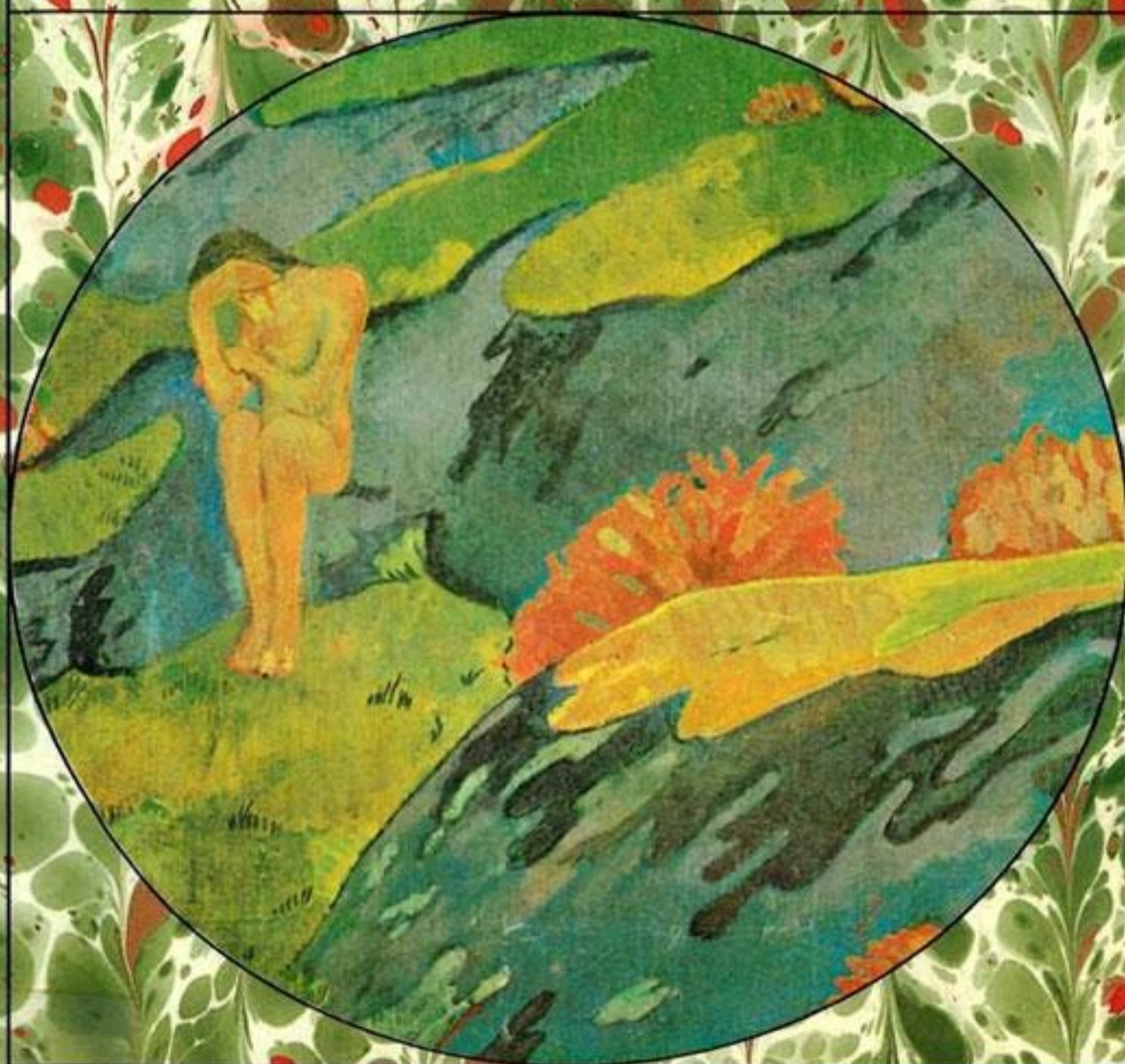


Barbara Holland-Cunz



Ecofeminismos



F E M I N I S M O

Lectulandia

¿Cómo debe definir actualmente la teoría social crítica la discutida relación de naturaleza y sociedad? ¿Qué afirmaciones sobre la naturaleza son oportunas y admisibles? Barbara Holland-Cunz, profesora de ciencias políticas y comprometida feminista, recurre para responder a estas preguntas a obras clásicas de teoría política de la emancipación y desarrolla propuestas teóricas de la naturaleza y del conocimiento para establecer una teoría social feminista y ecológica. La corriente ecofeminista, considerada por la autora como una minoría dentro de la “minoría sin voz” que supone el feminismo, representa hoy el enfoque que intenta una comunicación socio-teórica entre la relación con la naturaleza y la relación entre los sexos.

Barbara Holland-Cunz

Ecofeminismos

Feminismos - 32

ePub r1.0

Titivillus 13-05-2021

Título original: *Soziales Subjekt Natur. Natur und Geschlechterverhältnis in emanzipatorischen politischen Theorien*

Barbara Holland-Cunz, 1996

Traducción: Arturo Parada

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1

Índice de contenido

[Cubierta](#)

[Ecofeminismos](#)

[Feminismos](#)

[Prefacio](#)

[1. Minorías sin voz dentro de la historia de las teorías](#)

[1.1 Esbozo de los temas de estudio](#)

[1.2. Teoría/práctica feminista y «cuestión ecológica»](#)

[1.3. Teoría política y relación hacia la naturaleza](#)

[1.4. El subtexto: problemas con el esencialismo](#)

[2. Críticas/-os críticas/-os de la crisis ecológica](#)

[2.1. Determinaciones relacionales y la lógica propia de la naturaleza](#)

[2.2. Determinaciones relacionales de la materia natural](#)

[2.2.1. Materialidad](#)

[2.2.2. Productividad](#)

[2.1. Determinaciones relacionales de la historia de la naturaleza](#)

[2.3. Problemas con la simbolización de la lógica propia de la naturaleza](#)

[3. Demócratas radicales aleccionadas/-os a través de la naturaleza](#)

[3.1. Derivaciones naturalistas a partir de la naturaleza](#)

[3.2. Determinaciones éticas de \(desde\) la naturaleza](#)

[3.2.1. Mutualidad](#)

[3.2.2. Sociedad](#)

[3.2.3. Espiritualidad](#)

[3.2. Un camino a través de las determinaciones dimensionales](#)

[4. Resumen y perspectivas](#)

[Bibliografía](#)

[Sobre el autor](#)

[Notas](#)

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universidad de Minnesota / Universitat de Valencia

María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid

Isabel Martínez Benlloch: Universitat de Valencia

Mercedes Roig: Instituto de la Mujer

Mary Nash: Universidad Central de Barcelona

Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona

Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo

Olga Quiñones: Instituto de la Mujer

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de Valencia

Prefacio

En el campo de las ciencias, una de las obligaciones más agradables consiste en dar, al término de un largo proceso de trabajo, por fin las gracias a todos aquellos que, por medio de consejos, crítica, conversaciones y ánimo, han procurado que el ejercicio de pensar y redactar no se haya convertido en una empresa excesivamente solitaria.

Doy las gracias a los estudiantes que participaron en mis seminarios de la Universidad de Francfort del Main en el semestre de invierno de 1990/91 y los semestres de verano de 1991 y 1992 por los estimulantes debates que pudimos mantener, deseando que hayan aprendido en estos seminarios tanto como yo.

Importantes indicaciones y referencias bibliográficas debo a Michela Betta, John Ely, Ursula Homung, Thomas Jahn, Isabell Lorey, Sigrid Müller, Katharina Pühl, Anja Ruf, Irmgard Schultz, Birgit Seemann, Sandra Singer y Peter Staudenmaier.

Brigitte Aulenbacher, Ursula Beer, Thomas Jahn, Valerie Kuletz, Karla Schmidt, Sandra Singer e Irmgard Schultz tuvieron la amabilidad de discutir conmigo algunas primeras reflexiones sobre diferentes partes del trabajo. Sus comentarios resultaron muy provechosos y útiles; especialmente las controversias mantenidas con Thomas Jahn y Ursula Beer contribuyeron en gran medida a definir mi propia postura. Muchas gracias a todos ellos. Michael Scharping sometió el manuscrito final a una crítica exhaustiva, por lo cual le doy igualmente las gracias. También Katharina Pühl aportó su crítica al concepto final. Las observaciones de ambos seguramente no han encontrado la justa consideración en la versión final.

A mi grupo de trabajo dedicado durante muchos años a analizar el estado de la teoría y de la práctica feminista le doy las gracias por unos debates siempre emocionantes y fructíferos: a Michela Betta, Regina Dackweiler, Ursula Homung, Christine Kruse, Isabell Lorey, Marion Schacht-Sprenger y Britta Schmitt. ¡A cualquiera cabe desearle un ambiente de trabajo como el que yo he podido disfrutar! Asimismo, he tenido ocasión de debatir de forma

regular la evolución de fenómenos teóricos y prácticos con Dörthe Jung, Ute Annecke y Uta Ruppert, por lo cual les doy las gracias.

Mi agradecimiento también a Marion Schacht-Sprenger por la ayuda prestada a la hora de elaborar para el manuscrito de imprenta las traducciones definitivas de las citas en inglés.

Erich Weiss soportó conmigo toda la lectura de corrección: gracias, y gracias en especial por los ánimos que me ha dado a lo largo de todo el largo proceso de redacción.

La dirección del proyecto, en el marco de una habilitación docente universitaria, tengo que agradecerla a Josef Esser, quien acompañó todo el desarrollo del trabajo en calidad de principal representante de la disciplina y con el talante tranquilo, escrupuloso y solidario que le es propio. A Iring Fetscher y Ursula Beer les agradezco sus importantes indicaciones referentes a modificaciones del manuscrito con vistas a su publicación.

En último lugar, aunque no en cuanto a su importancia, hay que hacer referencia al aspecto material de la producción del texto: Lotte Rahbauer se encargó tanto de la versión final del manuscrito como de su composición, demostrando así mantener en todo momento la perspectiva sobre el texto global, lo cual me permitió sentirme totalmente tranquila y desinhibida a la hora de escribir y retocar. Mi especial agradecimiento a ella por el excelente trabajo realizado.

Francfort del Main/Berlín, octubre de 1993

Barbara Holland-Cunz

1. Minorías sin voz dentro de la historia de las teorías

«... los elementos eróticos, presentes ya en la tradición científica, son muy importantes, aunque menos evidentes» (Keller, 1989: 293).

«Pero en la historia existen únicamente con sordina, como minoría sin voz a la que en el uso lingüístico dominante no se le presta oído» (Keller, 1986: 132).

