que Christine Delphy (1977) y Heidi Hartmann (1975) revisan las posiciones más ortodoxas del marxismo. Porque también estas autoras objetan que se privilegie el análisis de desigualdades desde los procesos capitalistas a un nivel tal que permite eclipsar otras formas de opresión. Vale destacar que la valoración de una única forma opresiva dificulta el análisis de la complejidad implícita en una situación de desigualdad, porque solo permite reparar en ciertos actores y determinadas acciones generando las condiciones de reproducción de otras formas de sometimiento.

organizativas, estrategias de sometimiento, etcétera. Y con ello cercenando el camino reivindicatorio de las particularidades.

Las generalizaciones de Shiva omiten la edificación de diferencias desde conceptos no necesariamente capitalistas, ya que a la diferencia de clases, que tampoco toma Shiva, se podría agregar las jerarquizaciones por castas, razas, etnias, sitios ecológicos, entre otros. Pero no solo la base material del vínculo sociedad-naturaleza permite poner en tela de juicio la cercanía atemporal de la mujer y la naturaleza. La propia idea de sensibilidad de la mujer, por el rol social que le toca cumplir, es un punto inestable como para tomar de piedra fundamental con relación al potencial de cambio. Esto no implica que la experiencia femenina no sea fuente de conocimiento y generación de vías alternativas de desarrollo, por el contrario, las revisiones que toman este punto reclaman profundizar y contextualizar en cada caso un nivel de experiencias que, al generalizarse o idealizarse, corren el riesgo de perder su potencial. La confianza en la voz *del/la oprimido/a* como un sitio privilegiado de revisión, debe medirse con los obstáculos de reconocimiento que incorpora la misma *lógica de dominio* que sitúa a *los/as oprimidos/as* en ese lugar (Mellor, 1997). Ya Pierre Bourdieu (1999) hace referencia a las trabas en la toma de conciencia de las situaciones de desigualdad, cuando, por medio de la violencia simbólica, se instalan interpretaciones legitimadoras del statu quo. En esta línea cobran relevancia las propuestas pragmáticas de Iris Young (1997) y Nancy Fraser (1997), quienes destacan la necesidad de establecer un diálogo consciente de las divergencias, con voces moduladas de tal forma que ninguna de las partes se atribuya la verdad.

Los condicionamientos y trabas sociales tienen múltiples aristas que deben recorrerse en cada escenario. Las formas más sutiles (y profundas) de desigualdad, por ejemplo, se encuentran cuando *las/os oprimidas/os* se presentan en un escenario que, sin estar explícitamente vedado, se percibe como ajeno desde la *lógica social general*. Este puede ser el caso de Rachel Carson, quien pudo desempeñar su labor sin mayores dificultades desde su condición femenina, hasta que decidió trascender con sus reflexiones hacia un plano diferente y discutir el impacto de los pesticidas. Fuera del debate científico que planteaba la norteamericana, sus conclusiones se desestimaron públicamente por su particular modo de vivir la feminidad (Guerra Palmero, 2004). También podría ser el caso

de Simone de Beauvoir, quien no reconoció su situación de desigualdad en sus prácticas cotidianas hasta que se dedicó a reflexionar explícitamente sobre este punto (Beauvoir, [1949] 2005).

Esta variedad de situaciones, que en la misma observación de la pluralidad genera una mayor comprensión de la situación de dominio en general, es la que lleva a pensar que la homogeneización que se desprende del trabajo de Shiva es su punto de mayor debilidad. Tanto es así que en el mismo prólogo del texto *Abrazar la Vida* Rajni Kothari señala ser consciente de que Shiva no distingue lo suficiente entre mujeres urbanas y rurales. Incluso señala que esta falta de distinción es funcional a la argumentación de Shiva, porque le permite situar los problemas de la mujer (como un todo) dentro de perspectivas ecológicas (cuyas particularidades tampoco se problematizan). La unidad se asocia a la idea de activismo, y desde aquí se justifica la omisión. El avance en la reivindicación se presenta como argumento contra la comprensión de la heterogeneidad y esto, a mi entender, implica un problema de la visión esencialista, porque limita la efectiva capacidad para reestructurar la empresa humana.

Barbara Holland Cunz (1996) asume las críticas a esta perspectiva y se propone explorar el valor del espiritualismo evitando arribar a visiones dicotómicas a la vez que busca vincular las referencias inmateriales –como la mutualidad, sociedad o espiritualidad– a las consideraciones materiales. La propuesta de Holland Cunz busca tender puentes entre las diferentes perspectivas ecofeministas asumiendo, en primer lugar, los problemas de ambas miradas, la espiritual y la material, a la luz del problema de la libertad.

Las argumentaciones que apelan a la resacralización de la naturaleza, reclaman una solidaridad hacia el heterogéneo grupo humano existente, para desde allí proyectar el cuidado y el reconocimiento hacia todas las especies. Mechtild Oechsle (1988), denuncia el peligro de intentar explicar la sociedad por medio de determinadas leyes naturales, por justificar la violencia y el dominio desde las mismas argumentaciones que se presentan como superadoras del orden actualmente establecido. Estas posturas, que se han denominado como «ecologías de derecha» legitiman procesos restrictivos de libertad, de acción y de reflexión en función del bien común del planeta (Jahn y Wehling, 1991).

Ahora bien, sería discutible que las/os pensadoras/es que reconocen el valor espiritual de las argumentaciones ecológicas o feministas adhieran a estos supuestos naturalistas, que en definitiva llevan a posturas totalitarias.

Janet Biehl, Murray Bookchin, Peter Kropotkin o Vandana Shiva, entre otros autores que han provocado gran impacto sobre el tema, toman como una preocupación central el arribar a una propuesta de democracia entre todo lo vivo, y con esta perspectiva teórica de liberación ponen un freno a procesos autoritarios.³⁶

Barbara Holland Cunz exploró el rechazo que comparten teorías *del dominio* (en general con referencias a concepciones liberales) y *contrarias al dominio* (en general con referencias marxistas) respecto de las simbolizaciones románticas o espirituales de la naturaleza, poniendo en evidencia que el rechazo proviene de una cierta consideración de la naturaleza. Así señala que las críticas a quienes apelan a elementos espirituales de *esencialismos reduccionistas*, sin revisar la pluralidad de propuestas que se presentan desde esta línea de reflexión, dejan a la luz «lo extraño que resulta la formulación dentro de la propia cultura de una relación no mecanicista con la naturaleza» (Holland Cunz, 1996: 184).

A fin de mostrar que las dimensiones inmateriales de mutualidad, sociedad y espiritualidad pueden ser interpretadas como eslabones hacia una determinación sentida y con sentido, hacia una concepción que trascienda los aspectos materiales de la naturaleza extrahumana, recorre perspectivas anarquistas, neoanarquistas y espirituales que focalizaron explicaciones alternativas, como el valor de los mutualismos antes que de la competencia (Kropotkin, 1902, 2002).

Esta visión otorga un carácter trascendente a la naturaleza respecto de la materialidad productiva; se constituye así en un lugar teórico fecundo para repensar la relación sociedad-naturaleza, porque la concepción de la naturaleza como animada permite incorporar una dimensión espiritual al estricto reconocimiento material –que es el que opera en la actualidad–. En este contexto, la ética que se plantea resulta relacional antes que racional. El eje en el análisis de las actitudes hacia lo natural pasa a sostenerse desde valores históricamente omitidos en las elaboraciones teóricas, como los valores de confianza, amistad, cariño, erotismo, entre otros (Fox Keller, 1991). La racionalidad, como el precepto que ha guiado

³⁶ Las lecturas superficiales sobre estas reflexiones han permitido, paradójicamente, aprovechar reflexiones que buscan el incremento de la libertad con objetivos totalitarios. Regína Cochrane (2006) reconoce que este es el problema de la utilización del texto de Vandana Shiva por parte de algunos fundamentalismos de derecha de la India.

la producción del conocimiento, se resitúa a fin de permitir valorar la inteligencia, tanto racional como emocional (Segales Kirzner, 2006).

Esto nos lleva hacia un problema, porque no es para nada obvio el modo en que la ciencia, en su actual modo de desarrollo, pueda plantearse el conocimiento de un mundo investido espiritualmente. Este camino implica repensar el mismo concepto de conocimiento, porque los condicionantes de la modernidad han presentado al intelecto como vencedor de la superstición y, por lo tanto, amo de la naturaleza desencantada. En este camino, como marcan Horkheimer y Adorno, la razón se tornó técnica, razón instrumental; y la naturaleza deja de ser condición de posibilidad para la vida y vida misma para ser sustrato de la dominación.

Aquí se plantea un desafío, ¿es posible otro modo de conocimiento? Creo que un punto de partida sería asumir que ello es posible, reconociendo las capacidades y limitantes de las formas clásicas de conocimiento, y revisando las prácticas como espacios fundamentales para edificar los compromisos desde los cuales se plantea el conocimiento, tal vez buscando una vinculación con el ámbito de movilización que la ciencia percibe como ajeno y reconociendo en general el plano de interacción entre militancia y análisis (Ferrere y Hess, 1985). A partir de asumir como posible este *re-conocimiento*, la búsqueda del saber puede pensarse como dinámica, asociada incluso a cada contexto cultural. Esto no implica abandonar un lenguaje de intercambio sino considerar, como parte fundamental de la instancia de investigación, el contexto material en que el conocimiento producido deviene en prácticas. Podemos pensar, como señala Segales Kirzner (2006) que se tratará de una epistemología holística que incluya la perspectiva de los «otros», humanos y no-humanos, permitiendo, junto a las formas clásicas de justificación, la introducción de la afectividad y el erotismo.

Ahora bien, si la epistemología debe pensarse como herramienta para conocer un mundo más allá de las dualidades instaladas desde la modernidad, el intento espiritual por sortear la dualidad, que ha generado un importante debate entre los ecofeminismos, debe observarse desde dos facetas. Una, como imagen del diálogo a partir del reconocimiento de una naturaleza animada, con las cuales se pueden concebir relaciones que trascienden lo material. Un potencial que no debe eclipsar el riesgo de la otra faceta, aquella que al extremar la valoración espiritual abre las puertas a nociones jerárquicas y rituales. El interrogante que se plantea desde

estas opciones es si esta crítica a la espiritualidad extrema, a la concepción animista de la naturaleza, es suficiente para impugnar la espiritualidad en sus diversas formas como sitio para repensar la naturaleza.

En contra de las argumentaciones que condenan el ejercicio de *remistificación*, por entenderlo como indisolublemente ligado a compromisos totalitarios, adhiero a la visión de Holland Cunz que reconoce en la espiritualidad un sitio privilegiado para realizar críticas a los conceptos y políticas occidentales, que precisamente asumieron una naturaleza exenta de magia y reducida a una cosificación que justificó el uso indiscriminado que se realizó. La dimensión histórica de la naturaleza, al igual que la dimensión espiritual que se presenta como un sitio especialmente fértil de revisión, resultan problemáticas cuando se toman como razón última. Sobre todo porque es desde esta razón última desde la cual se elaboran las visiones jerárquicas.

A fin de sortear el peligro de asumir razones últimas, que justifiquen jerarquías y oculten las diversidades, Holland Cunz propone «situar [la espiritualidad] sobre el nivel menos altamente simbolizado de la dimensión [social] la aproximación conceptual y temática a la lógica propia de la naturaleza» (Holland Cunz, 249). Propone rescatar de la dimensión espiritual la imagen de diálogo posible, porque es desde la asunción de esta espiritualidad donde se funda la posibilidad de la relación, asumiendo en esta adopción la necesidad de re-conocer un mundo que se llena de nuevas cualidades. No se trata solo de un planteo espiritual, la situación material del mundo nos enfrenta a los límites de las formas de conocimiento vigentes. La consideración de la humanidad (desde toda su variabilidad), como parte del mundo orgánico, es una obligación a la que nos enfrentan los problemas ambientales. El punto a destacar es la dimensión de los supuestos a desmontar, porque se trata de reconocer a los objetos asumidos como *ajenos* o extraños en términos de *pares* o similares. No para homologarlos a las características humanas sino para avanzar en la idea de que la diferencia no es sinónimo de inferioridad.

La australiana Val Plumwood revisó el establecimiento con los *otros naturales* señalando que el cambio de visión no solo implica repensar a la naturaleza sino modificar la propia concepción de humanidad. El abandono de las dicotomías no puede restringirse a la negación de las mismas, porque en la homologación generalizada se pierde el valor de la diversidad, situándonos en un plano igualmente excluyente (aunque con otros



argumentos). Por ello avanza en la reflexión sobre lo humano a partir de las cualidades históricamente excluidas, interpretadas como ajenas o propias de los «seres inferiores» de la humanidad, como las mujeres, los pueblos originarios, las «razas no arias». Su argumento es tomar como característica humana la sensibilidad, la sensualidad, la reproductividad, la emocionalidad para edificar una continuidad que permita el reconocimiento del mundo natural. Plumwood postula la revisión de la propia particularidad humana, que desde esta perspectiva deja de circunscribirse a capacidades como el pensamiento o el cálculo abstracto. La pensadora australiana abandona la descripción del mundo natural y reclama la reconceptualización del yo-humano, en función del cual, entiende, se podrá reconstruir el vínculo de continuidad con esa naturaleza que la modernidad presentó como ajena.

El trabajo de Plumwood (1996) encuentra en el instrumentalismo la vinculación entre la adopción de una naturaleza escindida de lo humano y las formas de dominio legitimadas en la modernidad. Ahora bien, sería falaz postular que este instrumentalismo se proyecta exclusivamente sobre el entorno no-humano, porque esta concepción del humano permite el uso tanto de los otros humanos como del mundo para la satisfacción del sector privilegiado (Plumwood, 1996; Chodorow, 1979,1985). Lo humano y lo no-humano se confunden al ser situados en función de los intereses,

Los intereses de un individuo tal como el de la teoría de mercado [...] se define como esencialmente independiente o desvinculado 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. (Plumwood, 1996: 54)

Es decir, los límites para poder repensar la relación con la naturaleza estriban en que no se tienen herramientas siquiera para pensar en una vinculación con los otros-pares, más allá de la instrumentalidad. Como se ha reclamado desde múltiples perspectivas, se trata de objetar esta visión que no ofrece una imagen adecuada del yo-humano, que es un yo fundamentalmente social.

Desde el privilegio del egoísmo instrumental se pierden o empobrecen importantes dimensiones que nos constituyen como efectivamente humanos, que son, precisamente, las relaciones que establecemos con los otros, humanos o no-humanos (Warren, 1990). Acuerdo con Plumwood

en que la presencia de relaciones no implica que las intenciones y particularidades de unos sean absorbidas por los otros, por el contrario, hay superposición que no implica indistinguibilidad. A fin de exponer esta pluralidad de sentidos e intenciones superpuestas la autora australiana propone el reconocimiento de un yo-en-relación que dé lugar a la exposición de interdependencias sin diluir la visión de los unos en otros.

A fin de salvar los límites que ha impuesto la modernidad hegemónica, que reiteradamente nos atrapa en estructuras conceptuales dualistas, debemos revisar las limitaciones que encontramos en el análisis de los mismos procesos de predación. La importancia de este aspecto queda al desnudo cuando la pensadora australiana introduce uno de los problemas más sensibles a nuestro propio reconocimiento, porque los seres humanos (sobre todo los pertenecientes a las sociedades occidentales) hemos investido nuestra propia vida con una santidad que nos impide reconocernos a nosotros mismos como parte de la cadena alimenticia (Plumwood, 2004).

Cuando Arthur Tansley, en 1935, entendía a la humanidad por fuera de los ecosistemas, justificaba su posición en la capacidad de los humanos de intervenir en los ambientes, tal como lo demuestran sobre todo las sociedades modernas. Sin embargo las reflexiones de Val Plumwood llevan hacia un sitio diferente donde resulta más clara la separación. Porque la distinción entre humanidad y naturaleza, que nos omite como parte de los ecosistemas, se encuentra en que no concebimos el ser conceptualizados como comestibles, como parte del sistema en igual sitio que el resto de los organismos. Como indica Plumwood «Este concepto de identidad humana nos coloca fuera y por encima de la cadena de alimentos, no como parte del banquete en una cadena de reciprocidad, sino como amos y manipuladores externos» (Plumwood, 2004: 69).

Esto genera dilemas al buscar formas de proyectar los preceptos morales y los derechos hacia animales no-humanos, tal como se desprende de reflexiones como las de Tom Regan (1980, 1998) o Peter Singer (1998, 1999). Porque la sacralidad con que se inviste la vida humana se proyecta hacia los seres a los que consideramos similares, que consecuentemente se evalúan como fuera de nuestra cadena alimentaria, incorporando formas de ruptura antes que de vinculación entre los organismos. Estas reflexiones implican, entre otras conclusiones, una reivindicación del vegetarianismo así como una

condena a la producción de animales comestibles. Sobre este punto podría argumentarse que la única defensa al cultivo de plantas sobre la cría de ganado es que el ganado tiene mayores similitudes a lo humano que las plantas, un punto que nos remite al problema de las jerarquías de dominio que se establecen al tomarnos, en tanto humanos, como medida de todas las cosas siguiendo el denominado «giro antropocéntrico».³⁷

El problema de pertenecer o no a la cadena alimentaria, o más aún, de intervenir o no en el desarrollo de esta cadena enfrenta a los defensores de los derechos de los animales a paradojas, cuando se plantea, por ejemplo, la situación de un lobo comiéndose una oveja, que permite abrir interrogantes en relación con impedir o no la acción para cuidar el derecho de las ovejas a la vida, o si dejar continuar la cacería para cuidar el derecho a alimentarse (que es también un derecho a la vida) del lobo.

Tom Reagan (1986) trató de evitar esta paradoja al señalar que ni el lobo ni la oveja son agentes morales, por lo tanto no son susceptibles de recibir auxilio o condena. Pero a la luz de la pueblada chubutense que se organizó para cazar al puma que había matado al niño, podemos preguntarnos, como hace Val Plumwood (1996), ¿qué pasaría si el lobo atacara a un bebé humano? ¿Hasta donde llega esta confianza en la evaluación del lobo como un ser no moral? O más cerca de nuestra cotidianeidad, ¿cómo tratar el problema de los perros mordedores?

Val Plumwood (1996) señala que uno de los problemas que atraviesa este tema es el del imperio de la razón, que ha signado la reflexión ética en las sociedades occidentales. Desde allí se ha establecido una tradición que entiende el progreso moral como la creciente adhesión a ciertas reglas morales. En este proceso se ha considerado al mundo natural (esto es, no humano) como ajeno a las reglas morales. Porque la naturaleza se ha entendido como habitada por seres sin caracteres morales (motivo por el cual, por ejemplo, no se condenan los ejercicios de predación). La paradoja que plantea Plumwood es que desde esta tradición se pretende extender el ejercicio de las reglas morales abstractas hacia la naturaleza misma, y desde aquí plantea:

³⁷ El origen del giro antropocéntrico encuentra antecedentes en Protágoras, quien en el siglo V a.C indicaba «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son porque son, de las que no son porque no son».