1.1 Esbozo de los temas de estudio

Desde hace tiempo se conocen los motivos y las dimensiones de la destrucción de la naturaleza. Ya en el siglo pasado, la emisión de elementos nocivos por parte humana ocasionó la destrucción en ámbitos regionales de áreas boscosas, destrucción que se pretendió evitar con el fácil remedio de elevar la altura de las chimeneas de las fábricas. También el problema ecológico más reciente, y de mayores efectos globales que se haya conocido, el peligro al que se ve expuesta la atmósfera terrestre debido a la reducción de ozono en la estratosfera y a cambios climáticos de alcances difíciles de predecir, cuenta desde hace años con mediciones y clasificaciones de lo más exactas. Al «descubrimiento» en 1986 del agujero de ozono en la Antártida precedieron advertencias precisas ya desde 1971 (Bundestag alemán, 1989: 102); el efecto invernadero provocado por las emisiones constituyó ya en la década de 1980 en numerosas ocasiones tema de conferencias y comunicados internacionales. La breve atención que la política y los medios de comunicación lograron atraer hacia la Conferencia sobre la Tierra de Río de Janeiro lleva a olvidar que ya en 1972 Naciones Unidas había deliberado en Estocolmo en torno al tema de «El medio del ser humano», resaltando en su

documento final, aparte de una perspectiva instrumental y antropocéntrica, la comunidad del ser humano con la naturaleza (véase la Declaración de las Naciones Unidas, 1980).

De forma más bien esporádica, las ciencias sociales se han venido ocupando desde la revolución industrial de los efectos de la acción humana sobre la naturaleza extrahumana. Incluso la corriente de crítica al capitalismo compartía, por lo menos dentro de su principal cauce discursivo, la creencia en el progreso necesario y continuo, y en el desarrollo ilimitado de origen humano. En lo tocante a este punto, la teoría crítica puede ser aislada como uno de los pocos ámbitos en donde se practicó el escepticismo teórico-social; hasta la década de 1970 son contadas las ocasiones en que se formula una frase tan comprensiva como la siguiente: «La esperanza... se basa en que la creación animal sobreviva no solo a la injusticia que le sobrevino de mano del hombre, si no incluso al hombre mismo, y engendre una especie mejor que finalmente lo consiga» (Adorno, 1976: 148). En el circo y en el matadero, se afirma en la *Dialéctica de la Ilustración*, «... los seres faltos de razón han podido experimentar siempre la razón» (Horkheimer/Adorno, 1968:295). Actualmente desaparece un promedio de una especie animal o vegetal por día (Dankelman/Davidson, 1990: 12)^[1].

En la reflexión teórico-social, la razón compasiva, una forma de pensar que se caracteriza por un sentido de comunidad hacia la naturaleza no humana, se encuentra hasta hoy marginada. Resulta sintomático que el libro de Ulrich Beck *Risikogesellschaft (Sociedad del riesgo)*, 1986) haya contado y cuente con una amplia atención teórico-social más por sus tesis de individualización que por su trascendente tesis de la necesidad de poner «fin a la contraposición naturaleza y sociedad» (*op. cit.*, pág. 107)^[2]. La razón anclada en la naturaleza y comprensiva 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 solo en los márgenes, sino también en el centro de la corriente científica principal, como es posible ilustrar a través del ejemplo Beck. La teorización de la relación social «del» hombre hacia «la» naturaleza apenas ha comenzado en serio. Allí donde, sin embargo, contamos ya con algunas primeras reflexiones, estas argumentan en gran medida sobre cuestiones más bien marginales, como ha demostrado Peter Wehling en su estudio sobre la *Ökologische Orientierung in der Soziologie (Orientación ecológica dentro de la sociología)*, 1987). Wehling resume así: «La sociología no explica, por lo tanto, la destrucción de la naturaleza desde estructuras

sociales, sino con base en principios “meta-sociales”, a partir de las funciones generales del proceso de evolución» (*op. cit.*, pág. 187; para el estado de la discusión desde un punto de vista sociológico, véase Van Daele, 1992; Claval, 1992; y Blok, 1992). Aunque no resulte posible compartir completamente este diagnóstico en vista de la radicalidad del mismo, sí incide en el llamativo fenómeno que estoy perfilando aquí a grandes rasgos. La reflexión teórico-social se encuentra muy por detrás de la realidad «ecológica» y social. Tendrá que decidirse socialmente si esta discrepancia puede ser todavía anulada o si, por el contrario, la teoría social está abocada a la desesperanza, en el sentido más dramático del término.

El silencio que mantiene la *normal Science* en vista del reto social resulta tanto más intranquilizador en cuanto que en su periferia se perfila cada vez con mayor nitidez que el «problema de la naturaleza» se encuentra desde hace mucho tiempo presente y que no es necesario inventarlo hoy de nuevo, ni con intenciones analítico-críticas ni con pretensiones de asentar perspectivas visionarias. Las afirmaciones más atrevidas establecen que ya desde la antigüedad se dan movimientos contrarios a una forma de pensamiento mecanicista y dominadora de la naturaleza (Meyer-Abich, 1989: 313). Mayor precaución muestran aquellos que, aun viendo una continuidad de voces críticas para con el proceso de civilización desde que surgieran las culturas ciudadanas refinadas, subrayan, sin embargo, lo «específicamente nuevo» en la crítica moderna al proceso de civilización, tal es el caso de Rolf Peter Sieferle (1984: 11). Al margen de toda controversia teórica, las/los teóricas/-os que se han planteado el problema de la relación social respecto a la naturaleza coinciden sorprendentemente en remitir a aquellas minorías sin voz dentro de las discusiones científicas, filosóficas y práctico-políticas que se han enfrentado al discurso soberano sobre la naturaleza. Evelyn Fox Keller, de quien adopto una frase como lema para este capítulo, es uno de entre muchos ejemplos de este tipo de argumentación.

Desde la perspectiva de crítica e historia feminista del conocimiento y de las ciencias argumenta también Carolyn Merchant en su investigación, que constituye ya un clásico, *The Death of Nature* (1983; véase la mala traducción alemana: Merchant, 1987)^[3]: «The fate of other options, alternative philosophies, and social groups shaped by the organic world view and resistant to the growing exploitative mentality needs reappraisal^[4]». Merchant presenta en su estudio sobre historia de la ciencia el proceso de transformación desde la «dominant metaphor» orgánica a la mecánica, cediendo la palabra también a filósofas/-os cuya voz había caído en el olvido.

Partiendo directamente de Merchant y con referencias a Keller, Christine Woesler de Panafieu (1987: 89 y ss.) se centra en el significado de sensualidad y erotismo en tanto tradición teórica cognoscitiva y opositora, tradición que en la mayoría de las teorías del conocimiento sufre, no obstante, una clara desvalorización. También Vandana Shiva (1989: 31 y 33) remite a «tradiciones de pensamiento de mujeres y pueblos no occidentales reprimidos» e históricamente desarrollados, las cuales ella califica de «alternativas al proyecto cosmovisionario masculino mecanicista».

Pero no solo en la teoría feminista se encuentran referencias a tradiciones alternativas, a minorías sin voz que hoy se trata de redescubrir para intentar solucionar problemáticas actuales. Aparte de en los arriba citados (Meyer-Abich y Sieferle), se encuentran referencias semejantes en teóricos tan dispares como Luhmann, Böhme, Oahn o Bookchin.

Luhmann (1990: 13 y ss.) es el único que remite sin compartirlas a las «corrientes contrarias que acompañan continuamente» al desarrollo de las ciencias naturales. Gernot Böhme (1989a: 7 y 9) por otra parte, habla de la «tradición rota» de la filosofía natural, de un movimiento romántico-idealista en oposición y del desplazamiento que sufrió respecto a la corriente principal, presentando en la magnífica obra editada por él *Klassiker der Naturphilosophie* (*Clásicos de la filosofía de la naturaleza*, 1989) toda la tradición de pensamiento centrada en la naturaleza. Fijándose en las transformaciones sociales actuales, Thomas Jahn (1991:15) apela a desvelar las «alternativas no hegemónicas, pero sí realmente existentes» dentro de la crisis ecológica; Murray Bookchin (1985: 330) opone, finalmente, a la jerarquía y al dominio la «tradición libertaria *underground*» (véase también Devall/Sessions, 1985, sobre la «Minority Tradition» y Van den Daele, 1992: 547 y ss., y 556, que se expresa de forma pesimista sobre «Mainstream versus Underground»). Estos ejemplos completamente dispares muestran que se ha reconocido una dialéctica entre los discursos de la naturaleza y los del saber dominantes y señoriales y marginados y críticos, lo cual, según la perspectiva actual, debe posibilitar la necesaria *reappraisal* (Merchant, «revaluación») de las tradiciones sepultadas. En este sentido, Böhme escribe: «La venganza de la naturaleza externa destruida y envenenada, así como la rebeldía psicosomática de la naturaleza personal domeñada exigen una filosofía de la naturaleza que revise sustancialmente la relación del ser humano respecto a la naturaleza. El cometido de una filosofía natural de este tipo está, en primer lugar, en acometer una crítica de su propia historia. En su *vertiente dominante*, en conexión con las modernas ciencias naturales y con la técnica,

y formando parte de la filosofía de la razón y del sujeto, ha fomentado el extrañamiento del hombre respecto a la naturaleza» (Böhme, 1989a: 11; cursivas mías). Se trata aquí, por lo tanto, de dominación en su doble sentido: como indicación de la marginalidad de otras posturas y como caracterización de contenidos señoriales y hegemónicos.

Las minorías sin voz que, dentro de la historia de la teoría, mencionan los enfoques más diversos (y que merecen en Merchant y Böhme un amplio reconocimiento) no solo se caracterizan, sin embargo, por la definición negativa como minorías faltas de voz, sino también explícita y enfáticamente como tradiciones eróticas, libertarias, no hegemónicas, orgánicas y antimecanicistas de oposición a la vertiente dominante de señorío sobre la naturaleza y el hombre. La función que ejerce el motivo propio de cada argumentación puede ejemplificarse por medio de Keller: «El ejemplo indicado permite concluir que no necesitamos confiar exclusivamente en nuestra capacidad de imaginación cuando se trata de perfilar una ciencia menos constreñida por su afán dominador» (Keller, 1989: 296). El recurrir a tradiciones históricas de oposición, tal como debaten también Gernot Böhme y Carolyn Merchant, apunta, por lo tanto, hacia un proyecto referido a un presente y a un futuro inmediato, al diseño y a la construcción de una relación social hacia la naturaleza no dominante, a la «filosofía de la naturaleza con fines prácticos» (Böhme, 1989a: 11). Dentro de los últimos dos siglos, el romanticismo, la bohemia y el movimiento juvenil alemán («Jugendbewegung»; véase Gugenberger/Schweidlenka, 1987: 13), así como el holismo moderno y la física posteinsteinniana (Böhme, 1989), sirven como puntos de referencia especialmente informativos e inspiradores, y desde los cuales se podría desarrollar una nueva cosmovisión «diferente» y no dominante.

Siguiendo a los autores citados, denomino corriente no dominante a aquella que a) ni teórica ni prácticamente ha logrado imponerse en su tiempo dentro del proceso de desarrollo social, que b) ha ofrecido aparatos conceptuales no dominantes de «naturaleza» y de relación social respecto a la naturaleza, y que c) puede alcanzar una importancia práctica en relación con los planteamientos teóricos actuales. Se impone ahora la necesidad de hacer oír estas tradiciones no dominantes, incluso «rotas», caracterizadas por su falta de actitud señorial, de concederles voz frente al silencio actual por parte de las ciencias sociales en su vertiente de *normal Science*. El concepto de Keller de la «minoría sin voz» no apunta únicamente a la formación de una conciencia histórica y a la exigencia de cambios prácticos, sino que legitima

también una forma de proceder que se mueve al margen de la corriente principal.

En este sentido, el núcleo de la presente investigación está constituido por las corrientes no dominantes, por las conceptualizaciones de la naturaleza *no* humana y por las relaciones «del» ser humano respecto a «la» naturaleza. También aquí sirve la mirada atrás hacia la historia de las teorías de la construcción, mejor dicho, de la reconstrucción perspectivista. A las fuentes motivo de debate quiero denominarlas con el término, ya cuasi sospechoso, de «teorías de liberación», lo cual implica que, en relación con una discusión teórico-social en torno a la naturaleza, habrá que considerar ejemplos relevantes y escogidos tomados del socialismo utópico, del marxismo y anarquismo clásicos, de la teoría crítica, del feminismo y de teorías sociales actuales con ramificaciones hacia la problemática de la naturaleza. Puesto que la filosofía patriarcal e incluso la teoría social crítica han afirmado hasta hoy la feminidad de la naturaleza y la proximidad de las mujeres a la naturaleza, el análisis de construcciones teóricas sobre la relación con la naturaleza no puede obviar una mirada análoga y analítica hacia las relaciones entre los sexos. Los trabajos de Carolyn Merchant pueden servir de momento como prueba irrefutable de este fenómeno (véase especialmente Merchant, 1983 y 1989). Como se mostrará más adelante, la cuestión de las relaciones con la naturaleza y las relaciones entre los sexos en cuanto a sus conexiones conforma el centro de reflexión de un nutrido grupo de teóricas feministas.

La denominación de «teorías de liberación» para el objeto de análisis señala que el presente trabajo se orienta según la historia de las ideas. En este sentido, hay que considerarlo como una aportación a la teoría política, y es de este campo de donde provienen sus fuentes. En contra de los planteamientos arriba descritos de que el romanticismo o el holismo puedan servir como puntos de referencia inspiradores, se defiende aquí la hipótesis de que es preciso buscar en esos «lugares» que afirman de sí mismos tematizar de forma central los conceptos de liberación social y de libertad, esos planteamientos que hacen suyos la cuestión de la «libertad frente a todo tipo de dominación». Lógica e históricamente, esta concepción implica el fin del dominio del hombre sobre la naturaleza no humana, de los hombres sobre las mujeres. En consecuencia, las teorías de liberación tendrían, según las pretensiones declaradas, que o bien revelar y anular las conexiones entre la relación con la naturaleza y la relación entre los sexos como conexiones de lógica señorial y de identidad o bien fundarlas de nuevo desde y como una perspectiva emancipada. Cabría esperar entonces que la relación hacia la

naturaleza y las relaciones entre los sexos ocupasen de forma no dominante un lugar social.

El objeto de mi investigación está constituido de forma directa por el «problema de la naturaleza», pues aspira a analizar de forma crítica los problemas ocasionados socialmente por el desarrollo industrial y a presentar las soluciones a los mismos. A diferencia de un modo de proceder que busque en los últimos dos siglos distintas «etapas» de crítica al proceso de desarrollo, yo me fijo en un momento teórico de crítica social y pregunto por los contenidos de crítica social y de desarrollo que, en tanto tematizan la relación hacia la naturaleza o también en un sentido particular el concepto de naturaleza, puedan encontrarse en ellos. ¿Qué se entiende en estos textos por naturaleza extrahumana? ¿Cómo se presenta la relación naturaleza-sociedad y/o ser humano-naturaleza? ¿Qué manifestaciones (implícitas) sobre la relación entre los sexos entrañan estos textos? El tema de la investigación viene definido por las construcciones simbólicas de «naturaleza», «ser humano», «hombre», «mujer», y de forma inmediata por «sociedad», en las relaciones que mantienen entre sí dentro de un contexto teórico que apunta hacia la libertad y la ausencia de dominación; el interés de la investigación estriba en encontrar conceptualizaciones de relaciones sociales hacia la naturaleza e, incluidas dentro de estas, de relaciones entre los sexos no dominantes y hasta ahora ocultas. El marco temporal y espacial en que se encuadran las fuentes que aquí sirven a modo de ejemplo viene dado por esas formas de sociedad marcadas por la industrialización capitalista de Europa central a partir del siglo XIX, puesto que la «situación ecológica actual» —utilización abusiva de los recursos naturales, destrucción por parte de las industrias de las bases vitales para las generaciones venideras— constituye un resultado inmediato de estas formas sociales. Únicamente para el caso del debate teórico actual, sobre todo en el ámbito feminista, me referiré también a planteamientos extraeuropeos, ya que de ahí provienen impulsos decisivos sin los cuales no resulta posible interpretar las discusiones fundamentales que se mantienen actualmente sobre suelo europeo.

Ninguna de las corrientes teóricas será aquí en su totalidad objeto de debate, sino en la medida requerida y a través de ejemplos. Obras fundamentales, autoras/-es y enfoques representan de por sí un campo de discusión. Elijo este procedimiento porque se hace necesaria la interpretación textual más exacta para poder seguir las huellas de los conceptos de naturaleza o de ser humano/sociedad en tanto su contrario, los cuales se encuentran «rodeados» en ocasiones por múltiples connotaciones e

implicaciones. Raras veces los contenidos de estos conceptos y las relaciones que mantienen entre sí se manifiestan en un nivel textual primario (este es el caso, por lo menos, para las fuentes más antiguas); es un resultado que ya se puede adelantar aquí el que la relación hacia la naturaleza y la relación en ella implícita entre los sexos conforman un subtexto contrario a los contenidos explícitos de crítica al poder y de énfasis en la liberación. Ello se demostrará en lo que sigue. Los capítulos dos y tres representan en el marco de mi investigación dos perspectivas teóricas completamente distintas; mientras que en el capítulo segundo la mirada está dirigida desde la sociedad hacia la naturaleza, las teóricas y teóricos del tercer capítulo miran desde la naturaleza hacia la sociedad. El segundo capítulo se centra en perspectivas de la crítica, mientras que en el tercer capítulo son modelos (de orientación ética) de oposición los que ocupan un primer plano. En ambos capítulos, mis reflexiones van en dos direcciones: averiguación y crítica de las barreras sistemáticas de las dos perspectivas teórico-naturales y averiguación y acopio de fragmentos conceptuales y temáticos válidos para una teoría social actual que resulte adecuada a una teoría natural y crítica. Como quien dice contra resistencias interiores y problemas estructurales en las fuentes textuales sin voz, se desarrollan y dibujan a lo largo del presente trabajo y ejercicio de crítica seis dimensiones de teoría natural que representan una aproximación al concepto de «naturaleza», una propuesta de teorización propia. Mi concepto de naturaleza se asienta sobre la crítica y el acopio, estructurado y acotado por tres determinantes materiales (capítulo 2) y por tres no materiales (capítulo 3). Con todo, las minorías sin voz de la historia de la teoría son el fundamento inspirador sobre el que quiero componer el cuadro de una relación ser humano-naturaleza radicalmente democrática, una subjetivación teórico-política de naturaleza no humana, un cuadro de su complejo estado *social* interior, un concepto político de la naturaleza. Con ello me atrevo a aproximarme teóricamente a «la lógica propia de la naturaleza». Los problemas teóricos de teoría del conocimiento implícitos en este modo de proceder y en el desarrollo del concepto se consideran sistemáticamente dentro del propio proceso de argumentación.

Tanto el análisis en el segundo capítulo de textos crítico-analíticos sobre la relación hacia la naturaleza, los cuales hay que considerar momentáneamente como enfoques constructivistas y culturalistas, como las fuentes que se presentan en el tercer capítulo, que frecuentemente diseñan de forma naturalista perspectivas éticas, prácticas y de crítica hacia lo racional, tienen que ser sometidos por razón de la crítica y del acopio a un análisis

hermenéutico. El contexto general de un texto determinado cobra únicamente importancia en la medida en que ayuda a descifrar los diferentes niveles de significado de los conceptos básicos. A modo de ejemplo: el temprano y significativo concepto de Marx acerca de la naturaleza como cuerpo aorgánico del hombre (Marx, 1968: 516) tendrá que ser interpretado y entendido como concepto de fondo, pero no de referencia explícita a la obra completa de Marx. La imagen del «cuerpo aorgánico» es por sí misma significativa, pero debe insertarse también en el fragmento textual correspondiente y ponerse en relación la obra en que aparece con el total de esta y con la suerte posterior que le ha cabido a la imagen. La imagen del cuerpo evoca al mismo tiempo, y de modo insoslayable, sexualidad, pues no es posible imaginarse un cuerpo de sexualidad neutra. Soy plenamente consciente de la vaguedad del procedimiento metodológico y metódico; me apoyo, sin embargo, en los intentos exitosos arriba descritos de conceder voz, claridad, interpretación y significado a posiciones minoritarias de pensamiento natural que han permanecido en o han pasado al silencio. Si el concepto de «naturaleza» ha sido a lo largo de los últimos siglos «... definido y excluido cada vez más en contraposición a “sociedad”», como Jahn (1991: 117, que sirve a modo de ejemplo en lugar de muchos otros) resume desde la perspectiva de historia de las ciencias, tampoco el análisis de las construcciones simbólicas y sociales de la naturaleza puede referirse a una tradición interpretativa desarrollada. El instrumental existente puede, por tanto, ofrecer exclusivamente *aproximaciones* al objeto de investigación, puesto que el objeto mismo, en tanto propio de las ciencias sociales, no de las naturales, se encuentra totalmente indeterminado. Quiero formularlo de momento de esta manera extrema: actualmente no sabemos todavía cómo determinar «naturaleza» estructuralmente y en categorías de ciencia social, hasta tal punto que el debate en torno a esta cuestión apenas se ha iniciado. Sería posible aplicar también a este complejo una frase de Ursula Beer (1990): «Crítica de la ciencia en busca de su objeto.» Trabajos como *The Death of Nature* (Merchant, 1983) constituyen los únicos modelos y puntos de orientación tanto temáticos como metódicos. No se encuentran en Merchant, sin embargo, indicaciones metódicas que pudieran señalar de forma inmediata el camino para el análisis de textos. En su primera obra no se encuentra desarrollada de forma sistemática la propuesta de considerar la historia material de la naturaleza, mientras que en el segundo y fundamental texto *Ecological Revolutions* (Merchant, 1989) es la historia de las teorías la que la autora deja un tanto de lado. Indicaciones sobre procedimientos

hermenéuticos mismos no se encuentran en ninguno de los dos textos, de modo que la orientación deseada puede reivindicar a lo sumo un carácter de aproximación^[5]. Tampoco el trabajo de Robin Eckersley *Environmentalism and Political Theory* (Eckersley, 1992) sirve apenas de orientación, ya que, aunque en su modo de proceder en el ámbito de la crítica teórica Eckersley presente semejanzas temáticas con el mío, la preferencia declarada de la autora por el «transpersonal ecology approach» supone una decisión previa inaceptable y una argumentación sesgada. El resultado final de la investigación está claro de antemano. Además, la relación entre los sexos se encuentra tratada en Eckersley únicamente de forma marginal (para una crítica extensa, véase Holland-Cunz, 1993a).