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 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. (Plumwood, 1996: 41-42)

La propuesta de Plumwood, en una línea afín a la de Holland Cunz, es que en las evaluaciones no se puede perder la consideración del dinamismo relacional. Se parte de asumir que no hay preceptos fijos ni razones absolutas. El cambio de perspectiva necesita asumir que las características humanas no se reducen a lo racional (que además se asocia a lo masculino y occidental), porque el privilegio exclusivo de la razón instrumental nos lleva, como vimos, al uso indiscriminado de los otros, sean o no humanos. Nuestra humanidad-en-relación debe sostenerse sobre caracteres que trasciendan los valores sobre los que se constituyeron las sociedades occidentales y sus prácticas. Y este problema no es ajeno a la producción misma de conocimiento.

Sabemos que la noción de naturaleza también debe acomodarse a esta nueva visión, retomando un carácter animista, que no la determine pero que la habilite a presentarse, desde los seres que la habitan y los paisajes que la integran como una pluralidad de «otros» vinculados a la propia edificación de la forma particular de humanidad que se adopte. Aún más, el cambio en la concepción de naturaleza debe habilitar la consideración de los seres «intermedios» que plantea Haraway y con identidades en permanente cambio.

Capítulo 5

Praxis ambiental, el desafío pendiente

Los cambios que se demandan se inscriben en órdenes simbólicos y materiales que se influyen permanentemente. En los capítulos anteriores encontré que la llegada al plano de las ideas aún se realiza de forma incompleta, por ello no sorprende que los límites se proyecten en las prácticas. Pero limitar las prácticas a sus falencias y debilidades reduce la mirada sobre la acción a una perspectiva pesimista. Analizar las prácticas implica llegar a una revisión que no se resuelva en un listado taxativo condenado a permanecer incompleto, por ello avancé sobre los modos en que se ha reflexionado sobre la acción humana. En esta línea, y a fin de dar cuenta de la complejidad que adquiere el nivel de acciones materiales, tomé la noción de *praxis* como guía buscando poner en evidencia las trabas en la edificación de una *praxis ambiental* que reconozca como fundamento de las acciones el escenario ambiental vigente.

PRIMERAS APROXIMACIONES TEÓRICAS

A grandes trazos, podemos pensar que el concepto de *praxis* incorpora a ideas como *práctica* o *conducta* una dimensión explícita de conciencia e intención, que busca diferenciar las actividades intencionadas de



las acciones vinculadas a ejercicios rutinarios. La *praxis* presupone la conducta y la acción, pero no se reduce a las mismas, justamente por la intencionalidad o reflexión implícita. En este sentido podemos pensar que la noción de *praxis* ha sido tomada como el *hacer humano consciente e intencionado*, diferente y distinguible de otros haceres (humanos o no), que implica un nivel de responsabilidad (Torralba, 2005).

La *praxis* es acción reflexionada, es el resultado de la *anamorfosis* de conductas previas desde las cuales cobra forma y sentido. La idea de *praxis*, entendida de este modo, se vincula muy de cerca con el significado, en español, de la expresión *hacer humano*. Mi revisión de la *praxis* implica, por otra parte, un reconocimiento de los límites entre lo humano y lo no-humano así como de los criterios y las formas que han permitido establecer esos propios límites, porque la *praxis ambiental*, desde su carácter de *ambiental* pone al menos en entredicho la posibilidad de realizar una separación tajante entre lo *humano* y lo *no-humano* tanto a nivel simbólico como material. La posibilidad de interacción, el reconocimiento de una agencia extendida, e incluso la ética y la epistemología relacional, abren interrogantes sobre la posibilidad de trazar límites tajantes entre lo humano y la naturaleza. Lo humano se reconoce en-relación-con, abandonando la idea de carácter humano per se. Desde esta posición, la *praxis* como actividad que distingue lo humano debe, al menos, tomar como marco de referencia los supuestos de separación y vinculación que se edifican desde ciertos marcos culturales. Por ello considero que las intenciones, desde las evaluaciones sociales que las valoran, deben distanciarse de su interpretación como distintivo *humano* a ser considerado desde un marco absoluto y pasar a revisarse desde las estrategias de legitimación y aplicaciones materiales donde cobran forma en el mundo.

La propuesta de Judith Butler (1999) sobre el *deseo* resulta orientadora en este punto.³⁸ Para la teórica norteamericana, solo desde el deseo es posible avanzar y entender el eje fundamental de la vida humana. Butler se opone a la idea de deseo reducida a la falta de su objeto (precisamente lo que desea), porque allí se pierde de vista la dimensión productiva del deseo. Desde esta consideración del deseo humano, Butler retorna a su

³⁸ Cf. También Casale, R y Chicchio, C., *Máscaras del deseo*, Buenos Aires, Catálogos, 2009. Introducción.

noción de sujeto que cobra una doble dimensión, como *sujeto-sujetado* pasivo frente a los determinantes que lo contienen, y como *agencia productora* que se define performativamente (Casale, 2006). Desde esta perspectiva, las acciones sociales, esto es el universo de la *praxis* que busco explorar, no se acotan ni a una voluntad ciega ni a un determinismo absoluto, sino que resultan de las complejas combinaciones de estos extremos donde la valoración de la acción se vincula al sentido de humanidad y de naturaleza que opera como constituyente de la sociedad.

EL CONCEPTO DE PRAXIS

La noción de *praxis*, como eje de las actividades humanas, ha sido examinada desde diversas perspectivas. La incorporación de este término en un escrito puede interpretarse como una denominación que da cuenta de las intenciones y objetivos conscientes de las acciones. Desde esta línea de pensamiento no parecería haber mayores conflictos para agregar cualidades a la noción de *praxis*, como podrían ser *praxis ambiental* o *praxis ecológica* en el tema que nos ocupa. Sin embargo, la noción de *praxis* involucra dimensiones más profundas de las acciones, que se exponen a la luz de la interpretación del término.

Volviendo los ojos a la historia es posible distinguir dos grandes interpretaciones sobre la noción de *praxis*, que desde ciertos aspectos podrían interpretarse como contrapuestas (González, 1997). La primera, hunde sus raíces en la filosofía clásica y podría denominarse *aristotélica*, ya que se desarrolla en la *Ética Nicomaquea* del estagirita. El filósofo introduce el término *prâxis* para designar actividades cuyo fin está en ellas mismas. Esta concepción separa la noción de *praxis* de otras actividades productivas (*poíesis*), que tendrían su fin en aquello que ellas fabrican o crean. La *praxis* hace referencia a aquellas actividades que tienen un fin que no es medio para ningún otro fin, por lo cual la *theoría* o contemplación resulta ser la forma suprema de *praxis*.

Desde una perspectiva opuesta, las filosofías que han avanzado sobre el pensamiento de Karl Marx entienden *praxis* como aquella proyección de los seres humanos sobre su mundo circundante, con el objeto de transformarlo. La diferencia más notable respecto de la postura aristotélica es que desde los escritos marxistas la producción está necesariamente

incluida en la noción de *praxis*. En 1841, en su tesis doctoral titulada *Las diferencias entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Marx introduce una nueva forma de considerar a la *praxis*. Acuerda con Epicuro en que el conocimiento se arraiga en la autoconciencia, y la misma es inseparable de la subjetividad concreta en que está arraigada. Considera que la actividad teórica se encuentra determinada por las condiciones prácticas, materiales y sociales, en las que se desarrolla la vida social del ser humano.

El pensador renano, crítico de la filosofía especulativa, teórica y desvinculada de la realidad, reivindicó la importancia de asumir al mundo como ámbito susceptible de recibir modificaciones, adoptando como fundamento el pensamiento de Epicuro. Este filósofo postsocrático se alejó de sus antecesores al abandonar el determinismo de condicionamientos trascendentes. Desde una posición opuesta, señaló que la situación cotidiana resulta de los modos de hacer humanos, y que los mismos son modificables. Marx recuperó el pensamiento de Epicuro y desde allí introdujo en la idea de *praxis* un nuevo sentido: la *praxis* pasó a ser presentada como la acción que introduce cambios en el mundo. Desde esta nueva interpretación, las actividades productivas están necesariamente incluidas en el concepto.

De razón especulativa a principio revolucionario, la idea de *praxis* continúa, sin embargo, ligada al hacer humano. Esto nos plantea un desafío porque, si como vimos en los capítulos anteriores, la separación entre sociedad y naturaleza, lejos de ser un recorte absoluto responde a un constructo cultural, la actividad humana, entendida como la única intencionada, diferente a la del resto de los seres vivos, lleva inexorablemente hacia la diferenciación, que en las sociedades occidentales ha tomado forma de dualidad antagónica. Esto nos pone frente a una paradoja: si se asume la noción de *praxis* como fija, desde cualquiera de las dos consideraciones expuestas, contiene en sí a la síntesis de las diferencias que se han establecido y naturalizado respecto del entorno. Por ello es discutible que desde esta noción puedan surgir vías para revisar intervenciones humanas en relación con las actividades no humanas.

Este problema se resuelve, sin embargo, si abandonamos la idea fija de *praxis* y la pensamos como el conjunto de la actividad reconocida como humana en contextos culturales espacio-temporalmente determinados. Desde esta perspectiva el modo de reconocer o de comprender la

praxis daría cuenta de la pluralidad de relaciones que se busca problematizar, sería la acción humana en-relación-con. Esto es, aquellas que ligan los modos de conocer a las formas de apropiación y simbolización del entorno. Sin embargo, es difícil reconocer este carácter móvil en la perspectiva aristotélica o en la marxista, que apuntan a dar cuenta de las acciones humanas conscientes compartiendo –aunque de diverso modo– la aceptación de la escisión excluyente entre «humanidad» y «naturaleza». Las dos interpretaciones contienen la concepción de ser humano que subyace en el conjunto de reflexiones sobre las que se han erigido los modos de conocer de la sociedad occidental. Aquí se introduce otro punto interesante, porque si bien ambas ideas de *praxis* suponen el *hacer humano*, en la definición que otorgan incorporan referencias que dan cuenta de que el grupo humano capaz de comprometerse con la concreción de esa *praxis* tiene restricciones. Es decir, *praxis* en ninguno de los casos pretende dar cuenta del hacer humano *universal*.

Puede interpretarse que en Aristóteles lo humano en sentido estricto se refiere a un grupo específico integrado por ciudadanos, porque la racionalidad plena se reconoce como potestad de ese sector (Femenías, 1996). En Aristóteles, el reconocimiento del hombre como tal se sostiene desde la facultad de razonar. El estarigita entiende que la vida se comparte con las plantas, la sensación con los animales, aunque solo el *logos*, la capacidad de razonar, es exclusivamente humano. Los valores morales se constituyen desde este *logos* que permite el arribo a la conciencia moral de lo justo y lo injusto (Guthrie, 1981). En Aristóteles, las prácticas y rutinas que no contengan al *logos* o *razón* permanecen fuera de la idea de *praxis*. Así, por ejemplo, esclavos, mujeres y «otros» se asumieron fuera de la humanidad que elige, desea y acciona según fines que se proponen a sí mismos, y en consecuencia no ejercen *praxis*. Las actividades de estos *humanos sin-praxis* quedarían acotadas al plano de las sensaciones y al cumplimiento de las órdenes de otros. En la incapacidad de ejercer una *praxis* se filtra la idea de límites de la razón, y con ello de la conciencia moral. Así el propio ejercicio de la libertad está limitado desde estas consideraciones, en todas las personas que no se reconozcan como responsables de sí y hacia los otros. La *praxis*, desde esta perspectiva, es una capacidad de pocos. Los seres humanos que ejercen todas sus capacidades, son reconocidos como tales en la medida que se adecuen al modelo desde el que se mide el potencial para concretar esas mismas capacidades. La distancia y

separación que de esta visión se plantea frente a la naturaleza, no solo da cuenta de la diferenciación de los hombres respecto de otros organismos, también resulta en un ejercicio de quiebre hacia el interior de la humanidad.

Marx, se aleja de esta concepción. Repara en las diferencias entre teoría y práctica a partir de revisar los giros práctico y crítico de la filosofía en distintos períodos históricos. La diferencia que plantea se funda en la importancia que reconoce en las actividades productivas. Entiende que la filosofía, al desestimar la producción como una actividad de menor importancia que la especulación, perdió de vista el objetivo fundamental del pensar: la necesidad de cambiar el mundo.

A fin de avanzar en la idea de humanidad de Marx, indagué en los detalles de su lectura sobre Epicuro y la propuesta que edifica desde esta lectura. Las líneas argumentativas de la tesis doctoral recorren dos conceptos que resultan fundamentales en el pensamiento general de Marx: *praxis* y *crítica*. El autor renano introdujo el concepto de *praxis* con el propósito principal de su tesis: revisar la historiografía filosófica a los efectos de rehabilitar el tipo de filosofía práctica y antisistemática que Epicuro encarna. En forma complementaria, tomó el concepto de *crítica* a fin de comprender –a partir de la experiencia antigua– la crisis histórica y política de comienzos del siglo XIX (González, 1997). Así, la teoría crítica propuesta por Marx trascendió el mero ejercicio intelectual, reconsiderándola desde la *praxis* porque *praxis* y *razón* son dos polos de la Teoría Crítica, donde la dialéctica opera en la interacción entre ambos, aunque la primacía de la razón nunca haya estado en duda (Jay, 1974)

Una de las lecturas que avanza sobre la idea de Marx es la de Herbert Marcuse (1968), quien señaló que el trabajo es la *praxis* específica de la existencia humana en el mundo. El filósofo alemán indica que el hombre se transforma en lo que es, desarrollando la forma de su existencia al mismo tiempo que transforma el mundo en su mundo. De la propuesta de Marcuse se desprende una tensión entre la naturaleza y la sociedad tecnológica que interactúa con ella, porque el mundo tecnológico es un mundo con la naturaleza escindida. Este no es el único problema que puede encontrarse en la propuesta de Marcuse. Como indica Alicia Puleo (1992) este autor asocia a la mujer con el inconsciente y el «ello».

En una línea similar Donna Haraway (1999) critica al produccionismo y su corolario, el humanismo, que se reducen al argumento de que «el hombre lo hace todo, incluido a sí mismo, a partir del mundo, que sólo puede ser recurso

y potencia para este proyecto y agencia activa», lo que evidencia que ese produccionismo marxista se refiere al hombre fabricante y usuario de herramientas, al trabajador cuya producción técnica más brillante es él mismo.

Acuerdo con esta mirada en que la sobrevaloración del trabajo implica la naturalización del dominio sobre el mundo, aspecto que fue discutido desde los propios lectores de Marx. Max Horkheimer, por ejemplo, denuncia que para Marx el progreso de la humanidad implica el dominio de la naturaleza y el crecimiento ilimitado de la fuerza productiva, del cual son parte integrante la ciencia y la técnica. Ahora bien, reconocer el problema del productivismo no implica desestimar el trabajo de Marx, cuyo valor indefectiblemente se vincula a recuperar, desde Epicuro, la idea de subjetividad práctica, de la filosofía como sabiduría existencial y no como sistema. Sobre ello agrega, en función de su propia formación, la exigencia de criticar al mundo y denunciar la futilidad de todo pensamiento desvinculado de su situación histórica. La *praxis*, desde esta crítica, es la acción que tiende al cambio, una actividad vinculada al trabajo material y a su incidencia en el mundo.

La riqueza de la mirada situada en la acción es rescatada por Antonio Gramsci (1975) quien entiende a la *praxis* como la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica. En una línea afín Theodor Shanin (1988) y Kaye Harvey y Keith McClelland (1980) indagan en la *praxis* a partir de concebirla como un conjunto de relaciones dentro de las cuales se mueven y actúan personas reales, en sus contradicciones sociales. Esta lectura de la *praxis* quedó ligada a contextos y posibilidades de cambio mediadas desde el entramado institucional, dirigidas a generar consensos, que observados en profundidad resultan la base del dominio y la reproducción de intereses del grupo hegemónico.

En la obra de Marx, sin embargo, se observa que junto a la capacidad de transformación del mundo la *praxis* asume una idea de dominio de la humanidad sobre la naturaleza, de una forma tal que arrastra muchas de las contradicciones sobre las que se asienta la explotación moderna del mundo. La sobrevaloración del trabajo como posibilidad de cambio del mundo lleva a perder de vista otros modos de intervenciones, tal vez más sutiles, tal vez con menos impacto paisajístico, pero no por ello menos intencional o reflexivo aunque sí con menos visibilidad y reconocimiento desde las sociedades modernas.

En la acción transformadora de la naturaleza material, base de la *praxis* marxista, se filtra de este modo una concepción de naturaleza escindida de la humanidad. A partir de ello se entiende que la capacidad de transformación descansa en el conocimiento científico de la naturaleza. Es decir, no se trata de cualquier tipo de conocimiento, sino de un saber que se supone fundado en leyes que rigen el recorte no-humano del mundo que circularmente retornan a la dualidad tan discutida. La propuesta marxista, aun con los cambios que propuso, no terminó de desmontar las formas de apropiación y dominio elaboradas en las sociedades occidentales. Porque al situar como prioritario al trabajo y las relaciones de producción perdió de vista problemas relacionales que se proyectan fuera de este recorte, como es la problemática ambiental.

Estas limitantes también han arrastrado consecuencias de género. Las actividades específicamente femeninas aparecieron restringidas a las experiencias biológicas al masculinizar el modelo de proletario. Celia Amorós (2008) señala que los propios feminismos socialistas han tenido trabas para la problematización de la situación femenina, precisamente porque sobrevaloraron la categoría de *trabajador*. El marxismo, desde su omisión, reprodujo la vinculación entre *naturaleza* y *mujer*, esto llevó a relativizar (o directamente a omitir) las acciones femeninas en términos de cambio, porque al reconocerlas situadas en el ámbito doméstico no se las distinguió de otras de animales que también traen al mundo hijos y cuidan de ellos. La noción de actividad humana se circunscribió preferentemente a las actividades masculinas reproduciendo, paradójicamente, fundamentos aristotélicos. El aporte marxista, sin embargo, da cuenta de una «humanidad» más amplia que la que se desprende de la perspectiva aristotélica, aunque no sea tan claro que sea a toda la humanidad. Las relaciones que se priorizaron como *praxis* se circunscribieron a formas productivas culturalmente específicas que provocaron cambios tangibles en el mundo que las rodeaba. La conciencia, desde la cual se reflexiona, se despliega en la actividad productiva, que solo es uno de los múltiples vínculos que se pueden desplegar en las relaciones con el entorno. Asumir un parámetro –la razón occidental– o un vínculo –el trabajo sobre el mundo– como privilegiados para definir la acción humana, imprime un recorte en la humanidad. Es decir, acota los parámetros de reconocimiento que inciden incluso en limitaciones para decidir sobre las actividades y vinculaciones que se evalúan como propios. Por otra parte, si la *praxis* da

cuenta de la actividad humana (aun asumiendo que esta generalidad es posible), aquello que no es *praxis* resulta en lo distintivo de las actividades no-humanas. Los *otros* surgen tanto en Aristóteles como en Marx como una homogeneidad cuya principal característica es una falencia.

El problema de definir *praxis* retorna la pregunta por la división entre lo humano y lo no-humano. Las referencias de la *praxis* vinculadas a una intención, antes que a una forma de razonar o a una intervención material, no pueden acotarse necesariamente a la humanidad, porque tanto *intención* como capacidad de aprendizaje o transmisión de la memoria, distan de ser exclusivos de las poblaciones humanas, tal como se ha expuesto desde la Etología, la Sociobiología o la Psicología Comparada.