Los problemas teóricos y metodológicos son, por lo tanto, de enorme peso. Ni existe actualmente un concepto contextual que haya mostrado su validez para una determinación socio-teórica adecuada de «naturaleza» ni ha resultado hasta hoy posible fijar de forma más exacta la relación naturaleza-sociedad o ser humano-naturaleza o incluso hombre/mujer-naturaleza. Excepto en las adscripciones ideológicas de la pretendida cercanía entre mujer y naturaleza, no se puede encontrar en la (falta de) discusión actual ningún elemento tradicional que resulte fructuoso para un trabajo conceptual político-teórico. Por tanto, en lo que sigue se tratará de generar conceptos a partir de los contextos respectivos, se tratará de perfilar determinantes de relación sin que un elemento de la dualidad naturaleza-sociedad, el de naturaleza, haya sido hasta hoy aprehendido de forma adecuada. Ya solo el concepto rutilante de «ecología» documenta por sí mismo el estado de carencia socio-teórica, pues el silencio apenas se ha quebrado. En el concepto de ecología 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 adjetivada (crisis ecológica, cuestión ecológica, modernización ecológica etc.) ecología es frecuentemente un comodín para todo el complejo de relaciones humanas respecto a la naturaleza o para el estado y grado actual de destrucción de la naturaleza. La forma difusa en que se determinan y se utilizan los conceptos caracteriza de forma drástica el balbuceo de las ciencias normales ante las cuestiones sociales.

En vista de todos estos problemas quiero anticipar en esta introducción que las siguientes reflexiones y los conceptos que a partir de ellas se generen pueden tener únicamente carácter provisional, y que adentrarse en el terreno conceptual no carece, en general, de peligro. La utilización que yo hago del término «naturaleza humana», por ejemplo, (y a menudo en cuanto a la

dualidad de «naturaleza humana y extrahumana») posiblemente dé lugar a malentendidos. Quiero subrayar por ello de forma expresa que cuando hablo de «la naturaleza del ser humano» no lo hago desde una visión ideológica (ni androcéntrica), sino que con la fórmula de «naturaleza humana y extrahumana» pretendo referirme a un haz de relaciones *materiales* y *minimales*, el cual encuentra en el apartado 1.4. descripción detallada. Esta descripción supone, a su vez, la condición necesaria para que en el curso de la investigación se puedan aislar metafóricamente dos conceptos de trabajo («en sí», siguiendo a Bloch, «lógica propia», tomado de Beer). En un principio conceptos vacíos de contenido que funcionan a modo de claves estructurales de conocimiento de algo que está por determinar, estos conceptos se irán dibujando aproximadamente en el proceso de argumentación. También mi uso afirmativo del concepto, rico en tradición, de «dominio sobre la naturaleza» necesita de unas palabras aclaratorias. El dominio sobre la naturaleza, el ejercicio de poder por parte humana sobre la naturaleza extrahumana no equivale ni a su subyugación total ni mucho menos a su destrucción total. El concepto designa más bien una «actitud» social contra la naturaleza, una actitud socializada que expresa su carácter amenazador para la existencia por medio de formas materiales y simbólicas de adueñamiento y explotación. Tan imposible nos resulta destruir la naturaleza en su totalidad, como grave es el peligro que corre la existencia humana y sus formas de sociedad: «La distancia entre la conciencia de crisis social y el tratamiento científico de esa crisis es cada vez mayor» (Jahn, 1991, 77).

Siguiendo los enfoques mencionados, la solución socio-científica está en el redescubrimiento y la actualización de enfoques de teoría natural olvidados y sin voz o incluso ya desarrollados. Los estímulos que ellos introduzcan en el debate no pueden, naturalmente, ni servir en su totalidad ni tampoco desligarse de su contexto histórico, precisando en ocasiones también cierta adaptación. Pero: «Ya pocas son las ocasiones en que acaba imponiéndose la certidumbre de que también a través de un proceso de remembranza se alcanzan logros en el conocimiento», escribe Egon Becker (1991: 204) respecto a la relación de ciencia y crisis ecológica. Aquí sí que se quiere recordar a esas minorías sin voz dentro de la historia de las ideas políticas de libertad. Por mucho que la idea política de liberación haya permanecido en general en el silencio, en lo que sigue quedará claro que incluso dentro de la corriente histórica e ideológica que designo con el término de teorías de liberación existen paralelamente, e incluso por oposición, conceptos dominantes y no dominantes. No voy yo tan lejos como Ynestra King, la cual

afirma (1990: 109): «*Todas* las filosofías de liberación hasta ahora existentes, a excepción quizá de algunas formas contemporáneas de anarquismo, aceptan la idea antropocéntrica de que la humanidad ha de dominar a la naturaleza y que el progresivo dominio sobre la naturaleza extrahumana supone una condición para la verdadera libertad humana» (cursiva y traducción al alemán de B. H. C.). Cuando más adelante se trate de precisar conceptos, se verá que esta afirmación es decididamente demasiado general. Las determinaciones conceptuales difieren —incluso dentro de una misma obra— de forma ostensible, llegando esta ambigüedad a poner en entredicho incluso «el significado global». Además, el abanico de las concepciones no dominantes de la relación hacia la naturaleza y entre los sexos va, como si dijéramos, desde el mito hasta el logos: desde la naturaleza como un organismo sacro hasta la naturaleza como red energética. Por contra, el debate de esta temática desde una perspectiva no adscrita a las ciencias naturales se ha permitido ya bastantes deslices, que responden no tanto a generalizaciones improcedentes como a ignorancia, marginalidad y chapuza teórica. En *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Sobre la crítica de la razón instrumental*), Horkheimer, muy severo, escribe: «La filosofía tiene que hacerse más sensible a los testimonios mudos del lenguaje y penetrar en las capas de experiencia que en él se encuentran guardadas», y «Él (el filósofo; B. H. C.) no puede hablar sobre el ser humano, el animal, la sociedad, el mundo, el espíritu y el pensamiento como las ciencias naturales hablan sobre una sustancia química: el filósofo no tiene la fórmula. No hay fórmula. Una descripción adecuada, el desplegar el significado de cada uno de esos conceptos, con todos sus matices y sus relaciones respecto a otros conceptos, eso constituye todavía una tarea principal» (Horkheimer, 1990: 155-156). Nada cabe añadir a esto.

1.2. Teoría/práctica feminista y «cuestión ecológica»

La referencia en el apartado anterior a una teoría feminista como una minoría sin voz susceptible de ser aprovechada para la teoría política de relación social hacia la naturaleza necesita ser concretada. Después de una historia de más de veinte años ya no se puede hablar «del» feminismo como de un monolito teórico (mirando atrás cabe dudar acerca de si las especificaciones unidimensionales han llegado a representar alguna vez de forma adecuada la realidad de este movimiento). También dentro de la teoría feminista, las

conceptualizaciones de «naturaleza» y de relación social hacia la naturaleza difieren sustancialmente. Las diferencias, pueden darse, al igual que en otros movimientos, entre concepciones dominantes y no dominantes. De la misma manera en que, desde un punto de vista de la historia de las ideas y de las realidades, la corriente feminista se encuadra en general dentro de las minorías sin voz, así existen también minorías intrafeministas sin voz. Actualmente, y sobre todo en el ámbito de lengua alemana, la filosofía de la naturaleza, las discusiones socio-teóricas sobre el «problema de la naturaleza» y la situación global, y la práctica feminista de orientación ecológica, constituyen minorías sin voz dentro del movimiento feminista. La corriente que se denomina ecofeminismo /*ecofeminism* pertenece, en el ámbito alemán de forma clara, bastante menos en el contexto internacional, desde aproximadamente comienzos o mediados de la década de 1980 al ala marginada. El sector feminista principal (e internacional) es a-ecológico y frecuentemente anti-ecofeminista (para la historia de la marginación del ecofeminismo en el ámbito germanoparlante, véase Dackweiler/Holland-Cunz, 1991; Holland-Cunz, 1991; y Kuletz, 1992).

Mientras que la práctica ecofeminista puede incluirse dentro de las orientaciones de éticas naturalistas que se tratan en el tercer capítulo, la fijación teórica «del ecofeminismo» resulta mucho más heterogénea y plural, por lo cual en los dos capítulos que siguen se considerará dentro de los campos temáticos que le corresponden. Sin embargo, dado que para las interrogantes arriba formuladas sobre la relación hacia la naturaleza y la relación en ella implícita entre los sexos las posiciones ecofeministas son en general de interés central, habrá que entrar en este apartado de forma consecuentemente amplia en la teoría y práctica feminista en cuanto contexto en que surgen enfoques ecofeministas. Con la mirada consiguiente hacia la situación y las corrientes del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer, se pretende desvelar el «context of discovery», la perspectiva teórico-política del presente análisis. Si para descifrar el concepto de naturaleza en un texto se puede, al parecer, prescindir de una elaborada visión teórica sobre la relación entre los sexos, tal como demuestra la producción cada vez mayor de textos «ecológicos», el análisis de la relación inherente entre los sexos requiere, sin embargo, necesariamente que las fuentes principales se analicen con una «mirada feminista». Por otra parte, la importancia que los enfoques ecofeministas adquieren respecto al objeto de mi investigación solo se revela con claridad en la medida en que se relacionan con el conjunto del feminismo actual. La corriente ecofeminista, con todas sus variantes, representa hoy el

enfoque que intenta una comunicación socio-teórica entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos. En este sentido, los siguientes bocetos sobre teoría y práctica feminista sientan las bases del trabajo teórico de los próximos capítulos. El siguiente emplazamiento de la minoría sin voz ecofeminista dentro de la minoría sin voz feminista determina la posición marginal a la par que de perspectiva central desde la cual partirá la discusión consiguiente.