El aporte de Marx fue reconocer la posibilidad de cambio como resultado de abandonar la idea de *razón* como autónoma de la experiencia y tomar desde la idea de cambio la posibilidad de conocer. En una línea similar, adscribir a la necesidad de incorporar la dimensión *ambiental* asociada a la noción de *praxis*, implica abandonar la idea de que la *praxis* se acota a las actividades circunscritas a formas de producción. Porque hay una enorme dimensión de la vinculación con el entorno –donde se cuenta la presencia de humanos y no-humanos– que demanda formas alternativas de pensar esta actividad que nos distingue como humanos.

EL DESAFÍO DE LA PRAXIS AMBIENTAL

Entiendo *praxis ambiental* a partir del dismantelamiento de los compromisos ligados a diferenciaciones tajantes y atemporales entre lo humano y lo no-humano. En ese sentido me opongo a la visión intuitiva que asume la *praxis ambiental* como prácticas conscientes ligadas a la preservación del entorno (Avellaneda Cusaria, 2002; Valencia Hernández, 2007), porque ni *praxis* ni *ambiente* son términos unívocamente definidos.

Entiendo que la *praxis ambiental* tiene un importante peso coyuntural. Es una *praxis* que se define en un contexto, que se reconoce y describe a partir de formas locales de organización, con una trayectoria histórica particular. Una *praxis* con minúscula pero con una incidencia directa en los procesos en los cuales se trabaja para explicitarla.

Una idea afín fue propuesta desde la antropología, donde la *praxis* se entendió como vínculo entre la estructura relacional y el contexto



histórico, omitiendo el compromiso con el cambio propuesto por Marx (Levi-Strauss, 1997; Godelier, 1978). En antropología, la *praxis* es un término que permite recorrer los fundamentos de las costumbres observadas. Se trata de un punto diametralmente opuesto a la perspectiva aristotélica. Sin embargo podríamos pensar que el alejamiento del compromiso de cambio vuelve a recuperar, en alguna medida, la visión de una *praxis* donde la teoría subordina a la práctica.

Esto no significa que la *praxis* marxista no-revolucionaria sea un aporte menor; uno de los más importantes aportes de la mirada antropológica fue reconocer la presencia de *saberes locales*, concepto desde el que se criticó la ortodoxia epistemológica (Quintero Toro, 2006; Haraway, 1988). Cabe mencionar, por ejemplo, que Claude Levi-Strauss sostuvo que los antropólogos no deben acotarse al estudio de las prácticas, sino rescatar los esquemas conceptuales, dentro de una teoría de las superestructuras. Esta idea se vincula con la propuesta de Maurice Godelier sobre la importancia de reparar en las fuerzas productivas, es decir, en las constricciones que imponen y las posibilidades que ofrecen a cada sociedad para extraer de la naturaleza sus condiciones materiales de existencia, antes que los procesos concretos de producción.

En los años ochenta, Clifford Geertz sostuvo que los etnógrafos no pueden percibir el mundo como sus objetos de estudio lo perciben. En este sentido, la labor del etnógrafo es interpretar estos saberes locales en términos occidentales y entender que el mundo occidental no es más que un caso dentro de muchos otros (Geertz, 1983). Desde esta perspectiva, se impugnó la noción de saberes establecidos y estáticos. La historicidad y dinamismo del conocimiento en la pluralidad de sociedades humanas llevaron a reconocer estructuras de saber en cambio permanente en los más diversos contextos (Clifford, 1997).³⁹ Philipp Descola (1996), analizó las interacciones dinámicas entre las técnicas de socialización en la naturaleza y los sistemas simbólicos que las organizan incorporando a la idea de *praxis* una arista particular al rescatar el valor de las representaciones mentales «pues nada permite atribuir a lo material una preeminencia causal

³⁹ En el diálogo que se plantea entre el saber occidental (del antropólogo u otros representantes de la sociedad occidental) y la cultura local, queda claro que en cada situación, por el propio dinamismo del saber, tanto el conocimiento local como el saber occidental se modifican.

o analítica sobre lo mental» (Descola, 1996: 19). La *praxis* cobra sentido desde las pautas culturales específicas donde materia e idea se encuentran imbricadas. Este punto de partida incorpora formas comprensivas desde las cuales se puede revisar el complejo lazo que une a la producción de conocimiento de los organismos vivos con las formas de apropiación del espacio.

La plurivocidad de la noción de *praxis* muestra que este hacer necesariamente humano cobra sentidos variados que dependen de los contextos, porque la humanidad misma se concibe de formas variadas. Así se produce un constructo en la relación entre teoría y práctica, que se vincula con la propia edificación de la idea (más o menos amplia) de humanidad, y desde allí con los modos de conocer y las vinculaciones que se establecen con la naturaleza, que puede o no observarse como ajena. Desde esta perspectiva, la edificación de una *praxis ambiental* en nuestra sociedad occidental inaugura desafíos porque su misma posibilidad toma en consideración a los otros: humanos en su diversidad, no-humanos, identidades intermedias, organismos vivos o paisajes; expone y enfrenta los recortes y las limitaciones edificadas desde la *praxis* occidental.

Por esto entiendo por *praxis ambiental* a las acciones conscientes sobre las cuales edificamos formas de vinculación específicas. Acuerdo con Descola en la convergencia de aspectos materiales y «mentales», pero recupero de la propuesta original de Marx la idea de que la *praxis* nos debe llevar necesariamente a un compromiso con el cambio. No se trata ya de un cambio asumiendo como única o prioritaria la relación de producción, sino, por el contrario, del que se produce a partir de reconocer la vastedad de las formas relacionales, donde el afecto y la estética no son aspectos que se subsuman o se eclipsen por la productividad. Se trata de la *praxis* del *yo-en-relación* (Plumwood, 1996) muy consciente de su particularidad y con una actividad que repara en las formas de vínculo que se establecen. Es una *praxis* que se preocupa por abandonar las formas de dominio establecidas; indudablemente, un desafío a construir.

La noción de *praxis ambiental* no necesariamente contiene la práctica científica, porque implica compromisos activos en cuanto a la revisión de los vínculos hacia los «otros» desde su pluralidad y, además, se liga a la revisión crítica de las propias formas productivas que sustentan material y simbólicamente esa *praxis*. La noción de *praxis ambiental* que propongo toma de la propuesta original la idea de dar cuenta de un hacer humano

consciente e intencionado, asumiendo que ese carácter humano se cimienta desde el conjunto de relaciones e intervenciones materiales que se evalúan como válidas. Es consciencia de problemas y compromiso de cambio. También recupera que el ejercicio de reflexión tiene implícito un compromiso con la acción, una intervención efectiva en determinados procesos. Aunque esta intervención no radica en una actitud de denuncia, reclamo o revolución, sino en construir formas relacionales alternativas sobre las prácticas constituidas.

En este sentido recupero el compromiso que Donna Haraway exhibe a lo largo de su obra. En efecto, su punto de vista está puesto en los sujetos emergentes de la era de la globalización, sujetos con aspiraciones y problemas que permiten poner en debate las dualidades clásicas y las posibilidades epistemológicas dado que las/os «inapropiables/inapropiados» actuales pueden pensarse, reconocerse y tenerse en cuenta.

La noción de *praxis ambiental* que propongo no es equivalente a las reivindicaciones ambientales, que instan al cuidado del entorno desde actividades que se centran en la denuncia. De hecho las actividades que podríamos denominar de *militancia ambiental* no necesariamente reparan en las formas relacionales que se proyectan sobre una pluralidad de planos. En general, el foco de los discursos ambientales (o ambientalistas) tiende a la descripción de problemas apelando al reconocimiento institucional de los mismos. La *praxis ambiental* reconoce el problema ambiental, por eso supone una toma de conciencia previa. Sin embargo, desde esa toma de conciencia no necesariamente se llega a una *praxis ambiental* en el sentido de modificar las relaciones sobre las que se asientan las problemáticas, que son paternalismos que suponen sociedades jerarquizadas y naturalizan los lazos de dominio.

PRAXIS AMBIENTAL Y ECOLOGÍA

En este marco de teorías y prácticas desencontradas, ¿es posible elaborar conocimiento ecológico desde la noción propuesta de *praxis ambiental*? Y si ello es posible, ¿existen vías para repensar las *praxis* institucionales? En este punto vale la pena retornar a la reflexión desde la perspectiva de género. La reflexión sobre el patriarcado pone en evidencia que la ciencia ha sido un instrumento que ha endurecido las condiciones de opresión

(Segales Kirzner, 2006). La ciencia asume supuestos de dominio, jerarquías diferenciadas, y los proyecta y resignifica en la elaboración de conocimiento. En tanto no se repare en ese conjunto de supuestos que atraviesan la producción de conocimiento, es difícil que las decisiones que apelan a los saberes científicos discutan las formas jerárquicas y reconozcan las voces de los sectores más vulnerables del esquema social. En este proceso se dejan de lado formas alternativas de conocimiento como la afectiva, y en especial aquellas que se relacionan con la experiencia directa de las personas en el mundo y las de colaboración con la naturaleza, excluyendo, de este modo, gran parte de las prácticas cotidianas. Los saberes legitimados por las ciencias son instancias fundamentales mediante las cuales se han moldeado nuestras relaciones con los demás seres vivos del planeta. En este sentido, el conocimiento que se produce no puede pensarse ajeno o independiente de las prácticas que se diseñan a partir del mismo. No se puede omitir la fuerza de los supuestos que subyacen en el diseño de un determinado modo de producción de conocimiento. Volviendo los ojos hacia la Patagonia argentina, Pedro Navarro Floria (2007a) explora el modo en que los relatos elaborados desde la geografía descriptiva sirvieron en el siglo XIX para fomentar la apropiación de la región patagónica en términos de «progreso nacional». La dimensión simbólica de la producción de conocimiento resultó por demás relevante en el avance del Estado Nacional sobre este espacio. Tanto es así que el saber producido desde las instituciones argentinas se dirigía a resaltar la percepción de este espacio en términos de condiciones de posibilidad para la tarea de modernización que el Estado proponía (Navarro Floria, 2007b).

El proceso de la Patagonia se inserta en una tendencia general, por que en la edificación de los imperios europeos durante los siglos XVIII y XIX el control territorial de las potencias no solo se proyectaba sobre los espacios donde ejercía dominio político directo (Hobsbawm, 2001). Los trabajos de los naturalistas no solo favorecieron el reconocimiento de elementos valiosos como *recursos* para los países europeos, sino que en las incipientes organizaciones políticas de los países no-europeos, fomentaron la estructuración de instituciones académicas que consolidaron la mirada desde la ciencia (y los intereses occidentales) en los territorios a incorporar (Quintero Toro, 2006).

En esta dialéctica, tanto *el imperio* como las instituciones y científicos locales resultaron favorecidos. Los beneficios para los países centrales

redundaron en el conocimiento y el diseño de utilización de los recursos. El beneficio para las instituciones y científicos locales fue el reconocimiento de las actividades locales. Esta incidencia específica de la producción del conocimiento, que signó una cierta forma de apropiación del espacio, reprodujo la idea de ciencia con pretensión de neutralidad, objetividad o reflejo de la realidad. El modo en que el Estado Nacional avanzó sobre el espacio patagónico, por ejemplo, se justificó, legitimó y naturalizó desde la presentación científica de la región.

Esto me lleva de nuevo a la pregunta por la ciencia y la *praxis ambiental*, porque la visibilización de las lógicas de control y apropiación es una dimensión ineludible de la *praxis* propuesta. En este sentido, la serie de compromisos subyacentes en los ejercicios de producción de conocimiento debería explicitarse desde las primeras instancias de la elaboración del conocimiento. Pero esta explicitación no se realiza, en parte porque no se considera como parte del *Método* a seguir, y en parte porque la misma estructura institucional académica funciona como sombra de ocultamiento de estas tensiones. Considero, junto a Ranajit Guha (1988), que las metodologías científicas hegemónicas y sus categorías, no son simplemente incapaces de revelar la subjetividad de los dependientes, sino que producen ellas mismas la condición de subordinación que se suma a la forma de fragmentación social.

VÍNCULOS POSIBLES, QUIEBRES HEREDADOS

Las formas organizativas desde las que se elabora el conocimiento reconocido traban la edificación de los vínculos con la sociedad inmediata. A esto se agrega que las instituciones limitan el reconocimiento de la experiencia de los grupos sociales más afectados por los problemas ambientales bajo el supuesto de un reconocimiento diferenciado en relación con la formación académica, y con el fundamento de discursos biológicos que retrotraen la argumentación a una *visión dual*, profundamente instalada en la organización social en general. En este sentido, ni desde la producción de conocimiento, ni desde las instituciones, se lleva adelante una *praxis ambiental* en el sentido propuesto.

La biología, desde una visión que escinde sociedad y naturaleza, continúa siendo la fuente de argumentaciones para las intervenciones sesgadas,

pero el punto básico de distancia se encuentra, sobre todo, en la falta de reconocimiento a la experiencia cotidiana como espacio generador de saber. Es decir, todas las prácticas que se diseñen y desarrollen fuera de los parámetros académicos establecidos se consideran con un estatus menor, y en esta diferencia de jerarquía se introduce la dinámica de invisibilización que atraviesa el conjunto de instituciones. Existe un nivel de experiencias que no se toma en consideración, aquel donde precisamente confluyen factores *sociales* y *naturales*, y está habitado por lo que Haraway llama *seres intermedios*, que se mueven entre lo que se considera humano y no-humano. La visión dual y antagónica se reproduce desde las esferas de la educación y la producción de saberes, resultando funcional a un sistema económico que guía el accionar de las esferas de poder.

Estas reflexiones nos enfrentan al desafío del planteo de la *praxis ambiental*: la experiencia existe, la crisis ambiental se reconoce, pero las iniciativas socialmente reconocidas como válidas no tienen incorporada como necesaria la referencia al problema. De hecho, la visión dual prevalece y la naturalización de las jerarquías se filtra en la mayor parte de las evaluaciones ambientales (Funtowicz y Ravetz, 1993; Lins Ribeiro, 2005; Poggiese, 2001).

Entre las alternativas que se plantean rescato la de Donna Haraway (1988) que defiende la posibilidad de edificar un saber situado como práctica de la objetividad subalterna. La pensadora norteamericana busca superar el riesgo de un enfoque romántico de los saberes de las minorías al explicitar que éstas, lejos de detentar un saber *puro, desnudo, o independiente*, poseen conocimientos atravesados por representaciones y visiones. El *ver* desde cualquiera de las posiciones, necesita de un *aprender a ver* con el otro sin pretender ver en su lugar. Se trata, entonces, de lograr un desplazamiento de los debates epistemológicos sobre la objetividad hacia una genealogía política de los saberes, a través de la noción de saber situado. Esta reflexión nos trae nuevamente a la dimensión de las prácticas concretas, porque a partir de este reconocimiento se trata, como indica Haraway, de inventar políticas relacionales, estrategias de interseccionalidad política que desafíen los espacios de *cruce de operaciones*. La política de los saberes situados puede así ser pensada como una política de saberes que conecta diferencias, que establece alianzas en la discontinuidad, una política hecha de redes de posicionamientos diferenciales. Para ello resulta fundamental el abandono del supuesto

de jerarquía diferenciada del conocimiento científico, asumiendo que la posibilidad de otros modos de relación con el entorno pueda descansar en formas alternativas de conocimiento.

La *praxis ambiental*, en este sentido, resulta ajena a la elaboración de conocimiento científico tal como está establecido, pero no tanto por limitaciones teóricas, sino por las prácticas específicas ligadas a modos de reconocimiento específicos.

La *praxis ambiental* reconoce en el investigador un observador contextualizado que, al igual que el *testigo modesto* propuesto por Haraway, se opone al investigador presentado por Hobbes, que defendía un saber único y trascendente, independiente de las comunidades de las cuales procedía. «Ser *testigo*, es ver, atestiguar, volverse públicamente responsable de, y físicamente vulnerable a, sus propias visiones y representaciones» (Haraway, 2000: 155). Ver siempre con otro pero jamás en su lugar.

REPENSAR LA PRAXIS DESDE LA EXPERIENCIA

La experiencia social no suele ser tomada en cuenta como parte de la edificación de saberes. Al suponer la existencia de un orden explicativo, donde lo biológico subordina a lo social, y también al asumir un estatus superior de un cierto tipo de conocimiento, nos encerramos en una falacia largamente descrita desde el siglo XVIII, la de confundir causas con efectos. Un punto desde el que se nos escurre la posibilidad de aplicar la noción de *praxis ambiental* tanto a la producción de conocimiento como a la incidencia que implica en las acciones.

Ahora bien, los ámbitos donde se diseñan los protocolos de investigación no contemplan formas para dar cuenta de las problemáticas que vinculan sociedad y naturaleza. Sin embargo el retorno hacia un reclamo empírico tampoco resolvería de forma satisfactoria el desafío, porque las estructuras del saber operan escindiendo los temas de investigación entre sociales y naturales, de forma tal que permanece el circuito de invisibilización. El quiebre de este círculo, que recurrentemente nos retorna a visiones duales, nos pone frente a la necesidad de profundizar la edificación de *genealogías* en el sentido que Michel Foucault le dio al término. Esto es, el acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales «acoplamiento que permite la construcción de un saber

histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las prácticas actuales» (Foucault, 2000: 22). El filósofo francés entiende que desde principios de los ochenta los discursos globalizadores se enfrentaron a críticas locales que llamaron la atención sobre los procesos generales. En este sentido se recuperaron muchos *saberes sometidos*, entendiendo por ello a los saberes no reconocidos como saberes conceptuales, jerárquicamente inferiores con respecto a aquellos saberes académicos o eruditos, denominados por Foucault como *el saber de la gente*. La genealogía sería, entonces la arena de edificación de discursos comparados y el espacio de reconocimiento de los saberes que, desde este nuevo lugar, dejarían de tener ese carácter de *sometidos*.

Desde los años ochenta se reconoce la necesidad de elaborar reflexiones y ejercicios que den espacio a este nivel de experiencia subalterno. Considerando que han pasado casi treinta años resulta difícil comprender cómo los problemas ambientales permanecen y se agravan desde esquemas de soluciones limitados. Tal vez el reconocimiento histórico de las luchas, que sería el ámbito desde el cual desmontar el círculo vicioso de reflexiones limitadas y acciones falaces, se ha desarrollado de forma fragmentada, o tal vez la jerarquización de las experiencias se realiza desde una línea argumentativa de *minorías silenciadas* (Holland Cunz, 1996).

Volviendo los ojos a la discusión ecológica actual, el carácter atomizador que se reconoce en el proceso de elaboración de conocimientos (Lortie y otros, 2004), así como la permanencia de principios de edificación de teorías reduccionistas que asumen los factores físico-químicos con una jerarquía explicativa que prevalece sobre el resto de las teorías (Brown, 1999), nos enfrenta a la envergadura de los supuestos jerárquicos a desmontar. Porque resulta casi quimérico plantear que la edificación de saberes se realizará desde una arena con lugar para los *saberes de la gente*, si la propia actividad científica se encuentra en un contexto de debates fragmentados y atravesada por reconocimientos desiguales. La parcialidad de la mirada se cristaliza en estas formas de producción de conocimiento, y en esta cristalización se pierde la posibilidad de edificar genealogías en las que converjan perspectivas de análisis eruditas y cotidianas. Tal vez una de las trabas es que en un tema como el que se trata, donde se plantea la necesidad de una mirada integral, existe la necesidad de sopesar las consideraciones morales en juego.

Pensar que este problema es ajeno a las ciencias naturales tiene entre sus corolarios que desde la ecología (o desde la ciencia en general) no se diseñen alternativas a las trabas que históricamente se han instalado en los temas ambientales. En este sentido, acuerdo con la *deep ecology* en que en el fondo el tema del problema ambiental es un problema de consideración moral, aunque no comparto que la respuesta sea la dilución de diferencias. Pero vale la pena no perder de vista que en estas reflexiones existe un sustrato donde se filtra la idea de justicia, de lo que es justo, del reconocimiento del valor de la diversidad de voces como objetivo válido. Por eso, en el problema de la introducción de valores, de las voces silenciadas y de las dificultades de reconocimiento, resultan ineludibles las reflexiones feministas, no porque se trate de una cuestión exclusivamente de pertenencia sexual, sino porque los escritos feministas son los que han explorado con mayor profundidad las formas de invisibilización de los sectores silenciados.

Amelia Valcarcel (2007), al reflexionar sobre la situación de las mujeres en España, llama la atención sobre la importancia de tener en cuenta el problema de la construcción del respeto. Hace mención sobre todo a las mujeres insertas en espacios académicos o de toma de decisiones, pero sus reflexiones toman en cuenta un aspecto fundamental del reconocimiento que es el problema del respeto. La filósofa española señala que el respeto es el incontable más fuerte, porque aún pensando en una sociedad que ha logrado repartir sus bienes básicos podría suceder que el reparto de este incontable no estuviera hecho o no pudiera hacerse.

La fragilidad de los logros materiales se mide en función de este incontable porque aun obteniendo la paridad, o incluso si se tuviera todo, si no se tiene respeto eso que se tiene es muy frágil. La obtención de la autoridad es el desafío, para las mujeres, para los sectores populares, para todas/os quienes quedan recortados de los márgenes de reconocimiento que se establecieron en nuestra sociedad jerárquica. La antigua referencia al Derecho romano permite exponer el problema del respeto. Los romanos diferenciaban *auctoritas* y *potestas*. *Potestas* es el poder explícito, fuerza y cohesión concretas, y *auctoritas* resulta ese nivel de reconocimiento que produce en el que ha de ser ordenado el deseo de obedecer. Ese es el punto donde aún queda mucho por hacer, en el reconocimiento, el establecimiento de una *auctoritas* que sean base de un ejercicio de reconocimiento que atraviese el conjunto de instituciones. El respeto

depende de la *auctoritas*. El punto de partida de la edificación de *auctoritas* es el propio reconocimiento, el trabajo sobre el auto-respeto. Por eso resulta fundamental la valoración de la propia experiencia como espacio legítimo de conocimiento que debe ser incorporada entre los aspectos a considerar en los ámbitos donde se toman decisiones.

En este sentido el feminismo, como señala Françoise Collin (2006) no se reduce a la mera búsqueda por reparar una injusticia sino que apunta a la necesidad de una reconsideración de la comunidad. La pregunta por las estrategias para traducir las reflexiones sobre el silencio y la desigualdad, hacia la reparación de problemas que se reiteran y se agravan, nos lleva a tomar en cuenta esta idea de *reconsiderar la comunidad* no solo como teoría, sino desde la dimensión práctica de las interpelaciones, demandas y reivindicaciones.

Desde este punto retornamos a la noción de *praxis ambiental*, a la luz de una estructura de conocimiento que consolida el imaginario de sociedad jerárquica pero que, dentro de sus propias reflexiones, genera ámbitos de estudio –como algunas de las vertientes de estudio de la ecología, antropología, historia, filosofía, en otras– que aun cuando carecen de las herramientas para diseñar y concretar intervenciones específicas, nos llaman la atención sobre el problema.

Capítulo 6

Temas pendientes y vías de reflexión

Las preguntas ineludibles y las estrategias propuestas no parten tanto de una reflexión analítico-conceptual, como de un contexto donde ciertas dificultades estallan frente a los ojos, entre cerrados y atónitos, de instituciones que no tienen elementos que puedan otorgar respuestas definitivas o siquiera la promesa de esas posibles respuestas. El marco presente es el de la globalización; este mundo que Manuel Castells (1999) entiende como inmerso en la *era de la información*. La globalización ha sido presentada como un proceso centralmente económico, de concentración y acumulación de capital sin parangones. La concentración se inscribe en los aspectos cotidianos más privados, la globalización incide en formas de trabajo y de vida, modos de ser y de pensar, producciones culturales y modos de imaginar (Ianni, 1992). El espacio se redefine con el surgimiento de regiones supranacionales, las cuales buscan constituirse en nuevos polos de poder económico y político integrándose en un mercado de escala mundial. Las instituciones modernas quedan relegadas, los Estados Nacionales se enfrentan a un proceso que limita sus propias autonomías, percibidas en sí mismas como límites para la circulación de ese capital.

La globalización, además, fuerza al reconocimiento de la problemática ambiental; el calentamiento global, el deshielo de los polos, el incremento

de tormentas, entre otras tragedias, se presenta afectando a la humanidad (como a otros seres que habitan este planeta) en forma general. Resulta imposible omitir en este análisis el factor de incidencia de la sociedad occidental y su modo de *explotar los recursos*, la que se reconoce, cada vez más, ligada al desencadenamiento de las catástrofes, que por la propia dinámica informativa, resultan menos conmocionantes para una sociedad que, a fuerza de repeticiones, parece sumergir esta crítica cotidiana bajo el manto de la apatía. La dimensión del problema es de tal envergadura que, antes que acciones, parece generar inmovilizaciones. Esto lleva a otra de las características de la globalización, la impresión de que en este proceso arrollador se pierden las diferencias y las particularidades. La humanidad, en los discursos que se multiplican tras el reconocimiento de este proceso, parece homogeneizarse afectada por los mismos procesos.

Es necesario asumir el problema y la situación actual, sin aceptar las consecuencias que impone una visión catastrófica sobre el futuro. Es preciso escapar de la trampa construida, no solo por procesos generales, sino también por los discursos que impiden clarificar la emergencia de *otros*, con tradiciones propias y estrategias alternativas. Mi postura se opone a lo que Mario Margulis reconoce como «... las modalidades discursivas que forman parte de un dispositivo massmediático que contribuye a deshistorizar los acontecimientos mundiales, proponiéndonos un mundo global cuyas asimetrías, contradicciones y desigualdades aparecen naturalizados ante la velocidad de la información y la presunta racionalidad de los mercados» (1998: 39).

EL AMBIENTE EN LA GLOBALIZACIÓN

El proceso de globalización avanza en el ocultamiento de particularidades, e impide su problematización desde sus preconceptos homogeneizantes. Muchas de las reivindicaciones logradas en contextos previos empiezan a desdibujarse o tornarse frágiles e inestables. Cèlia Amorós (2008) se refiere a este proceso con una sensación de retorno en el tiempo, no tanto por desconocer los derechos que vuelven a ponerse en juego, sino por el destino inapelable que se desprende de los discursos globalizantes. Para escapar de esta visión siga el camino

propuesto por Donna Haraway quien reclama por el reconocimiento de lo que denomina los *otros inapropiables/inapropiados* (Haraway, 1999). Es decir, los sujetos que no se corresponden con la organización taxonómica de los discursos hegemónicos. Porque, y esto es fundamental en mi trabajo, las taxonomías hegemónicas no contienen todas las categorías posibles, porque desconocen las particularidades de los espacios subalternos y la flexibilidad de la identidad y la pertenencia que se percibe en la vida cotidiana pero que no se reconoce desde el modelo de vida moderno y occidental.

En general estas taxonomías siempre han contenido mecanismos que recortaron el derecho a ser del *otro*. El punto que se revisa, en este contexto de globalización, es la dimensión de ocultamiento que se logra. Y aquí vale una aclaración, el *ser inapropiable* no significa estar en un sitio de reserva especial, un reducto de *lo auténtico* e intocable. Por el contrario, significa «... estar en una relación crítica y reconstructiva, una (racio)nalidad difractaria más que refractaria, como formas de establecer conexiones potentes que excedan la dominación» (Haraway, 1999: 126).

El desafío es abrir espacios donde esos *otros* (que no se reducen a los humanos), puedan ser pensados. Debe haber una epistemología que los contenga, porque desde esa capacidad de contener y comprender es posible establecer los puentes que no terminan de edificarse entre lo que entiendo como *ecología y praxis ambiental*.

En medio de este vínculo, sin circunscribirse a ninguna de las dos categorías, se encuentran los movimientos ambientalistas, como tantos otros espacios desde los cuales se interpela a las instituciones –nacionales, internacionales, científicas, etcétera– en parte por respuestas, en parte por el derecho a establecer respuestas desde un nuevo sitio de reconocimiento.

En este sentido, la explícita revisión del vínculo con la naturaleza no trata de retornar a un pasado concebido como ideal, sino de revisar las tensiones que también se edificaron históricamente, a fin de presentar alternativas que permitan abrir espacios de diálogo en los que se pueda incidir sobre ciertos procesos. Aquí no puedo evitar una referencia a la visión de Marx y su compromiso con el cambio, aunque en este caso no se trate de un cambio que se plantee desde el concepto de *trabajo*, sino por la capacidad de elegir las relaciones que se desean. Las herramientas de análisis escapan del marxismo y avanzan hacia aquellas perspectivas desde las cuales el problema del reconocimiento

se tome como foco y referencia permanente. Desde este compromiso adopto herramientas provenientes de la teoría de género. Acuerdo con Cèlia Amorós (2008) en que el feminismo tiene mucho que aportar al «movimiento» de los movimientos sociales; porque se trata de teorías, prácticas y estrategias de supervivencia propias de un sujeto que ha empezado su recorrido político en condiciones de extrema debilidad, pero al mismo tiempo se ha revelado capaz de transformar, reclamar y, sobre todo, revisarse permanentemente a sí mismo. Las teorías adoptadas como fundamento del análisis de este libro merecen una aclaración para hacer más accesible la lectura de las conclusiones. A diferencia del «feminismo radical» devenido en «feminismo cultural» (Amorós, 2008), no apunto a *demonizar* ninguna posición. Se trata, por el contrario, de analizar el establecimiento de jerarquías, de reconocer el carácter artefactual de nociones *naturalizadas*, de normas y desigualdades. El objetivo es debilitar el sitio «natural» del patriarcado por el mero hecho de mostrarlo como un constructo hegemónico que resulta susceptible de ser modificado e incluso abandonado. En definitiva, tomo una posición teórica según la cual el cambio es posible y el optimismo forma parte del horizonte de las utopías.

LOS TEMAS PENDIENTES

La situación de la ciencia

Uno de los primeros tópicos que abordé fue la situación de la ciencia. Para ello indagué en una disciplina particularmente problemática: la ecología. Esta rama de la biología se presenta como parte de las ciencias naturales, aunque no logra distanciarse lo suficiente de las demandas sociales. Una presión que se incrementa al estar en juego la vinculación de las sociedades occidentales con su *medioambiente*. Es, en ese sentido, una disciplina situada en medio de la dualidad humanidad/naturaleza, y desde este sitio limítrofe sus dificultades y preguntas resultan iluminadoras tanto para visualizar las estrategias que han permitido sostener esta dualidad como las paradojas a las que lleva la pervivencia de la misma. La ecología, en el contexto vigente, se enfrenta a un concierto de preguntas ineludibles sin respuesta posible, en tanto no considere su producción a la luz del esquema de valores sobre los cuales funda su práctica. La distancia consciente entre la práctica científica y los movimientos ambientales es una de las

consecuencias más notables. Desde la constitución de la ecología como disciplina se fue abriendo un abismo de significados hacia el propio término *ecología* que deja ver cómo, a lo largo del siglo xx, el *conocimiento científico* irremediamente dejó de ser sinónimo de *cuidado*, *protección* o *preservación*. Las diferencias entre ambas posturas se constituyen, por un lado, en los supuestos sesgados sobre los que se edificó la práctica científica y, por otro, en la pluralidad de intereses e *intenciones* sobre los que se sostienen las variadas reivindicaciones ambientales.

Entre las contradicciones sobre las que se constituyó la investigación ecológica se cuenta la fundamentación biológica desde la cual se fue constituyendo un mundo ordenado, susceptible de ser conocido en forma completa con las herramientas científicas, que reconoce al *hombre* en la cima del orden y el derecho del dominio. Un mundo regido por la *razón*, aun en los espacios que parecen escapar inexorablemente a los intentos comprensivos. Un mundo donde el fin último siguió siendo el varón blanco occidental ya naturalizado en su sitio regente, con una noción de humanidad ligada a su opuesto, la naturaleza, en una diferenciación antagónica, excluyente y exclusiva.

Ahora bien, desde este reconocimiento la pregunta por la práctica científica y la elaboración de conocimiento tiene una relevancia ineludible. En el rol vigente, escindido de referencias a la aplicación y a la responsabilidad implícita en el propio acto de conocer e informar sobre ello, lleva a perder de vista que las teorías que se elaboran y reconocen tienen sentido en ciertos procesos históricos. No problematizarlo es un modo de reproducir el proceso hegemónico, sea cual fuere el tema que se trate.

Siguiendo a Haraway (1988, 1997) entiendo que la producción de conocimiento debe tener como horizonte de referencia un compromiso político con las necesidades epistemológicas de los *sujetos emergentes inapropiables*. En esta línea deben abandonarse formas y compromisos asociados a concepciones heredadas del empirismo. El círculo vicioso de fondo es que se trata de discutir, desde la propia práctica, el sitio de privilegio que en gran medida, es el fundamento de la posibilidad de esa propia práctica. Las *objetividades subalternas* explotan en los límites de las respuestas instituidas. La pluralidad de sujetos que emergen como *agentes*, esto es, como constructores activos de objetos científicos naturales abre ventanas hacia el desafío de una construcción ontológica adecuada. No solo se trata de humanos en sus más diversas organizaciones

sociales y culturas, sino también de máquinas y seres vivos o materiales. Sujetos que son parte de una construcción discursiva, o como Haraway (1999) los denomina, *actores semiótico-materiales* que no terminan de tener lugar en el discurso científico instituido. La ciencia enfrenta el desafío de un desplazamiento de los debates epistemológicos sobre la objetividad hacia una genealogía política de los saberes, a través de la noción de saber situado, a fin de ubicar las políticas y las epistemologías en un lugar geográfico y situado en un contexto político, donde la parcialidad es la condición para que las proposiciones de saber racional sean entendidas (Haraway, 1988, 2007). Dar cuenta de la parcialidad intrínseca a todo conocimiento y a toda aplicación del saber abre el horizonte de sonoridad a voces alternativas, desde las que se ilustra el modo en que el cuerpo de reconocimiento científicamente válido se sitúa en localidades concretas (Femenías, 2006).

Se trata de construir saberes que permitan una política de conexión de las diferencias, donde la propia descripción facilite la edificación de alianzas desde la discontinuidad antes que desde el consenso. Donde los posicionamientos diferenciales no impliquen grados de reconocimiento jerárquicos (Sandoval, 2000; Preciado, 2005). Como indica Amorós (2008), el desafío es oponer una «república de la tecnociencia» a la «industria de la bioética» que hoy se enfrenta.

La oposición parece establecerse entre una ciencia adecuada para la globalización y una ciencia adecuada para el cambio, donde las visiones sobre la vida ocupan un sitio fundamental, porque desde las mismas descansan las decisiones en cuanto a quién vive y quién muere, qué se cuida y qué se pierde de vista. El punto que aún queda abierto es el de la edificación de herramientas para ver e incidir en los problemas que se consideren como tales. Como se ha mostrado a lo largo de estas páginas, la ciencia adecuada para la globalización no ve los problemas desde una perspectiva que vincule las cuestiones ambientales y las sociales. Aún es una deuda el cómo dar continuidad a los logros del conocimiento moderno sin perder de vista el nuevo carácter de los desafíos. En esta línea, la revisión de los límites podría ser un punto de partida. Los límites provenientes de la visión *ortodoxa* sobre la disciplina dejan fuera muchos de los ámbitos desde los cuales se podrá avanzar en el ejercicio de reconocimiento de los *inapropiables*, o cuanto menos en asumir el carácter *inapropiable* de muchos de los seres a los que se refieren los estudios

biológicos. Actualmente la visión ortodoxa se incrementa en contra de estas impugnaciones, mayormente, por el profundo proceso de especialización, que cercena encuentros dentro de la propia disciplina, que impide el diálogo entre las diversas escalas de observación (Lortie y otros, 2004; Davis y otros, 2005). Esta naturalización de la atomización del saber difícilmente facilite formas de encuentro entre voces diferentes. Más bien parece adecuarse a la tradición sobre la cual se edificó el estudio de la naturaleza «sin hombres». Una mirada de jerarquías instituidas donde la propia ecología tiene trabas para presentar sus particularidades (Haila y Taylor, 2001), pero desde la cual se reconoce en un sitio de preeminencia y privilegio como el resto de los saberes científicos, sobre todo de las ciencias naturales. Así, la legitimidad se sostiene en el reconocimiento desigual antes que en la capacidad de respuesta a los problemas. Aún hay que responder a problemas que se originaron en una visión de las jerarquías y el dominio, que las propias disciplinas contienen desde la conformación de sus conceptos y prácticas. Se trata de asumir el desafío ilustrado, de dar cuenta del mundo aceptando su complejidad, valorando la experiencia pero abandonando las estrategias que reproduzcan desigualdades. Un ejercicio introspectivo inaccesible en tanto no se edifique junto, y en relación con la valoración del mundo que se pretende conocer. Es decir, en tanto no se abandone la pretensión de jerarquía diferenciada en el acto de investigar.

La permanencia del dominio

La revisión de la ecología desde sus reflexiones internas, o incluso a partir de las impugnaciones que se le han realizado, no permite mayor avance hacia formas efectivas de cambio. En la base de las prácticas científicas, que suponen ciertos vínculos con la arena extra científica, persiste la legitimidad de una situación de dominio, que se convalida en la desigualdad apoblematizada, y que cristaliza la condena hacia la imposibilidad del cambio. En parte, la falta de perspectivas de cambio descansa en el escaso reconocimiento que han tenido las referencias que buscaron reflexionar sobre el desarrollo social a partir de indagar en el vínculo con la naturaleza. Retomo en este punto las reflexiones elaboradas en el Capítulo 2, en referencia a la aseveración de Holland Cunz sobre la escasa incidencia de la revisión del vínculo con la naturaleza en la teoría política. Pero a pesar de esa tendencia, existieron teo-

rías que tomaron el tema de la naturaleza desde propuestas políticas, reconociendo en el problema de la naturaleza elementos autónomos, que aun estando incluidos en las determinaciones sociales no se presentaban como reductibles a las mismas (Beer, 1990). Parte de la escasa audibilidad de estas propuestas descansa en el nivel de cambios que implican porque, como Holland Cunz destaca, constituyeron desde mediados del siglo XIX «la estructura interna de teorías de liberación antiburguesas, anticapitalistas y antipatriarcales» (Holland Cunz, 1996: 81). Revisar el dominio es avanzar sobre caminos ya recorridos por variados/as autores/as hurgando en los espacios de resistencia intensamente vividos y escasamente reconocidos. En esta línea, empezaré a recorrer una de las referencias más recurrentes en la reflexión sobre la vinculación desigual: la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo que revisaré mayormente desde la lectura que Alexandre Kojève (1987) realiza sobre el tema, y no tanto desde un interés exegético de la fuente hegeliana.