Si se contempla la situación actual del movimiento feminista, se impone la impresión de que, en palabras de Wolfgang Seibel (1991), el Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer ha «fracasado con éxito». La argumentación de Seibel, que, por otra parte, apunta hacia instituciones y organizaciones, podría valer para un análisis de movimientos: «Se trata de esas formas de operar de las instituciones mediante las cuales los problemas no se solucionan sino que, por así decir, *no se solucionan con éxito*. Esta concepción está emparentada con el fenómeno de la política simbólica, conocido dentro del ámbito de la práctica política y de la investigación...» (*op. cit.*, pág. 479; cursivas mías). Aun existiendo numerosos indicios de una no solución exitosa de la «cuestión feminista», estos pueden reivindicar actualmente solo la categoría de hipótesis, puesto que la historia del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer aún no ha encontrado en Alemania tratamiento sistemático y científico. Sobre todo dentro del (impreciso) ámbito político del feminismo resulta posible encontrar trabajos que historian el movimiento. El «tratamiento» de la cuestión feminista, que depende estrechamente de la perspectiva política de la autora, adopta en la República Federal de Alemania (en los antiguos *Länder*) casi siempre la forma de textos periodísticos o ensayísticos (coherentemente, Schwarzer, 1983, pasó a ser el título por antonomasia; véase por ejemplo también Engert, 1989; y Kaufmann, 1988), dándose raras veces una reconstrucción teórico-histórica (*Beitrage* 24/1989), pero cada vez más nuevas ediciones de textos publicados con anterioridad (véase por ejemplo las antologías de Schlaeger, 1988; y Anders, 1988). Hasta hoy contamos solo con casos excepcionales en los que se ha intentado reconstruir la historia de la teoría y práctica feminista a partir de las fuentes, por lo cual Beer/Rode (1986) pueden estimar con razón que su breve y no publicada investigación sobre la relación entre autonomía y participación en la política feminista se mueve en campos científicos nuevos.

El esbozo que a continuación ofrezco de la situación actual se apoya por un lado en trabajos que tienen por objeto distintos aspectos parciales dentro de una reconstrucción de la historia del movimiento y por otro, y sobre todo,

en mis propios trabajos sobre la historia y la situación actual del movimiento feminista, acerca de lo cual he publicado ya tres fragmentos (Holland-Cunz, 1990 y 1990a; y Dackweiler/Holland-Cunz, 1991). Los indicios que sirven para caracterizar la situación actual del movimiento cobran significación plena ante el trasfondo de las autodenominaciones originarias del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer como «Movimiento de liberación de las mujeres», «women's liberation movement», y en tanto teoría y práctica de la liberación. La situación actual se caracteriza por:

1. La dialéctica entre institucionalización y burocratización: la amplia institucionalización de la práctica feminista dentro y fuera de las instituciones ciencia y política ha llevado a un afianzamiento económico, personal y jurídico de exigencias y organizaciones feministas; la continuidad viene, por lo tanto, determinada mucho más que antes por la práctica feminista política y científica. Sobre la «codificación jurídica de la cuestión feminista» que lo anterior implica ha llamado la atención Vera Slupik (1982), llegando a hablar Uta Krautkramer-Wagner (1989) en relación con la política institucional de igualdad incluso de una «estatalización de la cuestión feminista». El término en mi opinión más adecuado llega del Reino Unido. Acuñado por Franzway/Court/Connell (1989) como «bureaucratisation of feminism» o «femocrat strategy» no ha encontrado en Alemania hasta hoy ningún eco. La pérdida de autonomía del movimiento se ve drásticamente aumentada por una «sensación de desgana» (Thürmer-Rohr). La política feminista ha perdido en gran medida su vitalidad, su capacidad de innovación, su radicalismo y carácter poco convencional, adaptándose a formas políticas tradicionales. Activistas de muchos años del movimiento feminista hablan de «cansancio» o «agotamiento» para describir su relación actual con la política feminista. La energía política ya no surge a partir de la acción política, sino que se derrocha de forma permanente e invariable en forma de trabajo institucional. La teoría y práctica feminista se ve relegada en favor de conceptos y estrategias de reforma a corto plazo.
2. La dialéctica entre profesionalización y feudalismo: la profesionalización del trabajo feminista que se impone con el proceso de institucionalización lleva a una cultura, cada vez más presente, de expertas; la práctica del movimiento no se ha visto completada, sino en gran medida sustituida por la teoría y práctica profesional. El creciente academicismo del feminismo ha ocasionado la marginación de corrientes radicales. El término de «cambio estructural de la opinión pública feminista», fijado por Regina Dackweiler y por mí a partir de

Habermas (1987 y 1990), señala un proceso en que se intenta homogeneizar y feudalizar el movimiento feminista, lo cual constituye una creciente jerarquización a través de un proceso de desdemocratización: «El poder y el secreto, en lugar de la democracia y la transparencia, son quienes rigen en esta forma de opinión pública feminista.» (Dackweiler/Holland-Cunz, 1991: 120). Mientras tanto, los debates producidos de forma profesional y *a priori* sustituyen frecuentemente a la cultura del debate entre esforzadas activistas del movimiento, que se convierten cada vez más en público pasivo de unas cuantas «conferenciantes representativas». El reconocimiento social de la legitimidad de las reivindicaciones feministas, que se ve actualmente apoyado a través de una realidad profesional, produce dentro del movimiento feminista graves perturbaciones, las cuales no han sido hasta la fecha objeto de debate. Parece haber una contradicción cada vez mayor entre una aceptación creciente de las feministas y una carencia de relaciones democráticas entre ellas. Dörthe Jung ha llamado la atención sobre el hecho de que, a diferencia de lo que ocurría en los comienzos del movimiento, las mujeres sí tienen hoy día algo que perder y que «en las posiciones de poder y fortaleza realmente alcanzadas» también hay un «... deseo de poder, el cual no puede o quiere expresarse ante la obligación de alcanzar un consenso y de mostrar responsabilidad colectiva» (Jung, 1991: 7)^[6].

3. La dialéctica entre individualización y solidaridad decreciente: las oportunidades que una profesionalización del movimiento pueda ofrecer para llevar a cabo una política feminista más plural y rica no se aprovechan actualmente. La, como quien dice, «doble individualización» dentro del movimiento feminista afecta al desarrollo de culturas específicas de expertas y, a la vez, a una actitud feminista de autorreflexibilidad excluyente, la cual Christina Thürmer-Rohr (1990) ha calificado de «egocentrismo». Ambos fenómenos son característicos de la predominancia actual de los proyectos de autonomía individuales por encima de los colectivos. El dictamen pericial individual, que de por sí constituye una oportunidad de realizar una política de contenido pleno, está cada vez más desligado de las estructuras democráticas de base y de las pretensiones del movimiento feminista. La creciente profesionalización individual no ha traído consigo un cambio cualitativo positivo en cuanto a la solidaridad feminista, sino que, al contrario, ha supuesto la «verticalización del poder horizontal», generándose conflictos, estrategias de negación y de evasión, junto con un anquilosamiento en la comunicación intrafeminista, que lleva en ocasiones a una huida individual friera de los movimientos (sobre estos problemas estructurales dentro del

movimiento feminista, véase Holland-Cunz, 1990a). En contra de la ideología feminista de autonomía y unión, asentada sobre un modo de pensar sociofemenino común, la búsqueda individualizada de autonomía no ha producido nuevas formas comunitarias, sino que ha ocasionado una disminución de la solidaridad. El grado de sufrimiento que estas estructuras de comunicación intrafeministas provocan se mantiene respectivamente alto.

El esbozo aquí trazado en cuanto a la situación actual del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer fija con esos tres fenómenos dialécticos señalados los procesos actualmente irreductibles que paralelamente y mezclados constituyen hoy las posibilidades (institucionalización, profesionalización, individualización) pero también los riesgos (burocratización, feudalización, falta de solidaridad) del compromiso feminista. La dirección que este desarrollo pueda tomar no está todavía decidida, y la discusión sobre «la otra cara» de los éxitos alcanzados no ha hecho más que empezar. El congreso que el Arbeitskreis Politikund Geschlecht (Grupo de Trabajo Política y Sexo) celebró en Berlín en junio de 1992 en la Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaft (Asociación Alemana de Ciencias de Carácter Político) refleja sintomática y representativamente la enorme provisionalidad de los análisis y el estado difuso de las reflexiones que caracterizan las investigaciones actuales sobre la política de igualdad entre los sexos. En esa ocasión, las intervenciones se centraron sobre todo en un análisis de los programas de política para la mujer, mientras que la relación entre movimientos y políticas estatales, la ambivalencia de los éxitos feministas, las vías para implementar programas, las posibilidades de llevar determinadas pretensiones a la práctica, los intereses y los conflictos de las personas que defienden activamente una política feminista, los efectos (internos y externos) del compromiso feminista y, finalmente, la diferenciación entre metas y éxitos, quedaron completamente al margen. El resultado del congreso podría resumirse de forma polémica en que por encima de otras cosas había quedado claro cuáles eran las cuestiones que restaban por investigar sobre la situación política de la mujer.

Con los tres procesos dialécticos señalados y relacionados entre sí, quiero, en consecuencia, perfilar un camino para los trabajos feministas de investigación sobre políticas para la mujer que no se estanque en un rechazo o en una afirmación exclusivista de la situación actual. En cuanto a la problemática que ahora me ocupa, este esbozo me resulta únicamente de interés ya que permite acotar el contexto marginal en que se mueve la teoría y práctica «ecológica». La política feminista profesionalizada e

institucionalizada «que fracasa con éxito» es una política de «progresiva igualdad», de equiparación; su marco de referencia está constituido por conflictos sociales (solo en un nivel nacional), y su orientación la marca una superación del *statu quo* en cuanto a las relaciones que (aquí) mantienen los sexos. Incluida en esta «política de desarrollo *a posteriori*» hecha a medida para una clientela determinada, está la omisión sistemática de la relación social hacia la naturaleza, lo cual supone una concentración necesaria sobre los aspectos sociales, económicos y políticos del entorno vital de la mujer europea y occidental, y una eliminación de entrada de todas las contradicciones sociales que no resulten inmediatamente evidentes o tratables dentro de la categoría sexo (por ejemplo «clase» y «etnia»). El triple proceso de desarrollo feminista perfilado arriba, que podría considerarse en un principio como (por lo menos) una posibilidad de alcanzar una pluralidad de políticas feministas (diferenciaciones institucionales, profesionales e individuales), aparece desde una perspectiva «ecológica» como un proceso en que la primera y amplia variedad de formas teóricas y prácticas feministas se reduce a los clásicos intereses políticos de las mujeres europeas occidentales de clase media. La pluralidad potencial de los campos políticos dedicados a la mujer se revela en más de un aspecto como una ficción: junto a los fenómenos ya señalados (disminución de la solidaridad, feudalización, burocratización) cabe observar que es el ala feminista liberal la que determina cada vez más los contenidos y las estructuras del movimiento feminista (Dackweiler/Holland-Cunz, 1991). Incluso los debates en torno al concepto de «diferencia» (véase, entre otros, Librería delle donne di Milano, 1988; y Gerhard *et al.*, 1990, como cristalización del debate llevado a cabo en Alemania occidental) han supuesto, en contra de sus pretensiones de apertura, una reducción de las formas y los temas políticos.