La dialéctica hegeliana del amo y el esclavo

Un lugar común de reflexión es plantear que la desigualdad es intrínseca a la condición humana, la idea de que siempre hubo y siempre habrá opresores y oprimidos. Los fundamentos de esta idea pueden recorrerse en el planteo de Hegel en torno a la dialéctica del amo y el esclavo, y el modo en que desde la misma se considera el dominio como parte ineludible de la vinculación humana. Sus aspectos relevantes son, por una parte, la organización fundamentalmente desigual como estructura intrínseca de las sociedades humanas, y por otra, que aun cuando se llevara adelante una reorganización, la misma convergería necesariamente en una nueva forma que igualmente resultaría jerárquica. Si se asume esta dialéctica como ineludible, el actual debate sobre el privilegio del lenguaje científico y el intento de remoción de las sombras que tiene asociadas, solo puede leerse como una estrategia para desmontar un orden a fin de edificar otro igualmente jerárquico. Ahora bien, esta visión organizativa jerárquica toma como punto de partida el proceso de autorreconocimiento. El punto de partida del mismo es el deseo. Siguiendo la lectura de Alexandre Kojève (1987) sobre la dialéctica del amo y el esclavo, el deseo es fundamental para la constitución del yo. Este filósofo



asume que el hombre que observa es *absorbido* por eso que observa y solo retorna hacia sí a través del deseo, como por ejemplo, el de comer. Es el deseo el que lo lleva a decir Yo. Ahora bien, Kojève hace referencia al *hombre que observa*, no queda claro qué pasa con el resto de los seres vivos; puede pensarse en una similitud respecto de los mamíferos, pero es menos claro que efectivamente podamos pensar en la constitución del Yo de una medusa, un coral, una planta o un virus, aun cuando en todos exista, al menos, el *deseo* de alimentarse. Esta reflexión que incorpora a otros-no-humanos se debe a que, en la presentación de la propia dialéctica, hay un esfuerzo particular por separar a los seres humanos del resto de los seres vivos. Esta separación también tiene que ver con el deseo. Volviendo a Kojève encontramos que el mismo ser del hombre implica y presupone al deseo, porque la realidad humana no puede constituirse y mantenerse más que al interior de una realidad biológica. Este deseo por el alimento es un deseo animal. Sobre él se va a constituir la autoconciencia humana. En la mirada hegeliana, el Yo creado por la satisfacción se asume con la misma naturaleza que las cosas a las que lleva ese deseo, un Yo «cosificado», Yo solamente viviente, un Yo animal, que se revela a los otros por medio del sentimiento: este es el sitio de los seres vivientes no humanos. Porque desde este análisis, para constituirnos en «hombres», para superar el deseo-natural, el deseo debe fijarse sobre un objeto no-natural, debe dirigirse hacia otros deseos. Esta reflexión levanta un límite que asume naturaleza y sociedad como separadas. Para que el deseo humano exista como tal, es decir, dirigido hacia otros deseos y no solo hacia cosas, es fundamental que existan otros deseos, que conduzcan o puedan ser conducidos por los deseos del resto de los miembros de la sociedad. Pero esto aún no es condición suficiente para constituirnos como hombres; la *humanidad* se edifica cuando el deseo del hombre prevalece efectivamente sobre el deseo animal, y esto acontece cuando se supera el deseo de conservación, cuando se arriesga la vida en función de los deseos humanos. Siguiendo la dialéctica hegeliana el humano es el que se arriesga, el que toma el sitio del amo. El esclavo, aquel que no puede superar el miedo a la muerte, tiene un deseo humano sin fuerza suficiente como para superar el deseo animal, por ello desde esta mirada puede desprenderse que no queda constituido como hombre en sentido completo. Múltiples preguntas se abren en torno a la consideración de culturas desde las cuales constituirse en seres humanos implica

constituirse esporádicamente en otros animales, como es el caso de los achuar en el Amazonas. La humanidad desde esos preconceptos es una humanidad sesgada, se diferencia de la naturaleza por un carácter que tiene sesgos varoniles, de riesgo y aventura. La humanidad, ya desde la constitución hegeliana, emerge particularmente apegada a la tradición occidental de la cual el filósofo de Stuttgart es heredero. Se asume una lucha por el prestigio, sin la cual se entiende que no habría seres humanos sobre la tierra. Una competencia fundamental y fundacional. Se trata de lograr el reconocimiento a partir de imponerse al otro en un contexto de lucha a muerte. El escenario de la vida se edifica con los ladrillos de la destrucción. Para evitar la destrucción material de uno de los adversarios, se resuelve el dinamismo de interacción con el establecimiento de otro comportamiento, de un hombre que no arriesga su vida por el reconocimiento, un hombre *menos* humano si consideramos las referencias previas, un ser que admite como deseo humano el deseo del amo. No hay mayores referencias a los motivos que llevan a deponer el propio deseo de reconocimiento, se lo considera natural porque de no ser así la humanidad desaparecería por la destrucción implícita en la lucha. Simone de Beauvoir ([1949] 2005) puso de manifiesto que en nuestra sociedad la dialéctica amo-esclavo se resuelve en la relación varón-mujer, por las condiciones estructurales de socialización donde los deseos femeninos no tienen cabida en la medida que no estén mediados por los deseos del varón. Hay muchos *otros* cuyos deseos estructuralmente no se reconocen, no tanto por sus temores como porque sus diferencias se evalúan en términos peyorativos. Son los *inapropiados/inapropiables* de Haraway, en el subconjunto humano de los seres asumidos con esta categoría por la norteamericana. En la diferenciación y vinculación que se presenta desde la dialéctica hegeliana hay al menos dos puntos que resultan problemáticos desde la perspectiva desarrollada en los capítulos precedentes. El primero es asumir a la humanidad reconociéndose como tal en oposición a la naturaleza. El segundo es asumir a la competencia a muerte como forma estructurante primigenia. En relación al primer aspecto, esta dialéctica admite la escisión jerárquica, antagónica y excluyente, donde la cercanía al sitio «natural» es de aquel que, por temor, no se arriesga. El humano *natural* debe delegar necesariamente sus deseos, forma parte de su naturaleza. Los deseos de la naturaleza ni siquiera se consideran como tales o en relación al reconocimiento o autorreconocimiento humano.

La dialéctica hegeliana nos coloca frente a una de las principales síntesis de la ontología y dinamismo de la tradición occidental. Una reflexión que, por su profundidad y riqueza, permite indagar en los preconceptos de las formas relacionales que se trata de problematizar. En la dialéctica amo-esclavo, se asume, junto a la escisión humanidad/naturaleza, a la competencia-a-muerte como relación fundamental en la estructuración de vínculos. Con relación al segundo aspecto, podemos argumentar que la competencia, que en el caso humano Hegel presenta como la lucha a muerte por el prestigio, antes que relación fundamental trascendente, puede ser pensada como el vínculo privilegiado desde la tradición occidental moderna. Desde la misma se fue edificando la comprensión del mundo vivo (desde la teoría darwiniana hasta la moderna ecología), a pesar de que en la toma de datos recurrentemente surjan impugnaciones de un mundo que no se adapta pasivamente a las formas comprensivas que se busca imponer desde el saber humano. Como indica Donna Haraway (1999) la biología no es la vida, sino un relato sobre la vida.

En el primer capítulo hice referencia al debate establecido por Daniel Simberloff a partir de constatar que lejos de ser el vínculo estructurante fundamental la competencia, en su capacidad explicativa medida en términos de probabilidades, no superó en muchos casos una estructuración explicada en términos exclusivos de azar. Esto nos lleva a un problema recurrente en las reflexiones que apelan o se sustentan sobre presupuestos biológicos: la confianza en la realidad material de las descripciones científicas. Es decir, el determinismo que se desprende del uso de una forma específica de lenguaje.⁴⁰ Esto resulta fundamental para interpretar el debate ecológico sobre la competencia, porque el compromiso realista llevó a discutir la validez de indagar los supuestos (Sloep, 1993). Retornando a Hegel, desde el mundo vivo, si la competencia no se sostiene desde las comunidades orgánicas, ¿por qué debe asumirse sin dudas para las sociedades humanas? Considero

⁴⁰ De hecho un modo de establecer una lectura reduccionista parte de suponer que, como nada queda fuera del lenguaje y de su capacidad descriptiva, todo queda determinado por las reglas de ese mismo lenguaje. En contra de esta visión adopto la mirada de Haraway (2003), quien señala que el lenguaje se sitúa en un universo que de algún modo lo trasciende, en el producto de otras formas de agencia diferentes que interactúan con él.



que la falacia de fondo es que desde la explicación sobre el dinamismo de una jerarquía reconocida se desliza la aceptación acrítica del derecho al ejercicio de dominio implícito. Este es el punto que liga la dialéctica hegeliana con los debates de la ecología. Históricamente, la argamasa fundamental para legitimar el vínculo entre ambos conceptos ha sido la aceptación de la competencia como interacción fundamental en todos los órdenes. Ahora bien, si se reconoce que la competencia no es necesariamente el fundamento de nuestra constitución como seres humanos –aunque sí parece fundamental para constituir al «ser-humano-occidental-moderno»– puede pensarse que el reconocimiento, que efectivamente es el problema fundamental que se repite en todos los puntos de análisis, puede establecerse desde nociones *en acuerdo con ese otro* que tiene derecho a ser diferente. El yo-en-relación que Plumwood presenta, que se opone al yo «instrumental» o «autointeresado» edificado a partir de las relaciones planteadas exclusivamente en términos de interacciones negativas, es una alternativa a asumir que la única salida organizativa de la sociedad es jerárquica. A la luz del carácter construido de interacciones que se presentan como *naturales*, donde la misma idea de *Naturaleza* es un horizonte socialmente edificado, resulta muy discutible la idea de los deseos *dirigidos* por otros deseos. Esa *dirección* antes que acompañar oculta, silencia e incluso ignora, las formas emancipatorias de los *esclavos* que no son tales, porque no es verdad que los sectores subalternos sean pasivos. Una larga literatura que repara en luchas obreras, defensas de pueblos originarios, reivindicaciones feministas e incluso en personas sometidas a la opresión de la esclavitud dan cuenta de luchas sordas y permanentes que permiten discutir la aceptación *natural* del deseo de otro que negó el derecho al propio deseo. La pregunta por las interacciones horizontales es uno de los aspectos a revisar en la dialéctica hegeliana, tal como Amorós (2008) recuerda respecto de la afirmación de Jean-Paul Sartre. Sartre señala que un sistema de dominación no se entiende solo como una relación amo-esclavo, según la cual el esclavo es depositario del secreto del amo y viceversa, sino que solo es comprensible si se tiene en cuenta la relación de los amos entre sí, tanto como la de los esclavos.

Recapitulando, si la jerarquía se asienta en supuestos construidos se puede pensar que los mismos pueden desmontarse. En consecuencia si se

desarman los supuestos se desdibuja la jerarquía. Para abandonar los supuestos se debe pensar desde sitios alternativos, como fue el pensar a las interacciones positivas como estructurantes. Desde estos sitios de análisis diferentes podemos concebir una sociedad donde el dominio no se interprete como de *unos pocos*. Ahora bien, este abandono no es simple porque implica revisar el modo en que nosotros mismos nos consideramos humanos. Vuelvo, como en un círculo, al problema de la escisión jerárquica entre sociedad y naturaleza. Pensar esta división desde un lugar alternativo implica, como propone Holland Cunz, reinvestir a la naturaleza de espiritualidad no en un sentido mágico sino para asentar vías de interacción que superen lo instrumental. No se trata de *humanizar* aquello asumido como no-humano, sino de asegurar el derecho a ser reconocidos desde su particularidad y no desde la norma. El ejemplo citado del caballo de Trevelin, que no deja de ser caballo para constituirse en héroe, puede ser visto desde esta línea. Plumwood, por su parte, repara en una condición de vínculo complementaria, para poder relacionarnos con otros diferentes debemos valorar aquello del otro que contenemos en nosotros; recuperar el valor de la «animalidad» sin por ello perder la particularidad humana. Su reflexión en torno a la cadena alimenticia es particularmente ilustrativa en cuanto al desafío que se abre en la búsqueda de nuevas relaciones; implica revisar nuestra cultura extractiva occidental a partir de entender que no se trata solo de extraer *recursos*, que el vínculo se establece en la posibilidad de retornos, que serán imposibles en la medida en que se sobrevalore la *Razón* ilustrada. Desde ambas autoras vuelvo a un punto fundamental de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, porque en el *hacernos humanos*, aun cuando se lo plantee desde la edificación de interacciones positivas, el tema fundamental sigue siendo el reconocimiento. Holland Cunz y Plumwood acercan perspectivas desde las cuales se puede pensar un reconocimiento no jerárquico, que solo es accesible en la medida que se abandone la idea de humanidad (masculina, occidental y blanca) como medida y fundamento de todo.

HUMANIDAD Y NATURALEZA ¿INTERESES CONTRAPUESTOS?

En el mundo globalizado parece imposible superar este antagonismo entre humanidad y naturaleza, lo que deja lugar a las consecuencias más amenazantes. Marta Tafalla (2005) advierte que, si desde una postura

extrema, los *intereses* de la biosfera se aceptan por encima de la humanidad, la acción que debería llevarse adelante sería la inmediata disminución de la población humana que está sobredimensionada respecto del resto de las especies. En este sentido el riesgo de una teoría holística tan vasta es su acercamiento al totalitarismo (Light y Rolston, 2003), sobre todo porque la descripción de los *intereses* de las partes, asumidas como antagónicas, no buscan describirse desde consideraciones alternativas. En este punto vuelven a ser válidas las consideraciones de Plumwood y Holland Cunz, los intereses no resultarán contrapuestos en tanto el reconocimiento esté basado en una arena de similitudes y no solo de diferencias. La sobredimensión de lo distintivo es lo problemático, y esto no apunta a negar la existencia de la diferencia, sino a discutir que sea lo fundamentalmente estructurante. Nos constituimos desde particularidades y similitudes, tal vez la propia concepción de humanidad deba investirse de ese carácter laxo que cubre las nociones reconocidas como constructos. Tal vez las similitudes entre las pluralidades humanas no puedan acotarse a una concepción específica de reconocimiento. Tornar en diferente es un modo de someter.

Haraway (1999) pone en evidencia que la desigualdad que afecta a los espacios *colonizados* suele omitirse al ser presentados como *refugios* de un Edén original. Esta característica no es nueva, de hecho la conquista sobre América en el siglo *xvi* presentó relatos e imágenes que hacían referencia a la pureza del espacio *descubierto*, que fueron justificativo de la apropiación y despojo que se desarrolló en los años posteriores a la llegada de Colón. Actualmente estos refugios son construidos como tales por medio de imágenes de la tecnología, que vuelve a desnaturalizar la naturaleza para edificar una relación de pares que no lo son tanto se si se los observa desde la organización establecida por este mundo globalizado. La desigualdad se oculta tras la imagen de una naturaleza ideal y sin seres humanos.

Tras la invención de esta *naturaleza ideal* se eleva el riesgo de una salida *ambiental* que justifique el incremento de las formas opresivas. En contra de este argumento confío en un supuesto que no tiene más fundamento que mi propia intuición y deseo: un mundo que cuide y respete a vida y la diversidad ambiental, es un mundo socialmente más justo.

Es posible que un mundo que considere el cuidado del entorno como parte ineludible de su cotidianeidad esté sostenido desde formas



organizativas aún más autoritarias que las vigentes. Un mundo totalitario donde el derecho a condenar se fundamente en ser la única forma de cuidar la vida del planeta y la de todos. Una sociedad que retorne a la idea aristotélica de que el derecho a mandar de una de las partes beneficia al conjunto. Donde la conciencia del todo descansa en ese gobierno-padre que señala al conjunto de la población que acata cómo comportarse. El *biopoder* apoblematizado y aceptado en su grado máximo, como salida a la crisis, es un argumento que se encuentra como desenlace de las argumentaciones ambientales más extremas (por ejemplo la *deep ecology*) que, llamativamente, omiten la problemática de clases como resultado de la forma de producción que está destruyendo el ambiente. Desde las presentes conclusiones queda debilitada la idea de la jerarquía como única opción relacional. Lo que falta por revisar es el entramado de lugares y prácticas que edifican estas visiones específicas de normalidad, con su teleología desigual implícita.

LA NATURALEZA Y LA EDIFICACIÓN DE LO NORMAL

Lo normal se edifica y los sitios desde los cuales se construye la norma, resultan de interés. He mostrado que la ciencia no es ajena ni independiente a la edificación de una *norma* que sostiene una particular visión de naturaleza que cobra sustancia en las acciones sociales. Naturaleza y norma son dos conceptos fuertemente ligados, cuya vinculación puede remontarse a Aristóteles. *Naturaleza* es para el estarigita materia y potencia. Parte del supuesto del orden jerárquico del mundo, donde la potencia ordena lo material de acuerdo a dominios y finalidades preestablecidas. Lo *natural* es el respeto al orden establecido, el orden establecido es la *norma*. Lo *antinatural* es antagónicamente no deseable, va en perjuicio del conjunto. La *naturaleza* tiene para Aristóteles un carácter normativo, cuyo fundamento es el preconcepto no revisado de mundo jerárquico. Pero la vida humana en un mundo desigual no se resuelve solo por medio de la aceptación de la desigualdad como natural, sino también a partir de disciplinar los deseos sociales para que sean funcionales al orden establecido. Nancy Amstrong (1991) estudió los deseos y normas de la modernidad en el caso femenino poniendo en evidencia que el sujeto moderno empieza con la escritura acerca de y hecha por

mujeres. La mujer doméstica- reina del hogar no constituyó simplemente un modelo de feminidad, sino que acabó convirtiéndose en el modelo de subjetividad para el individuo moderno, producto de la cultura burguesa en formación, basada sobre unos valores que implicaron el desplazamiento sociopolítico a favor de las relaciones aparentemente universales y subjetivas (emocionales y sexuales) entre varones y mujeres individuales. Para descubrir el disciplinamiento del deseo Armstrong explora novelas, las imágenes y normas que los relatos naturalizan, poniendo en evidencia que la literatura en la modernidad se preocupó especialmente por armar narraciones que se instalen como historias ejemplares. Mitos modernos de un mundo que se reconstruye en sus deseos, relaciones y formas sociales. Desde esta relación, deseo disciplinado e intereses económicos sectoriales, Cèlia Amorós (2008) repara en el salario familiar como ideal normativo, que permite configurar una fantasía masculina de horizontalización en la clase obrera. El salario familiar niega la dependencia de los empleados respecto de los patrones, pero encubre otra posición de subordinación, la doméstica.

Mircea Eliade (1992) sostiene que en las *sociedades arcaicas* los mitos están aún vivos, y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad de los habitantes de esas sociedades. No hay gran diferencia entre estas sociedades y las modernas con relación a la existencia de *relatos vivos* que se toman como referencia de comportamientos. En este punto resulta provocativa la propuesta de Haraway (1999) de la *Naturaleza* como lugar retórico. La referencia que permite habitar lugares comunes, el fundamento de la edificación de lo cotidiano, la base del sentido común. No debe sorprender, entonces, que junto a los relatos de mujer doméstica se encuentren otros tantos con asociaciones metafóricas entre mujer y naturaleza. Si a esto se agrega la introducción de las nuevas formas de considerar a la naturaleza, que desde el siglo XIX estuvieron guiadas por la formación y consolidación de las disciplinas biológicas, asociada con nuevas formas de interpretar y explotar una naturaleza reducida a *recursos* o *santuarios*, los relatos de los grandes naturalistas pueden releerse como fundamento de los mitos modernos. En este proceso de edificación simbólica, la norma, lo natural, no se reprodujo solo en los escritos. Las prácticas se llenaron de sustancia en las instituciones que se constituyeron. Antonio Diegues (2005) sostiene que el mito de la *naturaleza intocada* se edificó

en la modernidad a través de la constitución de los Parques Nacionales. Desde estas dependencias se cristalizó la noción de una naturaleza escindida de lo social, dejándose como consecuencia la condena del espacio vivido. Desde esta perspectiva la humanidad solo tiene acceso a *lo natural* en condición de turista. El sitio *propio* que Arthur Tansley (1935) reclamó para la humanidad cuando acuñó el término *ecosistema*, se constituyó como *el sitio fuera*, y los Parques Nacionales fueron (y son), el principal representante institucional de esta escisión.

Norberto Fortunato (2005) llamó la atención sobre el cuerpo de preconceptos que se establecieron bajo la denominación de Parque Nacional. Desde la propia adjetivación, *nacional*, el autor revisa qué se cuida en un Parque. Allí explora la tradición que se preserva en la idea del Parque Nacional, la de los *pionners* que en su avance civilizatorio tuvieron contacto directo con la naturaleza y desde allí edificaron su espíritu nacionalista. Es esto lo que se cuida, por eso son *Parques Nacionales* antes que *Parques de Vida* o *Parques Salvajes*. Pero estas no son las únicas instituciones que reproducen los mitos regulativos, porque las instituciones de los Estados modernos contienen un importante rol reproductor y disciplinador que ha sido largamente explorado (Foucault, 2000, 1976). Cèlia Amorós (2008) señala que sin movimientos sociales que enfrenten a las instituciones a las propias reproducciones que dicen desmontar, las instituciones se *esclerotizarían*. En contra de la aceptación pasiva de estas instancias normalizadoras, este trabajo pretende exponer el carácter artificial de estas normas, no tanto por reparar en el modo en que edifica la *norma* desde cada ámbito, sino para desmontar las confianzas establecidas sobre la idea de *Naturaleza*.

No se trata de negar las diferencias desde una postura holística que ignore las jerarquías a partir de invisibilizar diferencias (al estilo de las falacias expuestas en el Capítulo 2, en relación con la *deep ecology*), por el contrario, busco asumir las prácticas jerárquicas, con un determinismo debilitado que dé lugar a la permanente revisión de las desigualdades estructurales que se edifican en torno a esta jerarquía. Propongo tomar el carácter construido de la noción de *naturaleza* como un punto de partida facilitador en este sentido dado que en la medida en que se lo acepte como tal, obliga a revisar desde vínculos hasta recortes temáticos disciplinares. No se trata siquiera de imponer revisiones, de ello se encarga la permanente frustración de un mundo que no se adecua ni a las

taxonomías ni a los dinamisismos preestablecidos, se trata más bien de reconocer al interior de cada ámbito los debates que apuntan a las contradicciones que emergen en los límites de lo instituido para fortalecerlos.

Las instituciones en el contexto de globalización, y desde su rol de reproductoras de compromisos modernos desde los cuales han sido conformadas, asumen y fortalecen la *praxis no-ambiental*. Desde argumentaciones burocráticas, apelaciones a principios que se asumen como universales, preconcepciones situados más en el plano de las acciones que en el de las reflexiones, constituyen a los *otros* en esos inapropiables harawayanos. En definitiva instituyen niveles de reconocimiento y consolidan diferencias. Podría pensarse que la costumbre atenta contra el cambio. Aun cuando se comparta y explicita la importancia del cuidado por el entorno, o el bienestar ambiental de la población, las formas de intervención reproducen supuestos de jerarquía. Con esto no busco demonizar a las instituciones u olvidar el nivel de potencialidad de las mismas para incorporar cambios,⁴¹ sino que planteo que las instituciones resultan permeables a las modificaciones en la medida en que las personas que las forman admitan como parte fundamental de sus tareas, revisar y modificar los problemas de reconocimiento de los *otros* ajenos como pares a respetar y con los cuales establecer vínculos que trasciendan lo instrumental. Aquí retomo la escueta reflexión del Capítulo 2 en torno a la noción de dominio y de hegemonía. Asumir que las esferas del poder hegemónico son sobre determinantes se opone a reparar en los actores que desde su cotidianeidad edifican instancias de resistencia.

En mi búsqueda de salida de las dualidades y oposiciones considero que la revisión de los modos de establecer dominio está lejos de ocultar la permanente emergencia de *agentes* de resistencia y cambio en todas las clases y actividades. A veces ni siquiera como parte de actitudes contestatarias, tan solo por permitirse reflexiones que desde los límites de lo permitido habiliten el diálogo con factores que se suponen intrínsecamente ajenos. En este contexto de globalización el carácter de esos *otros ajenos* es un tema en sí mismo. Donna Haraway llama la atención sobre estos nuevos *inapropiables*, proponiendo un nuevo conocimiento científico tecnológico que tome como referencia las necesidades políticas de estos nuevos sujetos, «De esta manera implementa

⁴¹ Un punto que rescata Cèlia Amorós (2008).

lo que entiende por conocimiento adecuado, es decir, situado en forma responsable en orden al autoesclarecimiento de estas subjetividades emergentes» (Amorós, 2008: 90).

Estos agentes desafían lo establecido al situarse en las interfaces de las categorías reconocidas como excluyentes por la tradición occidental. Interfaces que involucran a la tecnología, porque las máquinas ya no se pueden considerar *trabajo muerto* como las representaba Marx, en la medida en que son parte de las relaciones sociales (Latour, 1990). El complejo carácter del colectivo desde el cual se establecen las relaciones es un tema en debate, porque se corre el riesgo de que la fascinación por la tecnología focalice la relación de humanos y máquinas sobre otros vínculos (Haraway, 1999; Strum, 1987). Haraway hace particular referencia a que lo colectivo es siempre un artefacto, y en ese *colectivo* involucra su noción de naturaleza. Entiendo que esos colectivos son siempre sociales, no en un sentido que retorna a un reduccionismo antropocéntrico, sino en la medida en que están formados por agentes humanos y no humanos, donde las máquinas y los animales son referentes ineludibles. Pero no se trata solo de seres individuales susceptibles de ser encerrados en una categoría fija, sino que deben tenerse en consideración las interfaces entre los mismos, los vínculos que se establecen en tanto relaciones también deben ser considerados.⁴² En este punto se constituye el conjunto de seres que habita el mundo. Un lugar donde los animales-no-humanos (o los *otros humanos diferentes*) pierdan su estatus de objeto, esto es, la reducción a cosa a que los han sometido la filosofía y la práctica occidental, o como Barbara Noske plantea «mundos, cuya alteridad no debe ser desencantada ni disminuida a nuestra magnitud sino respetada» (Noske, 1989: XI).

A lo largo de las páginas precedentes, he indagado las trabas de reconocimiento, no solo en cuanto a los agentes involucrados sino, y sobre todo, a la luz de una disciplina que contiene herramientas desde

⁴² Haraway ha utilizado la idea de coyote, y de los mitos asociados a este animal, como imagen del enredador que obliga a reconocer que las relaciones humanas con la naturaleza deben considerarse como genuinamente sociales y activamente relacionales (Haraway, 2007). Seres que no habitan ni en la naturaleza ni en la cultura, precisamente porque a partir de reconocerlo se pierde la dualidad excluyente entre estos extremos.

las cuales percibe la complejidad de los problemas pero que, por los recortes asumidos en la edificación del conocimiento científico, lo asume como ajeno a su horizonte de temas, a pesar de ser atravesada permanentemente por ese *mundo extracientífico* que ni se reduce ni se escinde de lo reconocido como *humano*. Para este recorrido he tomado una disciplina en particular: la ecología, un área de estudios que a pesar de sus notables particularidades, no contiene problemas epistemológicos diferentes a los del resto de las ciencias naturales (Núñez, 2008). El punto que constituye a esta área de la biología como substancialmente relevante para la presente reflexión es el lugar y el recorte de problemas que adopta. Como área de conocimiento se encuentra acorralada por las relaciones de los variados *inapropiables*, que no tienen lugar en las definiciones de la ciencia tal cual está, pero que impactan necesariamente en los dinamos de estudios de los que pretende dar cuenta. Es decir, las particularidades de la ecología, e incluso sus desafíos epistemológicos, no resultan tan claros desde una revisión introspectiva, sino que cobran densidad a partir de reparar en las relaciones que, intencionalmente o no, se establecen hacia un mundo que la visión clásica supone como *extracientífico*. Las actividades de los científicos vuelven a quedar acotadas al *contexto de justificación* reichenbaciano que tantas críticas ha recibido desde la filosofía de la ciencia. Avanzar sobre las dualidades implica avanzar sobre recortes temáticos, sobre las miradas epistemológicas, ensuciándolas con las demandas políticas de los *otros diversos*, como señala Haraway. La permanente referencia a la ecología puso en evidencia el impacto de la desigualdad en el reconocimiento dentro de las producciones científicas. Una desigualdad que opera entonces como invisibilizadora de los *otros inapropiables* harawayanos o los otros diferentes a secas, de las particulares disciplinares de la ecología y, en definitiva, de la profunda imbricación entre sociedad y naturaleza, en contra de los presupuestos modernos.

A la luz de estas reflexiones concluyo retomando una idea nacida de mis utopías personales, un mundo que valore la vida de los *no-humanos naturales* (animales, paisajes, etcétera) es un mundo socialmente más justo, con racionalidades que no se restringen a lo instrumental y permiten el avance hacia lo estético y sensible. Este puede ser el principio de una alternativa para escapar del fundamento de un mundo jerárquico de dominios y controles, sostenido desde la aceptación acrítica de las vinculaciones negativas como fundamentales en la estructuración de todas

las comunidades de organismos vivos, sean o no humanos. Se puede continuar en esta línea pensando que no existe algo así como una esencia humana, el constituirnos en tanto humanos puede pensarse como el acuerdo social primero sobre el cual se edifica la sociabilidad. El Yo emerge del particular recorte del *Nosotros/as* que se constituya en un determinado espacio geográfico-temporal. Un *Nosotros/as* que lejos de definirse en oposición, resulta susceptible de constituirse en relación, dando lugar a un diferente no por ello ajeno.⁴³

La cristalización de las desigualdades en esta propuesta se diluye en la medida en que se asienten formas de reconocimiento no peyorativas del otro. La fuerza del determinismo del dominio se pierde al dejar de pensarse como único destino inevitable. De la mano de pensadoras como Plumwood y Holland Cunz abandono la idea de una *esencia* humana, y mucho más de una *esencia* humana violenta y dominante. Este es el permiso fundamental para avanzar en la idea de nuevas vinculaciones. Se trata de diseñar prácticas que permitan alejarnos de concepciones que han dado lugar a una idea restringida de *lo-humano* consolidando diálogos entre diferentes sectores, un mundo sin jerarquías consideradas como naturales, determinantes o trascendentes. En este contexto ideal, se trata de conformar la elaboración del conocimiento en modos que contemplen las vinculaciones en términos de respeto y reconocimiento. Es decir que dejen de considerarse como exclusivas de un sector privilegiado, y que sean permeables a la incorporación de las experiencias, al ejercicio de observación y reflexión proveniente desde las más variadas perspectivas.

Recuerdo en este punto un debate anclado en los modos de plantear la estadística en ecología. Esta disciplina, tan ligada a la búsqueda de patrones y a la matematización de los términos, fue el marco en el cual desde diversas miradas se comenzó a discutir el concepto de evidencia por un problema irresuelto: la estadística clásica (frecuentista) no permitía hacer proyecciones a futuro sobre el comportamiento de sistemas complejos (Taper y Lele, 2004). Entre las alternativas propuestas se

⁴³ Carolyn Merchant llamó la atención sobre el modo de considerar la actividad minera. En tanto la tierra estuvo ligada a la noción de tierra-madre la minería se establecía con límites, para no herir. En la medida que la metáfora se fue permutando a la de tierra-mujer-a-dominar las minas se profundizaron y el desbaste ambiental de la actividad fue tomado como marca del progreso. Este es un ejemplo de tomar o no como ajeno a un contexto.

encontraban reflexiones surgidas de la estadística bayesiana.⁴⁴ La misma incorpora la medición de las *creencias previas* o los *saberes expertos* no científicos desde los cuales se pueden organizar las observaciones y realizar las previsiones sin quebrar necesariamente con las metodologías previstas al interior de la propia disciplina. Con esta digresión busco llamar la atención sobre herramientas presentes que pueden, en la medida en que se considere pertinente, facilitar el reconocimiento de una complejidad, inaccesible desde las taxonomías vigentes. Las permanentes referencias a lo empírico tuvieron este sentido, se trata de mostrar que existen bases materiales para pensar la utopía, no solo a partir de reconocer los *híbridos* de Haraway, sino a partir de retomar el nivel de las experiencias para repensar la *praxis*.

Es en esta línea desde la cual la noción de *praxis ambiental* propuesta cobra sentido, sobre todo por el compromiso con el cambio que lleva implícita. Se trata de tener en el horizonte de las prácticas el tema del reconocimiento y, sobre todo, de admitir la importancia de *renovar* el espacio vivido en una vía diferente a las modificaciones que se han establecido desde la tradición occidental. No es un reclamo a movilizaciones, revoluciones o destrucciones institucionales, sino a llamar la atención sobre la importancia por incorporar el compromiso de la intervención, desde la edificación del saber, por una parte, y desde la edificación de relaciones sociales por otra. Se trata de buscar, desde las especificidades locales, las formas posibles de incorporación de los *otros*. Una incorporación que posiblemente no descansa exclusivamente en el reconocimiento de las particularidades sino en el diseño de estrategias que permitan a ese actual *otro* incidir activamente en la construcción del conocimiento que pretende dar cuenta de él.

Acuerdo con Plumwood en que los propios vínculos humanos deben ser indagados si se busca avanzar en una nueva relación con la naturaleza.

⁴⁴ La estadística bayesiana se diferencia de la frecuentista, fundamentalmente, en que no considera que las vinculaciones entre variables puedan deducirse de la observación puntual de cada variable, porque en medio existen vinculaciones ineludibles que no pueden asumirse a priori como inexistentes. Desde el bayesianismo se propone que se observa al mundo desde un sistema de creencias y, a partir de lo observado, se modifica ese sistema de creencias. En este sentido avanza en la idea de ponderar las creencias previas, para incluirlas en las ecuaciones que llevarán a elaborar las predicciones que se le demandan.

Desde las reflexiones de la filósofa australiana los permisos para investir *lo humano* con un carácter más lábil y contextual parecen abrirse. El instrumentalismo proyectado sobre la propia especie, con sus raíces paternalistas y sus desigualdades cristalizadas, es fundamento de gran parte de las formas opresivas que se han revisado en este trabajo. Vuelvo a la idea de que un mundo que valore la vida de los *no-humanos naturales* (animales, paisajes, etcétera) en términos de respeto a la diferencia es un mundo socialmente más justo, con lugar ineludible para la propia diversidad de aquello que se reconozca como *humano*. Donde las jerarquías que habiliten opresiones puedan ser revisadas y desmontadas sin necesidad de luchas, heridas y víctimas.

No se trata de asumir un orden (o *desorden*) como favorable a cierta tendencia, sino de retornar a la complejidad de lo local, al espacio donde las prácticas se llenan de sentido social, y desde esta revisión atomizada empezar a construir los puentes entre lo que he denominado *Ecología y Praxis Ambiental*.

BIBLIOGRAFÍA

- Acerbi, M. y Barrenechea, J. (1999). «Análisis de las estrategias frente al derrame de petróleo en Magdalena (Provincia de Buenos Aires, Argentina)». En *V Congreso Internacional sobre Desastres*. Palacio de las Convenciones, La Habana, Cuba, 7-10 de septiembre.
- Adorno, T. (1994). *Actualidad de la Filosofía*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Agarwal, B. (1998). «El género y el debate medioambiental: lecciones desde la India». En Agra Romero, M. X. (comp.) *Ecología y Feminismo* (pp. 179-226). Granada-España: Ecorama.
- Agarwal, B. (2002). *Are We Not Peasants Too? Land Rights and Women's Claims in India*. New York: The Population Council.
- (2003a). «Gender and land rights revisited: exploring new prospects via the state, family and market». *Journal of Agrarian Change*, 3(1-2), 184-224.
- (2003b). «Gender inequality, cooperation and environmental sustainability». En Baland, J-M., Bowles, S. y Bardhan, P. (eds.). *Inequality, Collective Action and Environmental Sustainability*. New York: Russell Sage.
- Alberti, S. J. (2001). «Amateurs and Professionals in One County: Biology and Natural History in Late Victorian Yorkshire». *Journal of the History of Biology*, 34, 115-147.
- Alimonda, H. (2002). «Introducción: política, utopía, naturaleza». En Alimonda, H. (comp.). *Ecología política naturaleza, sociedad y utopía*. Buenos Aires: CLACSO.
- Altvater, E. (2006). «¿Existe un Marxismo Ecológico?». En Boron, A. A., Amadeo, J. y González, S. (comps.). *La Teoría Marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.