En la fórmula del «éxito del fracaso» aplicada al movimiento feminista, en la «no solución con éxito» de la «problemática de la mujer», el concepto de éxito señala hacia la, en comparación, avanzada institucionalización y profesionalización de reivindicaciones políticas feministas, fenómenos que se encuentran (potencialmente) en correspondencia con un alto grado de diversificación; el concepto de fracaso, por su parte, apunta hacia una tendencia a la uniformidad, hacia una pérdida del énfasis en la idea inicial de liberación, el establecimiento intrafeminista de jerarquías y hegemonías, y la renuncia «egocéntrica» a enfrentarse con los cuantiosos problemas globales. La relación social hacia la naturaleza, la pobreza y la explotación del tercer mundo, las políticas de paz y guerra se consideran entonces, y en todo caso,

como asuntos del dominio de unas cuantas expertas, perdiendo su carácter de preocupaciones colectivas del movimiento feminista.

Así como la reducción efectiva resulta hoy evidente, así como la pluralidad (potencial) de corrientes ha devenido de forma represiva en una oposición de posturas marginadas versus dominantes, así de fácil resulta constatar que el proceso hacia la uniformidad se ha dado también en el núcleo del debate teórico feminista: en el concepto de *gender*, de sexo social, la categoría fundamental en torno a la cual giran las interpretaciones feministas. Mientras que las primeras teóricas del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer, de proyección internacional, insertaban todavía la teoría y práctica de la «liberación de la mujer» dentro del contexto de otros movimientos y teoremas de liberación (véase, por ejemplo, Firestone, 1975; Atkinson, 1978, Millet; 1977; y Radford Ruether, 1979), resaltando especialmente los nexos entre sexismo y racismo, en la década de 1970 se redujo el horizonte cada vez más hacia la concepción de «sexo» como la relación de dominio primera, originaria, central y universal frente a la cual otras formas de dominio constituirían, en todo caso, una reproducción de esta; con ello, la comunicación (teórica) y la cooperación (práctica) se fueron dejando a un lado (al respecto, véase también la argumentación de Janet Biehl, 1991: 14 y ss.). Incluso la diferenciación interna entre la categoría sexo-sexo social /*gender* y sexo biológico/sexualidad basada en el enfoque, en un principio bien recibido, de Rubín (1975), perdió pronto su actualidad. *Gender* se transformó en el concepto principal de investigación teórica feminista una vez hubo perdido sus connotaciones corporales materiales, sus nexos con el dominio de clases, con el racismo, la discriminación por razones de edad, con la identidad cultural, etc. Si bien esta reducción resultó en un primer momento muy productiva para llegar a formar una teoría propia (y no derivada del marxismo o en analogía con el *blackpower*), la concentración sobre *gender* llevó rápidamente a olvidarse del sufrimiento de otros «oprimidos y ofendidos», incluida la oprimida y ofendida naturaleza. Solo hoy, y sin tener consciencia de que se trata de un redescubrimiento, se intenta implementar progresivamente «gender, race, and class» en la teoría feminista, y lo que en un día constituyó de forma natural parte de la reflexión teórica feminista aparece hoy como un descubrimiento. El empuje que ha motivado esta reimplementación no está motivado por un desarrollo teórico e inmanente del análisis, sino que procede de la dura crítica de las «women of colour» al feminismo blanco y de clase media norteamericano.

La relación hacia la naturaleza y otras relaciones de dominio constituyen, como quiero constatar con Ursula Beer, «lo inconsciente dentro de la teoría» del movimiento feminista: «Su existencia teórica se mantiene dentro de las omisiones, los conflictos sistemáticos, la lógica de identidad» (sobre la relación entre los sexos, Beer, 1990: 303). Si la relación entre los sexos supone lo inconsciente de la teoría materialista, la relación hacia la naturaleza sigue siendo lo inconsciente dentro de la teoría feminista. La tendencia a la uniformidad, que para la teoría se inició aproximadamente a mediados de la década de 1970 y para la práctica a comienzos de la década siguiente, ha marginado (en lo que se refiere al ámbito germanoparlante) de forma radical enfoques prometedores tanto de práctica ecológica como de teorías con referentes hacia la naturaleza. Constituye una pretensión central del presente trabajo el retomar enfoques dejados de lado, como por ejemplo el debate en torno a *sex/gender*, y aprovecharlos para una necesaria «ecologización» teórica y práctica de políticas feministas. En vista de la uniformidad dada, será necesaria una ampliación previa de los conceptos de «feminismo» y «movimiento feminista» hasta llegar a reconocer una *diversity* de políticas teórico-prácticas. Ello significa integrar a las minorías silenciosas como la corriente ecofeminista dentro de la corriente feminista principal, la cual actualmente está dominada en la práctica por el feminismo liberal, y en lo teórico, por las teorías de la diferencia. Y es una apertura del análisis para la triada «gen-der/race/class» y una apertura de la práctica para precisamente prácticas de referencias no uniformadoras lo que remite de forma clara a una tradición ecofeminista de práctica de bases democrática y diferencial, «sensitiva a la vez que razonable», y a una teoría que tiene en la comunicación entre múltiples relaciones de dominio una de sus principales preocupaciones. No es casualidad que se pueda encontrar esto último en la orientación ecofeminista, pues es especialmente en los conceptos de *gender* y *race* en los que la relación social hacia la naturaleza aparece incluida como elemento estructurador (véase al respecto las reflexiones minuciosas de Eichborn, 1992; y Kalpacka/Rathzel, 1991). Así, no solo es posible, sino que se impone teórica y prácticamente la inclusión de la categoría naturaleza como minoría sin voz dentro de la minoría sin voz de ese feminismo en el feminismo, lo cual lleva implícito un análisis más profundo de las categorías de *gender* y *race*.

En el debate angloamericano en torno a autocategorizaciones feministas, el valor, el significado de *diversity* intrafeminista aparece resaltado desde hace tiempo. La identificación y caracterización de las diferentes corrientes

dentro del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer y la valoración de las aportaciones respectivas al proyecto común feminista determinan casi siempre la perspectiva de investigación. Mientras que Alison Jaggar (1983) parte en su obra ya clásica de cuatro orientaciones prototípicas (feminismo liberal, marxista, radical y socialista), Ferree/Hess (1985) distinguen sobre todo entre corrientes (*strand*) colectivistas y burocráticas, y Jo Freeman (1984) entre la rama (*branch*) más bien antigua y la reciente. La inmediatez sin ambages de la teoría angloamericana se puede constatar de forma típica en la argumentación de Ferree y Hess en cuanto a los «extremists and moderates»: «Puesto que la transformación social de la sociedad no puede tener lugar de un día para otro, hay que valorar cada transformación dada tanto desde un punto de vista activo como reactivo... El compromiso de la mujer revolucionaria con las metas más elevadas y la sensibilidad de la mujer reformadora hacia las realidades actuales ayudan a mantener un equilibrio entre baremos de valoración activos y reactivos. En todo movimiento social, las y los extremistas tienen, además, la importante función de justificar las luchas y las reivindicaciones de los moderados...» (Ferree/Hess, 1985: 173; traducción al alemán de B. H. C.). «Sin embargo, los grupos extremistas mismos gozan de poca credibilidad y legitimidad. Sin la simpatía y el apoyo de los grupos más bien moderados y respetados, los que abogan por transformaciones radicales pueden verse calificados de sospechosos y peligrosos, y sometidos impunemente a represión. Por ello que las y los extremistas necesiten de los moderados a modo de protección» (*op. cit.*, pág. 173 y ss.; traducción al alemán de B. H. C.). Ferree/Hess resumen finalmente: «Because of these *relationships of reciprocal support*, the permanence of the movement as a whole and the preservation of its gains depend on the solidarity between extreme and moderate groups» (*op. cit.*, pág. 174; cursivas mías). Cito de forma tan amplia este párrafo porque en comparación con los debates de exclusión alemanes resulta de una lucidez e inmediatez analítica y política sobresaliente. En lugar de un tratamiento periodístico al uso, casi siempre unilateral (*vid. supra*), Ferree/Hess exponen un análisis adecuado de las relaciones político-teóricas que mantienen dos alas distintas, lo cual resulta en estas autoras todavía más encomiable si se tiene en cuenta que se trata de un caso de políticas colindantes. Se distinguen, nombran y reconocen las diferencias, lo cual permite que el Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer no aparezca ni como un bloque monolítico ni como un conglomerado de cualesquiera corrientes imprevistas e incommunicables. El núcleo del movimiento aparece definido como por sistema plural, considerándose los

conceptos de *diversity* y *flexibility* (Lovenduski, 1988) como especialmente característicos y determinantes para la cultura comunicativa interna y la efectividad externa.

La insistencia en «relationships of reciprocal support» (Ferree/Hess) podría ser adaptada de forma inmediata a proyectos de investigación en lengua alemana, mientras que las denominaciones y clasificaciones angloamericanas de movimientos requerirían «traducción» si se quisieran aplicar a la situación intrafeminista alemana. Es sobre todo la determinación del ala socialista y radical la que necesita una acentuación diferente. A diferencia del inicial feminismo radical de la República Federal de Alemania, el *radical feminism* norteamericano no ha pasado por un elaborado debate en torno al marxismo. Además, la variante alemana se autodefine en torno al concepto de «autonomía», el cual no ha desempeñado en los Estados Unidos ni un papel teórico ni práctico; sin que se dijera explícitamente, el concepto de «feminismo radical» venía a designar a menudo en el contexto alemán el ala lésbica y separatista del movimiento. La en los Estados Unidos acostumbrada denominación de *cultural feminism* para determinadas corrientes del feminismo radical, sobre todo variantes teórico-prácticas espiritualistas, resulta en Alemania incluso totalmente desconocida y está sin traducir. El papel que el socialismo feminista asume dentro de la multiplicidad de corrientes podría ser caracterizado como «inversamente proporcional»: si en Alemania se mostró en un principio fuerte con clara tendencia a la baja, en Norteamérica fue ganando en un momento posterior una influencia cada vez mayor. Con todo, las tradiciones socialistas tienen en el conjunto del feminismo europeo occidental una presencia mucho mayor que en el feminismo norteamericano.