- Amorós, C. (1996). «Prólogo». En Femenías, M. L. *Inferioridad y Exclusión. Un modelo para desarmar*. Argentina: Nuevo Hacer.
- (2008). *Mujeres e imaginarios de la globalización. Reflexiones para una agenda teórica global del feminismo*. Argentina: Homosapiens.
- Amstrong, N. (1991). *Deseo y ficción doméstica*. Madrid: Cátedra.
- Andrewartha, H. G. y Birch, L. C. (1954). *The Distribution and Abundance of Animals*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Aristóteles (1978). *Metafísica*. Traducción de Zucchi, Hernán. Buenos Aires: Sudamericana.
- (1987). *Pava Naturalia. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.
- (1990). *Historia de los animales*. Madrid: Akal.
- (1999). *Política*. Traducción Patricio de Azcárate. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.
- Attfield, R. (2005). «Generaciones futuras: considerando todas las partes afectadas». *Isegoría*, 32, 35-46.
- Avellaneda Cusaria, A. (2002). *Gestión Ambiental Y Planificación del Desarrollo. El Reloj Verde. Entropía. Globalización. Democracia. Cultura*. Bogotá: ECOE Ediciones. Colección Textos Universitarios.
- Barbour, M.G., Burk, J.H., Pitts, W.D., Gilliam, F.S. y Schwartz, M.W. (1999). *Terrestrial plant ecology*. Menlo Park. Canadá: Benjamin/Cummings.
- Bazzaz, F. A. (1996). *Plants in changing environments: linking physiological, population, and community ecology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beauvoir, S. (2005) [1949]. *El Segundo Sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beer, U. (1990). *Geschlecht, Struktur, Geschichte. Soziale Konstituierung des Geschlechterverhältnisses*. Frankfurt: Campus.
- Begon, M., Harper, J.L., Townsend, C. R. (1990). *Ecology: Individuals, Populations, and Communities* (2.ª edición). New York: Cambridge University Press.
- Benjamin, W. (1987). *Obras Escolhidas*, Volumen 1, São Paulo: Brasiliense.
- Bertness, M. D. y Callaway, R. (1994). «Positive interactions in communities». *Trends Ecol. Evol.*, 9, 191-193.
- Biehl, J. (1991). *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston: South End Press.
- Blackburn, T. M. y Gaston, K. J. (2002). «Macroecology is distinct from biogeography». *Nature*, 418, 723.

- Bookchin, M. (1985). *Die Ökologie der Freiheit. Wir brauchen keine Hierarchien*. Einheim, Basilea: Beltz.
- Bordo, S. (1986). «The Cartesian Masculinization of Thought». *Signs*, 11(3), 439-456.
- Boserup, E. (1970). *Women's Role in Economic Development*. Londres: George Allen & Unwin.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, R. (1994). *Women, the environment and sustainable Development: towards a Theoretical síntesis*. Londres: Zed Books.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nomádicos*. Buenos Aires: Paidós.
- Brown, J. H. (1991). «Methodological Advances. New Approaches and Methods in Ecology». En Real, L. y Brown, J. (eds.) *Foundations of Ecology. Classic Papers with Commentaries*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____(1999). «Macroecology: progress and prospect». *Oikos*, 87, 3-14.
- Brown, J. H., Gillooly J. F., West, G. B. y Savage, V. M. (2003). «The next step in macroecology: from general empirical patterns to universal ecological laws». En Blackburn, T. M. y Gaston, K. J. (eds.). *Macroecology: Concepts and Consequences: The 43rd Symposium of the British Ecological Society*. Held at the University of Birmingham: Published by the British Ecological Society.
- Brown, J. H., Gillooly, J. F., Allen, A. P., Savage, V. M. y West, G. B. (2004a). «Toward a metabolic theory of ecology». *Ecology*, 85, 1771-1789.
- _____(2004b). «Response to forum commentary on 'Toward a metabolic theory of ecology'». *Ecology*, 85, 1818-1821.
- Bruno J. F., Stachowicz J. J. y Bertness M. D. (2003). «Inclusion of facilitation into ecological theory». *Trends in Ecology and Evolution*, 18, 119-125.
- Butler, J. (1990) [2001]. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. EE.UU.: Routledge. Edición en español: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- _____(1998) [1986]. «Sexo y género en El segundo sexo de Simone de Beauvoir». *Revista MORA*, (4). Versión original: «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *Second Sex*». *Yale French Studies*, (72), 35-49.
- _____(1999). *Subjects of desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.
- Callicott, J. B. (1989). *In defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. EE.UU.: Sunny Press.

- Cambaceres, E. (1887). *En la sangre*. Buenos Aires: Imprenta de Sud América [en línea]. En: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12361631921259384210435/index.htm>>.
- Campillo, A. (2000). «Filosofía y ecología. Documento del curso de actualización científica». En Moya, E. (coord.) *Ciencia, tecnología y sociedad*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia. Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia.
- Carson, R. (1962). *Silent Spring*. EE. UU.: Houghton Mifflin.
- Casale, R. (2006). «Deseo y producción de agencia en Judith Butler». En Femenías, M. L. (comp.). *Feminismos de París a La Plata*. Argentina: Catálogos.
- Casares Serrano, A. (2005). «De la ecología a la geofísica. Imágenes y metáforas de una naturaleza cambiante». En *A parte Rei. Revista de Filosofía*, 38. Publicación electrónica [en línea]. En: <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>>.
- Castells, M. (1999). *La era de la información, economía, sociedad y cultura Fin de milenio*. Madrid: Alianza.
- Cavana, M. L.; Puleo, A. y Segura, C. (2004). *Mujeres y Ecología. Historia, Pensamiento, Sociedad*. Madrid: Almudayna.
- Cecchi, M. C., Guerrero-Bosagna, C. y Mpodozis, J. (2001). «El ¿delito? de Aristóteles». *Revista Chilena de Historia Natural*, 74, 507-514.
- Clements, F. E. (1916). *Plant Succession*. Washington.
- (1936). «Nature and structure of the climax». *The journal of ecology*, 24, 252-284.
- Clifford, J. (1997). *Routes: travel and translations in the late twenty century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cochrane, Regina (2006). «No son realmente pobres». En *Ecofeminismo, justicia global y pobreza «culturalmente percibida»*. Taller Otro mundo es necesario: Justicia, desarrollo sustentable y soberanía. Center for Global Justice 19 al 26 de julio de 2006.
- Collin, F. (2006). *Praxis de la diferencia. Liberación y libertad*. Barcelona: Icaria.
- Connor, E. F. y Simberloff, D. (1979). «The assembly of species communities: chance or competition?». *Ecology*, 60(6), 1132-1140.
- Crick, F. (1966). *Of Molecules and Men*. Seattle. University of Washington Press.
- Cupani, G. (2006). «Retorno a Limoges. La adaptación en Lamark». *Asclepio. Revista de Historia de la medicina y la biología*, LVIII(1), 7-42.
- Cushing, R. (1977). *Marine ecology and fisheries*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Chodorow, N. (1979). *The reproduction of mothering*. Berkeley: University of California Press.
- (1985). «Gender, relation and difference in psychoanalyst perspective». En Eisenstein, H. y Jardine, A. (eds.) *The future of difference*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Davis, M., Perglb, J., Truscott, A.; Kollmann, J., Bakker, J., Domenech, R., Prach, K., Prieur-Richard, A., Veeneklaas, A., Pysek, P., del Moral, R.; Hobbs, R., Collins, S., Picket, S., Reich, P. (2005). «Vegetation change: a reunifying concept in plant ecology». *Perspectives in Plant Ecology, Evolution and Systematics*, 7, 69-76.
- De Bustos, E. (2000). *La metáfora. Ensayos Transdisciplinarios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- De Laplante, K. (2004). «Toward a more expansive conception of ecological science». *Biology and Philosophy*, 19(2), 263-281.
- Dear, P. (1995). *Discipline & Experience. The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Del Valle, T. (1997). *Andamios para una nueva ciudad. Lecturas desde la antropología*. Madrid: Cátedra.
- Deléage, J. (1993). *Historia de la ecología*. Uruguay: Nordan Comunidad.
- Delphy, C. (1977). *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Opresión*. London: WRRRC Publication.
- Descola, P. (1996). *La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Ecuador: Abya Yala.
- Descola, P. y Palsson, G. (coords.) (2001). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- Diamond, J. M. (1975). «Assembly of species communities». En Cody, M. y Diamond, J. (eds.) *Ecology and evolution of communities*. Cambridge. Harvard University Press.
- Diegues, C. A. (2005). *El mito moderno de la naturaleza intocada*. Brasil: Center for Research on Human Population and Wetlands.
- Eliade, M. (1972). *El mito del eterno retorno*. Madrid. Alianza.
- (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Elton, C. S. (1927). *Animal Ecology*. London: Sidgwick and Jackson.
- (1946). «Competition and the structure of ecological communities». *Journal of Animal Ecology*, 15, 54-68.
- Ellis, E. C. y Ramankutty, N. (2008). «Putting people in the map: anthropogenic biomes of the world». *Front Ecol Environ*, 6(8), 439-447.

- Engels, F. (1974) [1875]. «Introducción a *La Dialéctica de la Naturaleza*». En Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas, en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- Evans, C. (1994). *Una historia entre Gales y la Colonia 16 de octubre*. John Daniel Evans «el molinero». Trevelin-Chubut: Clero Evans.
- Farji-Brenner, A. (2003). «Uso correcto, parcial e incorrecto de los términos «hipótesis» y «predicciones» en ecología». *Ecología Austral*, 13, 223-227.
- Femenías, M. L. (1996). *Inferioridad y Exclusión. Un modelo para desar-mar*. Argentina: Nuevo Hacer.
- (2006). «Afirmación identitaria, localización y feminismo mestizo». En Femenías, M. L. (comp.). *Feminismos de París a La Plata*. Argentina: Catálogos.
- (2007). *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Ferrere, M. y Hess, B. (1985). *Controversy and Coalition: The new Feminist Movement*. Boston: G. K. Hall.
- Fortunato, N. (2005). «El territorio y sus representaciones como fuente de recursos turísticos». *Valores fundacionales del concepto de «parque nacional»*. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 14(4), 314-348.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI.
- (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fourier, C. (1972) [1808]. *La armonía pasional del nuevo mundo*. España: Taurus.
- Fox, K. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfonso el Magnànim.
- Fox, W. (1984). «Deep Ecology: a New philosophy of our time?». *The ecologist*, 14, 194-200.
- Francione, G. (2004). *Animals, property, and the Law*. EE. UU.: Temple University Press.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. New York: Routledge.
- (1989). «Usos y abusos de las teorías francesas del discurso para la política feminista». *Hypatia*. Buenos Aires.
- Frezzatti, W. A. (2003). «Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX». *Scientelae Studia*, 1(4), 435-461.

- Fuentes, R. y Núñez, P. (eds.) (2008). *Robles - Pilar 1: identidad y lucha por la tierra en San Carlos de Bariloche*. Argentina: Núcleo Patagónico.
- Funtowicz, S. y Ravetz, J. (1993). *Epistemología política, ciencia con la gente*. Argentina: Centro Editor de América Latina.
- Gallopín, G. (1981a). «Planning methods and the human environment». *Socioeconomics studies*, 4.
- ___(1981b). «The abstract concept of environment». *Int. J. General System*, 7.
- ___(1982). *Tecnología y sistemas ecológicos*. Argentina: UCORED-CIFCA.
- ___(1983). *La ecología y sus relaciones con otras disciplinas*. México: CIFCA.
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further Essays in interpretive anthropology*. New York: Basic Books.
- Gilson, D. (1980). *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Gilson, E. (1988). *De Aristóteles a Darwin (y vuelta)*. Pamplona: Eunsa.
- Godelier, M. (1978). *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. México: Siglo XXI.
- González, A. (1997). *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*. Madrid: Trotta.
- Gotelli, N. (2001). «Research frontiers in null model analysis». *Global Ecology & Biogeography*, 10, 337-343.
- Gotelli, N. y Graves, G. (1996). *Null models in ecology*. EE.UU.: Smithsonian Institution Press.
- Graham, M. H. y Dayton, P. K. (2002). «On the evolution of ecological ideas: paradigms and scientific progress». *Ecology*, 83, 1481-1489.
- Grant, P. R. y Abbott, I. (1982). «Interspecific competition, island biogeography and null hypotheses». *Evolution*, 34, 332-341.
- Grene, M. (1985). *Descartes*. Brighton. Sussex: The Harvester Press.
- Grinnell, J. (1917). «The niche relationship of the California thrasher». *Auk*, 34, 427-433.
- Guerra y Aranzazu Hernández, M. J. (2005). «Mujeres, desarrollo y medio ambiente: hacia una teoría ecofeminista de la justicia». *Isegoiria*, 32, 185-200.
- Guerra Palmero, M. J. (2004). «¿Un vínculo privilegiado mujer-naturaleza? Rachel Carson y el tránsito de la sensibilidad naturalista y la conciencia ecológica». En Cavana, M. L., Puleo, A., Segura, C. (coords.). *Mujeres y Ecología: historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Al-Mudayna.

- Guerra Palmero, M. J. (2006). «Algunas notas sobre feminismo global. Mujeres, cultura e igualdad». En Femenías, M. L. (comp.). *Feminismos de París a La Plata*. Argentina: Catálogos.
- Guha, R. (1988). «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography». *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1981). *Historia de la Filosofía Griega. VI Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Guyénot, E. (1956). *Las ciencias de la vida en los siglos XVII y XVIII. El concepto de evolución*. México: Unión tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Haila, Y. y Levins, R. (1992). *Humanity and Nature. Ecology, Science and Society*. London: Pluto Press.
- Haila, Y. y Taylor, P. (2001). «The Philosophical Dullness of Classical Ecology, and a Levinsian Alternative». *Biology and Philosophy*, 16, 93-102.
- Hall, E. T. (1973). *La dimensión oculta: enfoque antropológico del uso del espacio*. Madrid: Instituto Nacional de la Administración Pública.
- Hanson, N. (1958). *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haraway, D. (1988) «Situated Knowledge: The Science Question in Feminism as a Site of Discourse on the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies*, 14(3), 575-99.
- (1997). *Testigo modest@ del Segundo Milenio. HombreHembra@_Conoce Oncoratón@. Feminismo y tecnociencia*. Londres: Routledge.
- (1999). «La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad*, 30, 121-163.
- (2000). *How a Leaf, An Interview With Thyrza Nichols Goodeve*. New York: Routledge.
- (2003). *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Press Paradigm.
- (2007). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Traducción de Manuel Talens. Valencia: Universitat de València.
- Hartmann, N. (1960). *La Filosofía del Idealismo Alemán, Tomo I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía.
- (1975). «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo». *Zona abierta*, 24, pp. 85-114.
- Hayles, N. K. (1990). *Chaos Bound: Order/y Disorder in Contemporary Literature and Science* (pp. 265-295). Ithaca: Cornell University Press.
- Hobsbawm, E. (2001). *La era del imperio: 1875-1914*. España: Crítica.

- Holland Cunz, B. (1996). *Ecofeminismos*. Madrid: Cátedra.
- Holling, C.S. (1959). «The components of Predation as Revealed by Study of Small Mammal Predation on the European Pine Sawfly». *The canadian etnomologist* 91, 293-320.
- (1998). «Two Cultures of Ecology» *Conservation Ecology*, 2(2), 4 [en línea]. En: <<http://www.conecol.org/vol2/iss2/art4>>.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1997). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Traducción de Juan José Sanchez. Madrid: Trotta.
- Hudson, W. (1997). *Días de ocio en la Patagonia*. Buenos Aires: El Elefante Blanco.
- Hutchinson, G.E. (1957). «Concluding Remarks». *Quant. Biol.*, 22, 415-427.
- (1959). «Homage to Santa Rosalía; or, Why Are There So Many Kinds of Animals?». *The American Naturalist*, 93, 145-159.
- (1979). *El teatro ecológico y el drama evolutivo*. España: Blume.
- Ianni, O. (1992). *A sociedade global*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Immler, H. y Schmied, W. (1984). *Marx und die Naturfrage Ein Wissenschaftsstreit*. Hamburgo: VSA.
- Irigaray, L. (1978) [1974]. *Speculum del otro que es mujer*. Madrid: Saltés.
- Jaggar, A. (1983). *Feminist Politics and Human Nature*. New Jersey: Rowan & Allanheld.
- Jahn, T. y Wehling, P. (1991). *Ökologie von rechts. Nationalismus und Umweltschutz bei der Neuen Rechten un den «Republikanern»*. Frankfurt: Campus.
- Jaksic, F. (2001). *Ecología de comunidades*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus.
- Joeques, S., Green, C. y Leach, M. (2004). «La integración del género en la investigación y las políticas ambientales». En Vazquez García, V. y Velazquez Gutierrez, M. (comp.). *Miradas al futuro. Hacia la construcción de sociedades sustentables con equidad de género*. México: UNAM.
- Jokela, J. y Haukioja, E. (2000). «Evolution of Strategies to Stay in the Game». *Biology & Philosophy*, 15, 177-196.
- Kant, I. (1969) [1755]. *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- (2007) [1790]. *Crítica del Juicio*. Edición de Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Editorial Tecnos.

- Keller, D. R. y Golley, F. B. (eds.) (2000). *The Philosophy of Ecology: from Science to Synthesis*. EE. UU.: Georgia University Press.
- Kingsland, S. E. (1991). «Defining Ecology as a Science». En Real, L. y Brown, J. (eds.). *Foundations of Ecology. Classic Papers with Commentaries*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kingsolver, J. G. y Paine R. (1991). «Theses, Antitheses, and Syntheses Conversational Biology and Ecological Debate». En Real, L. y Brown, J. (eds.). *Foundations of Ecology. Classic Papers with Commentaries*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kitcher, P. (2001). *Science truth and democracy*. New York: Oxford University Press.
- Kittay, E. F. (1987). *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*. Oxford: Clarendon Press.
- Kojeve, A. (1987). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Traducción de Juan José Sebreli. Argentina: La Pléyade.
- Kothari, R. (1988). «Prólogo». En Shiva, V. *Abrazar la vida. Mujeres, ecología y supervivencia*. España: Horas y horas.
- Krebs, C. J. (2001). *Ecology: The Experimental Analysis of Distribution and Abundance* (5ª edición). San Francisco: Benjamin Cummings.
- Kreimer, P. (2000). «Ciencia y Periferia: una lectura sociológica». En Montseat, M. (comp.). *La ciencia en la Argentina entre siglos. Textos, contextos e instituciones*. Buenos Aires: Cuadernos Argentinos, Manantial.
- (2001). «¿Una modernidad periférica? la investigación científica, entre el universalismo y el contexto». En Obregón, D. (ed.). *Culturas científicas y saberes locales*. Bogotá: CES/U. N. de Colombia.
- Kropotkin, P. (1902). *Mutual Aid*. Londres: Heinemann.
- (2002). *La moral anarquista*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Kuhn, T. (1999) [1962]. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kwiatkowska, T. e Issa, J. (comps.) (1998). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- Lagarde, M. (1993). *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lamarck, J. B. (1986). *Filosofía zoológica*. Traducción de Jaime Serrasolsas. Barcelona: Alfa Fulla.
- Larizza, M. (1970). *Presupuestos del anarquismo de Charles Fourier*. España: Zero.

- Latour, B. (1990). «Postmodern? No simply Amodern! Steps toward an Anthropology of science». *Studies in the History of Philosophy and Science*. 21(1), 145-171.
- _____(2004). *Politics of nature. How to bring the sciences into democracy*. Londres: Harvard-University Press.
- Leff, E. (1998). *Saber Ambiental: Sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México: Siglo XXI.
- _____(2001). *Epistemología Ambiental*. Sao Paulo: Cortez Editora.
- Leibold, M. y Geddes, P. (2005). «El concepto de nicho en las metacomunidades». *Ecología Austral* 15, 117-129.
- Leopold, A. (1987) [1948]. *A Sand County Almanac, and Sketches Here and There*. New York: Oxford University Press.
- Levins, R. (1968). *Evolution in Changing Environments*. Princeton: Princeton University Press.
- _____(1973). «The Limits of Complexity». En Pattee, H. (ed.). *Hierarchy Theory. The Challenge of Complex Systems*. New York: George Braziller.
- Levins, R. y Lewontin R. (1982). «Dialectics and reductionism in ecology». En Saarinen, E. (ed.). *Conceptual issues in ecology (107-138)*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- Levi-Strauss, C. (1996). *Mitológicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____(1997). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewontin R. C. (1992). *Biology as ideology. The doctrine of DNA*. EE.UU.: Harper Perennial.
- Light, A. y Rolston, H. (eds.) (2003). *Environmental. Ethics. An Anthology*. Oxford: Blackwell,
- Lindeman, R.L. (1942). «The trophic-dynamic aspect of ecology». *Ecology* 23, 399-418.
- Lins Ribeiro, G. (2005). «Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo». *Serie Antropología* 383. Brasília.
- _____(2006) «Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo». *Serie antropología* 383. Brasília.
- Locke, J. (1984). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Luis Rodríguez Aranda. Madrid: Sarpe.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge. Value and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Lortie, C. J., Brooker, R.W., Choler, P., Kikvidze, Z., Michalet, R., Pugnaire, F.y Callaway, R. (2004). «Rethinking plant community theory». *Oikos* 107(2), 433-438.

- Lloyd, G. E. R. (1977). *de Tales a Aristóteles*. Buenos Aires: Eudeba.
- MacArthur R. H. y Wilson E. O. (1967). *The Theory of Island Biogeography*. Princeton: Princeton UP.
- MacArthur, R. H. (1958). «Population Ecology of some Warblers of Northeastern Coniferous Forests». *Ecology*, 39, 599-619.
- (1971). *Geographical Ecology: Patterns in the Distribution of Species*. Princeton: Princeton University Press.
- Makinistan, A. A. (2004). *Desarrollo de las ideas y teorías evolucionistas*. España: Prensa Universitaria de Zaragoza.
- Malpartida, A. y Lavanderos, L. (1995). «Aproximación a la unidad Sociedad Naturaleza». *Rev. Chilena de Hist. Nat.*, 68, 419-427.
- Margalef, R. (1977). *Ecología*. Barcelona: Omega.
- Marglin, S. (1988). «Losin touch: The cultural conditions of worker Accommodation and resistente». En Marglin, F. y Marglin, S. *Knowledge and Power*. Oxford: Oxford University Press.
- Margulis, M. (1988). «Cultura y discriminación social en la época de la globalización». En Bayardo, R., y Lacarrieu, M. (comp.). *Globalización e identidad cultural*. Buenos Aires: Editorial Ciccus.
- Marquet, P. A. (2002). «The search for general principles in ecology». *Nature*, 418, 723.
- Marquet, P. A., Labra, F. A. y Maurer, B. A. (2004). «Metabolic ecology: linking individuals to ecosystems». *Ecology*, 85, 1794-1796.
- Marshall J. A. (1960). «Annual periodicity in the migration and reproduction of birds». *Quant Biol.*, 25, 499-505.
- Maurer, B. A. (1999). *Untangling ecological complexity. The macroscopic perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000). «Macroecology and consilience». *Global Ecology and Biogeography*, 9, 275-280.
- Mayer Tasch, P. (1985). «Die Politische Ökologie als Leitwissenschaft der Postmoderne». *Aus dem Wörterbuch del Politischen Ökologie*, 9-29.
- Mayor, J. (1958). «Plant Ecology as a Branch of Botany». *Ecology*, 39(2), 352-363.
- Mayr, E. (1988). *Toward a new philosophy of biology. Observations of an evolutionist*. Harvard, Estados Unidos.
- McIntosh, R. P. (1982). «The background and some current problems of theoretical ecology». En Saarinen, E. (ed.). *Concetual issues in ecology* (1-61). Dordrecht, Holanda: D. Reídle Publishing Company.

- McNaughton, S. J. y Wolf, L.L (1984). *Ecología General*. Barcelona: Editorial Omega.
- Mellor, M. (1997). «Women and Nature: A privileged Standpoint?». En Mellor, M. *Feminism and ecology*. New York: New York University Press.
- Méndez, C. (2006). «Antología del animalismo: su evolución. Primera parte» [en línea]. ADDA revista. Número 2006. Consultado el 7 de diciembre de 2009 en <<http://www.addarevista.org/article363-antologia-del-animalismo-su-evolucion-primera-parte-carmen-mendez.aspx>>.
- Menna, S. (2004). *La nueva metodología de la ciencia. N.R. Hanson y la lógica de la plausibilidad*. Argentina: Universitas. Editorial Científica Universitaria de Córdoba.
- Merchant, C. (1980). *The death of nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Nueva York: Harper & Row.
- Mies, M. (1989). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour*. Londres: Zed Books Ltd.
- Monod, J. (1974). *Chance and Necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology*. Londres: Wainhouse.
- Morello, J. (1984). «La ecología y el medio ambiente. Nociones para políticos y juristas». *Ambiente y recursos naturales. Revista de Derecho, Política y Administración*, 1(1), 23-32.
- Naess, A. (1986). «El movimiento de ecología profunda: algunos aspectos filosóficos». En Kwiatkowska, T. e Issa, J. (comps.). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos* (pp.19-40). México: Plaza y Valdés.
- Navarro Floria, P. (comp.) (2004). *Patagonia. Ciencia y Conquista. La mirada de la primera comunidad científica argentina*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
- (2007a). «Paisajes de un progreso incierto. La norpatagonia en las revistas científicas argentinas (1876-1909)». En *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte. 1880- 1916*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
- (coord.) (2007b). *Paisajes del progreso. La resignificación de la Patagonia Norte. 1880-1916*. Universidad Nacional del Comahue, Argentina.
- Nelson J. G., Needham R. D., y Mann D. L. (eds.) (1978). «International experience with National Parks and Related Reserves». *Publication Series*, (12). Waterloo, Ontario: University of Waterloo.
- Noske, B. (1989). *Humans and Others Animals, Beyond the Boundaries of Antropology*. Londres: Pluto Press.

- Nudler, O. (1999). «Filosofía de la ciencia: ¿empresa descriptiva o prescriptiva?». En Sota, E. y Urtubey, L. (eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia*. Selección de trabajos de las IX Jornadas, 5(5).
- (2002). «Campos controversiales: hacia un modelo de su estructura y dinámica». *Revista Patagónica de Filosofía*, 1(1), Año 3.
- (2004). «Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización». Madrid: Universidad Complutense.
- Núñez, O. (1990). «Lamarck: fundador de la teoría de la evolución». *Ciencia Hoy*, 2(8), 54-57.
- Núñez, P. (2005). «¿Qué significa descubrir en ecología? Una reflexión a partir de lecturas de Peirce». En Faas, H., Saal, A., Velasco, M. (eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia. Selección de trabajos de la XV Jornadas*. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.
- (2007). «La ecología. Entre la ciencia ideal y la práctica concreta». En Lorenzano, P. y Miguel, H. (eds.). *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur, II*. Buenos Aires: Prometeo Libros-AFHIC.
- (2008). «Entre la Ciencia 'ideal' y la 'real' El problema de la producción de conocimiento en el laboratorio de Ecología Ecotono». Tesis de Maestría en Filosofía e Historia de las ciencias. Universidad Nacional del Comahue. Inédito.
- O'Connor, J. (1988). «Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction». En *Capitalism, Nature, Socialism. A Journal of Socialist Ecology*, (1), Fall.
- (1989). «Introduction ti sigue number two. Socialism and ecology». *Capitalism nature socialism*, (2), 5-11.
- Odum, E. P. (1953). *Fundamentals of ecology*. Philadelphia, Saunders.
- (1969). «The Strategy of Ecosystem Development». *Science*, 164, 262-70.
- (1975). *Ecology*. New York: Holt Rinehart and Winston.
- Oechsle, M. (1988). *Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs*. Frankfurt: Campus.
- Oelschlaeger, M. (1991). *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*. New Haven: Yale University Press.
- Osorio, C. G. (2007). «Sobre agentes infecciosos, zoofitos, animáculos e infusorios». *Revista Chilena de Infectología*, 24 (2), 171-174.
- Paine, R. T. (1966). «Food web complexity and species diversity». *The American Naturalist*, 100, 65-75.

- Perez Nasser, E. (1999). *El proceso de emponderamiento de las mujeres indígenas organizadas desde una perspectiva de género*. Tesis de maestría en desarrollo social. México: UAM Xochimilco.
- Peset, J. L. (1983). *Ciencia y Marginación. Negros, Locos y Criminales*. Barcelona: Crítica.
- Peters, R. H. (1991). *A critic for ecology*. Cambridge, MA.: Cambridge University Press.
- Phillips, A. (1996). «¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?». En Castells, C. (comp.). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Plumwood, V. (1996). «Naturaleza, yo y género: feminismo, filosofía del medioambiente y crítica del racionalismo». *Mora Revista del área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer*, (2), Noviembre, 35-59.
- (2004). «Feminismo y Ecología ¿Artemisa versus Gaia?». En Cavana M. L., Puleo, A. y Segura, C. (coords.). *Mujeres y ecología: Historia, pensamiento y sociedad*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Poggiese, H. (2001). «Alianzas transversales, reconfiguración de la política y desarrollo urbano: escenarios del presente y del futuro». En Torres Ribeiro, A. C., (comp.). *Repensando la experiencia urbana de América Latina: cuestiones, conceptos y valores*. Grupo de Trabajo Desarrollo Urbano de CLACSO.
- Popper, K. (1963). *Conjetures and refutations*. Londres: Routledge.
- Preciado, B. (2005). «Savoirs_Vampires@War». *Multitudes*, (20) [en línea]. En <<http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2576>>.
- Puleo, A. (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*. Madrid: Cátedra.
- (2000). «Hacia una redefinición filosófico-política de 'Naturaleza' y «ser humano». En Amorós, Celia (dir.). *Filosofía y género* (165-190). Madrid: Síntesis.
- (2005a). «Del ecofeminismo clásico al deconstructivismo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido». En Amorós, C. y De Miguel, A. (ed.). *Teoría feminista. De la ilustración a la globalización*, 3, 121-154. Madrid: Minerva.
- (2005b). «Los dualismos opresivos y la educación ambiental» *Isegoría*, 32, 201-215.
- Quintero Toro, C. (2006). «¿En qué anda la historia de la ciencia y el imperialismo? Saberes locales, dinámicas coloniales y el papel de Estados Unidos en el siglo XX». *Historia Crítica* (151-172). Bogotá.



- Rapoport, E. (1975). *Aerografía. Estrategias Geográficas de las Especies*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2006). «Entrevista» realizada por Núñez, P. en el marco de la recopilación de datos para la realización de la Tesis «Entre la Ciencia ‘ideal’ y la ‘real’. El problema de la producción de conocimiento en el laboratorio de Ecología Ecotono». Redactada en para la Maestría en Filosofía e Historia de las ciencias. Universidad Nacional del Comahue. Inédita.
- Reagan, T. (ed.) (1980). *Matters of life and death*. New York: McGraw-Hill.
- (1981). «The Nature and Possibility of an Environmental Ethics». *Environmental Ethics*, 3, 19-34.
- (1986). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.
- (1998). «Derechos animales e injusticias humanas». En Kwiatkowska, T. e Issa, J. (comps.). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- Reichenbach, H. (1938). *Experience and prediction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Richardson, D. M. (2000). «Plant invasions-The role of mutualisms». *Biol. Rev.*, 75, 65-93.
- Riechmann, J. (2004). «Hacia una agroética. Consideraciones sobre ética, ecología y actividad agropecuaria». En Riechmann, J. (coord.). *Ética Ecológica. Propuestas para una reorientación*. Uruguay: Nordan comunidad.
- (2005). *Todos los animales somos hermanos. Ensayo sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Rocheleau, D. (1995). «Gender and biodiversity: A Feminist Political Ecology Perspective». *International Development Studies Bulletin*, 26(1), 9-16.
- Rosenthal, A. (1973). «Feminism Without Contradictions». *Monist*, 57, 28-42.
- Rostand, J. (1985). *Introducción a la historia de la biología*. Barcelona: Planeta.
- Roughgarden, J. R., May, M. y Levin S. A. (eds.) (1980). *Perspectives in Ecological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruse, M. (1990). *La filosofía de la biología*. Madrid: Alianza Universidad.
- Sagoff, M. (1999). «What's wrong with exotic species?». *Philosophy & Public Policy*, 19(4), 16-23.
- (2003). «The plaza and the pendulum: Two concepts of ecological science». *Biology and Philosophy*, 18, 529-552.

- Sánchez D., Sassone S. y Matossian B. (2007). «Barrios y áreas sociales de San Carlos de Bariloche: Análisis geográfico de una ciudad fragmentada». *Sesión 16 Aspectos sociodemográficos de la Región Patagonia, IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Asociación de Estudios de Población de la Argentina. Córdoba.
- Sandoval, Ch. (2000). *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sapontzis, S. (1987). *Morals, Reasons and Animals*. Temple University Press Philadelphia.
- Segales Kirzner, M. (2006). «Ciencia (económica), Naturaleza y Género». *X Jornadas de Economía Crítica «¿alternativas al capitalismo?»*. Barcelona 23-35 de marzo de 2006.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la Identidad*. Argentina: Prometeo.
- Senet, J. (1971). «Introducción». En Lamark, J. B. *Filosofía zoológica*. Madrid: Mateu.
- Shiva, V. (1995) [1988]. *Abrazar la vida, mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Horas y horas.
- Sierra Alvarez, J. (1984). «De las utopías socialistas a las utopías patronales: para una genealogía de las disciplinas industriales paternalistas». *Reis*, 26, 29-44.
- Simberloff, D. y Van Holle, B. (1999). «Positive interactions of nonindigenous species: invasional meltdown?». *Biol. Inv.*, 1, 21-32.
- Simberloff, D. (1970). «Taxonomic diversity of island biotas». *Evolution*, 24(1), 24-47.
- (1980). «A succession of paradigms in ecology: essentialism to materialism and probabilism». *Synthèse*, 42, 3-39.
- Singer, P. (1980). «Matters of life and death». En Reagan, T. (ed.). *Animals and the value of life*. New York.
- (1998). «Los animales y el valor de la vida». En Kwiatkowska, T. e Issa, J. (comps.). *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. México: Plaza y Valdés.
- (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Sloep, P. (1993). «Methodology Revitalized?». *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44(2), 231-249.
- Stage, M. (1997). *Woman the hunter*. Boston: Beacon.

- Strum, S. (1987). *Almost Home: A Journey into the World of Baboons*. Nueva York: Random House.
- Tafalla, M. (2005). «Por una estética de la naturaleza: la belleza natural como argumento ecologista». *Isegoría*, 32, 215-226.
- Tansley, A. G. (1935). «The Use and Abuse of Vegetal Concepts and Terms». *Ecology*, 16, 284-307.
- Taper, M., Lele, S. (2004). *The nature of scientific evidence. Statistical, philosophical, and empirical considerations*. EE. UU.: The University of Chicago Press.
- Taylor, P. (1986). *Respect for nature*. EE. UU.: Princeton University Press.
- (2000). «Socio-Ecological Webs and Sites of Sociality: Levins' Strategy of Model-Building Revisited». *Biology & Philosophy*, 15, 197-210.
- Torralba, J. M. (2005a). *Acción, intensidad y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Valcarcel, A. (2007). «Conferencia mesa redonda: Nuestros Logros en el Poder, Nuestros Logros en el Saber» [en línea]. Instituto de la Mujer. España. En: <http://www.soyempresaria.com/aplicacion/AF.php?accion=pag_blanca&clave_f=palcong&id_pagBla=10>.
- Valencia Hernandez, J. G. (2007). «Conflictos ambientales: Praxis, participación, resistencias ciudadanas y pensamiento ambiental». *La laguna*, 24, 1-7.
- Vazquez García, V. (2007). «Género y pesca en el México indígena. Implicaciones para la política ambiental». *Territorios*, 16-17, 90-106.
- Vila Valenti, J. (1984) Las distintas visiones geográficas de las relaciones entre Naturaleza y Hombre. *Revista de Geografía*, vol. XVIII. Pp. 5-17
- Wallerstein E. (1997). *Differentiation and reconstruction in the Social Sciences* [en línea]. Consultado el 15 de septiembre de 2008 en <<http://fbc.binghamton.edu/papers.htm>>.
- Warren, K. (1987). «Feminism and Ecology: Making Connections». *Environmental Ethics*, 12 (2), 121-146.
- (1990). «The power and promise of ecological feminism». *Environmental Ethics*, 12 (2), 121-146.
- Whittaker, R. H. (1953). «A consideration of climax theory: the climax as a population and pattern». *Ecol. Monogr*, 23, 41-78.
- (1960). «Vegetation of the Siskiyou Mountains, Oregon and California». *Ecol. Monogr*, 30, 279-338.

- Wiens, J. A. (1989). *The ecology of bird communities*. Cambridge University Press.
- Wilson, J. B., Agnew, A. D. y Sykes, M. T. (2004). «Ecology or mythology? Are Whittaker's 'gradient analysis' curves reliable evidence of continuity in vegetation?». *Preslia, Praha*, 76, 245-253.
- Williams, C. B. (1947). «The Generic Relations of Species in Small Ecological Communities». *Journal of Animal Ecology*, 16, 11-18.
- _____(1964). *Patterns in the balance of nature: and related problems in quantitative ecology*. London: Academic Press.London.
- Young, I. M. (1997). *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy*. EE. UU.: Princeton University Press.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de mayo de 2011.

Este libro recorre el problemático vínculo entre las poblaciones humanas y sus entornos, buscando explorar la recurrente y agravada crisis provocada por el modo en que las sociedades modernas interactuamos con el medio ambiente, donde el consumo y la actual forma de producir, en permanente expansión, nos enfrentan a un futuro incluso más problemático que el presente.

La revisión de este vínculo se concreta analizando, por una parte, la forma de producir conocimiento científico sobre el medio ambiente, que se explora desde la noción de “ecología”, y por otra, los presupuestos de orden social que marcan las evaluaciones valorativas de este mismo mundo, que llevan a profundizar en la idea de “praxis ambiental”. De estas reflexiones se desprende que la forma moderna de ver y pensar el mundo contiene trabas para la búsqueda y consolidación de soluciones alternativas, dado que se repite la reducción de la idea de “naturaleza” a “recurso”.

El argumento avanza indagando sobre aquello que históricamente se consideró “lo natural”, asumido con un carácter dependiente y concebido con potencialidades que solo lograría desarrollar en caso de que un ser racional lo dominara. En este orden de cosas, aun en el ámbito humano, los pueblos no occidentales, los sectores económicos menos privilegiados y la población femenina, fueron algunos de los grupos que quedaron asociados necesariamente a la idea de naturaleza.

Dentro de ese marco, se examina con especial interés la situación de la mujer y el peso fundante de la metáfora que la liga a la naturaleza, no para dar cuenta de un problema sectorizado, sino para profundizar en el análisis de la constitución de las formas de dominio y la búsqueda de alternativas. Se trata, en definitiva, de entender cómo la desigualdad social y la reproducción o revisión de esa desigualdad en las prácticas cotidianas no son independientes de los problemas ambientales.



ISBN 978-950-34-0705-9



9 789503 407059



FaHCE | UNLP



CONICET

IdIHCS | Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales
Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Géneros



RÍO NEGRO
UNIVERSIDAD NACIONAL
Sede Andina