También investigadoras germanoparlantes han intentado en los últimos años aplicar de forma esporádica la auto-categorización angloamericana. La argumentación de María Mies (1988:21,34) puede servir como ejemplo típico de intento fracasado, pues desacredita los en parte brillantes análisis, cuyas autoras no cita, calificándolos como miradas desde fuera sobre el movimiento y, por ello, carentes de valor explicativo, describiendo, además, algunas corrientes erróneamente. Más adecuada, aunque sin ser un intento de oferta teórica propia, resulta la temprana presentación de Linnhoff (1974) de fuentes tomadas de distintos comentarios; sin embargo, estas fuentes no han sido, hasta donde yo tenga conocimiento, objeto de discusiones posteriores en Alemania. No parece que se trate de una casualidad del mercado editorial que un trabajo de altos vuelos como el de Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*

(1983), siga sin contar con traducción al alemán y no encuentre atención alguna en las investigaciones sobre el Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer. Por contra, la controversia mantenida en la República Federal en torno a «autonomía o institución» ha perdido, en vista de la situación institucionalizada de la política feminista, completamente su propia capacidad de aprehensión, lo cual quedó demostrado una vez más con el congreso berlinés que una serie de politólogas mantuvieron en torno a la política de igualdad.

Al no encontrar las autocategorizaciones científicas de Jaggar y otras teóricas angloamericanas divulgación en el ámbito germanoparlante, fue cobrando importancia otra forma de categorización: la diferenciación polarizadora entre la postura de igualdad y de diferencia (que Klinger trató en 1986 por primera vez) o, en la terminología de Iris Marión Young (1989), la diferenciación entre feminismo humanista y ginecocéntrico. En la serie de los a menudo crudos debates ahistóricos e ideológicamente mediatizados sobre la diferencia versus la igualdad, la determinación de Young aparece como la más consistente y constructiva. El núcleo de todas las diferenciaciones está constituido por la relación hacia la feminidad social, que en cada caso es considerado y valorado de forma diferente. Mientras que el feminismo humanista representa una «revuelta contra la feminidad» (Young, 1989: 38), el feminismo ginecocéntrico afirma competencias sociales (en parte también biológicas) femeninas, formas de trabajo, de comunicarse y de actuar específicamente femeninas. Aunque Young considere que el feminismo ginecocéntrico representa la crítica más radical a las sociedades patriarcales (*op. cit.*, pág. 38), ella misma formula unos cuantos argumentos muy acertados contra esta consideración, a saber: el peligro de interpretaciones esencialistas, la tendencia a una forma de pensamiento en dicotomías, la infravaloración potencial de la esclavitud de las mujeres, la infravaloración de los grados sociales de masculinidad, la falta de reflexión política dentro de la teoría de la diferencia (*op. cit.*, pág. 59 y ss.). También por lo que se refiere a este debate más reciente en torno a categorías, las aportaciones anglosajonas resultan más precisas, más abiertas frente a la perspectiva de diferencia, más informadas e informativas por lo que respeta a la historia de la teoría y del movimiento^[7]. Por lo que respecta a la controversia en los países germanoparlantes se deja, por ejemplo, completamente a un lado el que ya a finales de la década de 1970 eran conocidas en estos países teóricas de la diferencia y que la «diferencia» no es ni mucho menos un descubrimiento feminista de finales de la década de 1980. Las teóricas de la diferencia de la

década de 1970 pasaron a ser todas clásicas ecofeministas. En primer lugar, cabría hablar de la entusiasta acogida de los estudios de Daly (1981 y 1986). La falta de sentido histórico en las apologetas actuales de la diferencia resulta, por lo tanto, considerable, afectando no solo a la historia de la propia postura sino también, y esto me parece significativo, a la filosofía natural comprendida dentro del antiguo pensamiento de la diferencia. Referente a esto quiero expresar la desde luego atrevida hipótesis de que el tema de la naturaleza está actualmente hasta tal punto «sin voz», que incluso se deben o pueden echar por la borda los referentes teóricos dentro de las respectivas corrientes; en lugar de entablar un debate crítico con las pensadoras de la diferencia de la década de 1970 se impone el silencio, un fenómeno muy llamativo si se tiene en cuenta el tono siempre elevado con que se pronunciaba la postura de la diferencia: indicio claro de la falta de voz que sufren actualmente los enfoques teóricos ecológicos dentro del movimiento feminista.

Contempladas en su conjunto, todas las «orientaciones de diferencia» reflejan la progresiva crítica dentro del movimiento feminista a la «política de igualdad» (incentivos, cuotas, puestos de trabajo específicos, etc.) y a las estructuras de comunicación intrafeministas, si bien con codificaciones propias según de dónde partan estas críticas. Con ello, se tratan también de forma subrepticia los efectos externos —el éxito del fracaso de la política para mujeres— y la dinámica interna de los conflictos entre mujeres. Solo así resulta posible explicarse benévolamente la atención que merece esta postura. Aparentemente, la situación de la que se parte está caracterizada por los tres movimientos dialécticos arriba señalados. Sin embargo, esta situación se ve puesta en la picota en la medida en que se polariza el debate a causa de un mayor y progresivo carácter académico del feminismo, una creciente apatía práctica, los conflictos cada vez mayores entre construcciones ideológicas, la marginación de posturas, la disminución de *diversity* y «relationships of reciprocal support». La crítica necesaria al feminismo actual se expresa como afirmación y reinterpretación positiva, de lo cual constituye el ejemplo más claro el carácter positivo que se les atribuye a las relaciones jerárquicas y de poder entre mujeres en aras del concepto de *affidamento* (Librería delle donne di Milano, 1988). Por encima de esto, cabría especular con que la afirmación de feminidad social, tal como la concibe también Young (1989) para el feminismo ginecocéntrico, equivale a una «superación de estigmas» en vista de los limitados éxitos del movimiento feminista. La pregunta de por qué la justificada crítica a las políticas reformadoras de igualdad ha supuesto el éxito

del concepto de «diferencia» en lugar de llevar a un redescubrimiento del concepto inicial de *liberation* tiene que quedar aquí sin contestar. El silencio absoluto que mantienen las teorías ginecocéntricas feministas actuales respecto a las prácticas políticas puede ser una causa de la abstinencia frente al concepto de «liberación» (para una dura crítica al pensamiento feminista de la diferencia, véase también Pinl, 1993).

	Autocategorizaciones: versión más reciente: <i>Posturas de igualdad</i>	Autocategorizaciones: versión más reciente: <i>Posturas de diferencia</i>
Autocategorizaciones: versión más antigua: Feminismo radical	1/ — orientación política de comienzos del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer (Europa occidental, Norteamérica) — anarcofeminismo, anarquistas feministas	2/ ** — clásicas del ecofeminismo como M. Daly — corrientes espiritualistas (Europa occidental, Norteamérica) — cultural feminism (EE. UU.) (en la RFA algunos proyectos)
Autocategorizaciones: versión más antigua: Feminismo liberal	3/ — políticas feministas actuales e institucionales — políticas laborales — la temprana B. Friedan; NOW y múltiples grupos de presión (EE. UU.)	4/ — feminismo neoconservador hasta llegar a nuevas políticas para la familia — la tardía Friedman (1982) del «Second Stage», y a partir de ella crítica del feminismo
	5/ — ideas de emancipación	6/ — nuevas posturas ecofeministas, por

Autocategorizaciones: versión más antigua: Feminismo socialista	socialistas y en parte también socialdemócratas clásicas — difuso: mujeres críticas para con la teoría socialista (crítica inmanente)	ejemplo en el contexto de la socialist ecology de M. Mellor — difuso: mujeres críticas para con la teoría socialista (crítica inmanente)
** enfoques franceses e italianos		

Las teorías feministas de autocategorización todavía no han intentado poner en relación, dentro de las respectivas corrientes, el ala antigua y la más reciente, aunque los sectores correspondientes reivindican cada uno para sí el no estar ligados a una fase más antigua o reciente de la evolución del movimiento. Sin embargo, la *diversity* potencial del movimiento feminista se revela únicamente en la medida en que se relacionan ambas formas de categorización, con lo cual tampoco las corrientes calificadas de tempranas o posteriores aparecen como incompatibles y cerradas en sí mismas.

Como resulta fácil constatar en el esquema anterior, todo intento de definir una postura por categorías exclusivamente antiguas^[8] o recientes se presenta extremadamente problemático. Bajo el concepto de diferencia, por ejemplo, aparecen implícitamente reunidos el feminismo espiritualista radical y el feminismo conservador, o se identifican dentro de las versiones antiguas posturas tan distintas como pueden serlo las de las anarquistas y las espiritualistas. La conexión entre ambas formas de categorización conlleva además que se hagan visibles los procesos dinámicos de la teoría y práctica feminista. Así, resulta posible constatar, por ejemplo, que históricamente las posturas de igualdad se articulan sin excepción antes que las posturas de diferencia, y que las posturas de diferencia surgen en momentos muy diferentes; el desarrollo temporal de la igualdad a la diferencia solo se puede constatar dentro de una corriente (clasificación antigua), lo cual implica que la postura de diferencia no posee valor de novedad en cuanto tal. El esquema revela además de forma inmediata que cada uno de los seis campos señala hacia corrientes directamente emparentadas (dentro de un campo) y corrientes indirectamente emparentadas (en lectura horizontal y vertical). Esto muestra cuán cerca se encuentran en ocasiones posturas radicales de emancipación, reformadoras o conservadoras dentro del espectro feminista. Por otro lado, el esquema documenta los cambios de postura dentro de un enfoque

(personalizable), tal como se demuestra aquí con la evolución de Betty Friedan. La continuidad y los cortes dentro de una postura, así como entre orientaciones directa o indirectamente emparentadas aparecen representados con estas nuevas formas de categorización de modo más adecuado, sin que por ello se reduzca la complejidad más de lo necesario. Los seis campos señalados se corresponden, bastante más que una división tripartita o incluso dualista y polarizadora, con la *diversity* potencial de la teoría y práctica feminista. Pero tampoco la inclusión en un esquema apretujado del doble o triple de orientaciones feministas puede pretender más que el mostrar una tipificación ideal del campo político de políticas feministas. Sin embargo, la forma de representación de categorías aquí desarrollada permite una descripción bastante más adecuada que los otros dos esquemas al uso, que son mucho más estáticos y fijan de forma improcedente el proceso del movimiento político feminista, los procesos de cambio, las variantes dentro de una misma postura, los conflictos y las concomitancias entre distintas posturas.

Mi esquema resulta únicamente insuficiente por lo que se refiere al lugar que ocupan nuevos enfoques como el postestructuralismo, el posmodernismo y los textos franceses e italianos, relevantes para el debate germanoparlante. Esto no es primariamente un defecto de la exposición sino consecuencia del lugar impreciso que estos enfoques ocupan en sus relaciones mutuas y respecto a las corrientes asentadas y exactamente definibles que se han señalado. Hoy día, lo único que se puede decir (y que se refleja en el cuadro) es que los nuevos enfoques (hasta ahora exclusivamente teóricos) se encuentran con seguridad del lado de la «diferencia» y que no son «modernos» en el sentido del postulado de igualdad. Su referencia crítica y hasta de rechazo a las «grandes teorías» políticas como el socialismo y el liberalismo permite suponer además que, dado el caso, habría que situarlas en el segundo campo del cuadro, aun cuando afirman situarse en el lado opuesto a las corrientes potencialmente esencialistas que allí se nombran. Es incluso posible que el lugar metafórico en que aquí se emplazan estos proyectos de teoría feminista, «fuera del cuadro», se demuestre en un futuro como acertado. Mientras ni sus contenidos específicos ni las fronteras que los separan puedan determinarse de forma clara habrá que prescindir de intentar emplazarlos de forma exacta. Christine Di Stefano ha «solucionado» en un artículo (1990: 66 y ss.), incluido en una miscelánea muy leída sobre la relación entre *Feminism/Post-modernism* (Nicholson, 1990), el problema taxonómico proponiendo que se considerasen tres posturas principales:

feminist rationalism (en su caso, *humanism* o *modernism*), *feminist anti-rationalism* (dito), *feminist post-rationalism* (dito). Tan convincente como resulta esta propuesta desde la perspectiva de los nuevos enfoques, tan típicamente «ahistórica», hay que considerarla en relación con categorizaciones anteriores y el alto grado de valor explicativo que estas mostraban. Los campos 1/3/5 del cuadro habría que entenderlos como corrientes dentro del *feminist rationalism*, mientras que quedaría sin aclarar la situación que ocupan los campos 2/4/6 y el *anti-rationalism* y *post-rationalism*. Solo cuando cada nuevo proceso que se dé en la historia de la teoría y práctica feminista deje de implicar que haya que cambiar totalmente las denominaciones de todas las corrientes y posturas habidas hasta ese momento, solo cuando se haya impuesto una, como quien dice, consciencia feminista de la historia del movimiento, solo entonces se podrá llevar un debate realmente fructífero sobre la posible caracterización ideal de las facciones dentro del movimiento. Hasta ahora se generaban nuevas determinaciones de alas o posturas prescindiendo completamente de las formas de categorización válidas hasta ese momento, como si hasta esa fecha no hubiese habido propuestas de clasificación. Con ello se niegan no solo posturas teóricas de categorización o, en su caso, de autocategorización, sino también y sobre todo la manera en que cada una de las corrientes feministas se comprende a sí misma en un momento dado. Por este segundo motivo, no comparto la crítica en sí que Donna Haraway hace (en colaboración con Katie King) de las taxonomías feministas, si bien puedo estar de acuerdo con el objetivo que persigue la argumentación. Siguiendo a King, Haraway (1990:198) constata que el problema está en «... to taxonomize the women's movement to make one's own political tendencies appear to be the telos of the whole». Naturalmente, esta crítica apunta sobre todo hacia Alison Jaggar (1983), pero podría dirigirse contra todo intento de clasificación que pretendiese anular desde la propia y nueva perspectiva todas las importantes taxonomías hasta ese momento válidas. La tipificación ideal de Jaggar puede, al fin y al cabo, y a pesar de la presencia indiscutible de una «teleología» socialista feminista, alabarse por haber considerado de forma adecuada y mostrado ampliamente la manera en que todas las facciones del movimiento se ven a sí mismas. Con todo su decantamiento político, el trabajo de Jaggar constituye en mi opinión la mejor aportación al debate taxonómico. Tanto para las ciencias como para la política, las (auto)determinaciones que Jaggar ofrece del feminismo resultan de gran importancia.

Con la esquematización de los tres procesos dialécticos en los que se desarrolla el feminismo actual y mi propuesta de categorización de toda la *diversity* feminista, el marco dentro del que se sitúa la «minoría sin voz» del feminismo natural teórico y práctico queda suficientemente delimitado. La corriente ecofeminista se identifica en lo fundamental con dos de las posturas que figuran en mi cuadro: en primer lugar, dentro del campo dos del feminismo diferencial radical; en segundo lugar, en el sexto campo del feminismo socialista diferencial (aun cuando esta última asignación resulte extremadamente discutible). El segundo campo señala, tanto por lo que se refiere a la historia del movimiento como a los contenidos teóricos de este, temporalmente como, en cuanto al lugar que ocupa, el origen de una teoría, filosofía y praxis feminista natural. Al igual que el campo uno, también el campo dos pertenece a las posturas que hoy día se encuentran marginadas dentro del movimiento, aunque el grado de marginación es menor en Estados Unidos que en Alemania. Dentro de la postura «clásica» del ecofeminismo, campo número dos, habría que situar junto a Daly (1981 y 1986) también a Griffin (1987), Eaubonne (1975), Starhawk (1983), Spretnak (1982 y 1990), Shiva (1989) y Radford Ruether (1979). Esta postura aparece caracterizada de forma típica e ideal a través de un concepto esquemático de diferencia que contrasta sobre todo feminidad y masculinidad biológica y social. Mientras que el segundo campo abarca en consecuencia a las tempranas clásicas del ecofeminismo (a excepción de Vandana Shiva), el sexto campo debería contener más bien las nuevas y notables orientaciones ecofeministas. En este sentido, cabría citar, junto con mujeres como Janet Biehl (1991 y 1991a) y Mary Mellor (1992) dedicadas a los campos de investigación de la *social ecology* o la *socialist ecology*, sobre todo a Carolyn Merchant (1983 o 1987, 1989, 1989a y 1990), la representante más cualificada e importante de una postura feminista socialista. Sin embargo, la inclusión de Merchant dentro del sexto campo sería problemática, ya que ella no defiende una postura típica de diferencia. Como es también el caso en los enfoques teóricos feministas ecológicos y socialistas, tampoco para las orientaciones ecológicas resulta posible aislar bajo el concepto autocaracterizador de *socialist feminism* la diferenciación de igualdad versus diferencia, al menos no de forma tan clara como para las otras dos corrientes. Por contra, resulta un hecho indudable que no existe un ecofeminismo liberal (excepto como elaboración teórica, véase Merchant, 1990). En Alemania podría aplicarse esta etiqueta a lo sumo a unas cuantas políticas pragmáticas o que ocupan un cargo público; sin embargo, esto no se ha considerado hasta ahora ni procedente ni necesario.

Concediéndole al fenómeno una importancia variable, todos los intentos de categorización del ecofeminismo se concentran en el ala radical y socialista. Incluso Jaggar (1983: 83-118 y 283 y ss.) sitúa en su investigación los textos y las prácticas ecofeministas dentro del análisis del *radical feminism*. Orientándose por la taxonomía de Jaggar, pero como quien dice del lado opuesto, desde la perspectiva del ecofeminismo hacia las demás corrientes, argumenta Carolyn Merchant en su artículo *Ecofeminism and Feminist Theory* (1990). Mientras que su consideración del feminismo radical y socialista viene a coincidir con las concepciones usuales, las cuales caracterizan el *radical feminism* sobre todo como una corriente espiritual, escéptica respecto a la razón, centrada en una ética del amparo y asentada sobre la biología humana, y al (eco)feminismo socialista como una corriente dialéctica e histórico-analítica, Merchant le atribuye al feminismo liberal la tarea del *reform environmentalism* (Merchant, 1990: 100). «El feminismo socialista contiene muchos de los planteamientos del feminismo radical, pero el feminismo socialista considera que tanto la naturaleza como la naturaleza humana son producto de procesos históricos y sociales», así resume Merchant (*op. cit.*, pág. 103; traducción al alemán de B. H. C.) el valor teórico que frente al feminismo radical tiene en su opinión el feminismo socialista para un análisis ecológico (véase también en Merchant, 1990: 14, el cuadro sobre los contenidos naturales de las cuatro corrientes que Merchant determina siguiendo a Jaggar).

También Karen Warren entra, en su artículo *Feminism and Ecology: Making Connections* (1987: 17), en la categorización de Jaggar, resumiendo: «... desde una perspectiva ecofeminista hay más de una buena razón para plantearse si cada una de las cuatro corrientes principales del feminismo resultan oportunas como fundamento teórico ecofeminista» (traducción al alemán de B. H. C.). Según Warren, el problema que se le plantea al feminismo liberal a la hora de proceder a un análisis ecofeminista está en su forma dualista de pensamiento (ser humano contra naturaleza, etc.) y en su individualismo, que entra en conflicto con una ética ecológica (*op. cit.*, pág. 10). El feminismo marxista tradicional mantiene su idea de la explotación de la naturaleza y sigue siendo «gender blind» (*op. cit.*, pág. 13). Las feministas radicales «... have had the most to say about eco-feminism», pero tampoco aquí se supera el pensamiento dualista, mereciendo además muy poca atención la realidad histórica y material de la represión de la mujer, mientras que las experiencias femeninas se mistifican como próximas a la naturaleza (*op. cit.*, págs. 14-15). El feminismo socialista, finalmente, no analiza en

grado suficiente la represión y explotación patriarcal de la naturaleza, si bien se encuentra presente en él un análisis potencial «... de la construcción social de la realidad y de las conexiones múltiples entre diferentes sistemas de dominio» (*op. cit.*, pág. 17; traducción al alemán de B. H. C.). Señalando de forma acertada los defectos de todas las corrientes, Warren no propone (como es lo acostumbrado) el desarrollo de aquella posición que se encuentre políticamente más cercana a ella, sino que aboga por un «... feminismo integrador y transformador que nos permita superar el debate actual sobre las cuatro versiones principales del feminismo...» (*op. cit.*, pág. 17). Una nueva versión de «feminismo» debería integrar el desvelamiento de los nexos existentes entre todas las formas de represión, la pluralidad de experiencias de las mujeres, lo cual equivale a una política de diferencia, el rechazo a toda lógica de dominio, una nueva forma de concebir lo humano y su relación hacia la naturaleza, una nueva ética, la crítica de la tecnología y la ciencia patriarcal (*op. cit.*, pág. 18 y ss.).

Sobre la originalidad de la propuesta alternativa cabe la discusión, pues Warren incluye en ella irnos cuantos tópicos ecofeministas que aparecen de forma ya casi ritual en cualquier texto de esta corriente; la conexión analítica de todas las formas de dominio, una nueva concepción de la relación ser humano-naturaleza, reflexiones éticas y reivindicaciones con base en una crítica de la ciencia y de la tecnología pertenecen al repertorio clásico de las argumentaciones ecofeministas. Sin embargo, la crítica de Warren resulta, frente a lo acostumbrado dentro del movimiento feminista, de una rara claridad, coherencia y poder de convicción. Para cada una de las corrientes consigue aislar los puntos más débiles sin negar por ello el potencial que les resulta inherente. Mientras que el análisis de Merchant se muestra tendencioso, mientras que los trabajos de King (1990), Biehl (1991), Lahar (1991) y Wichterich (1992) son imprecisos y, en parte, incluso polémicos frente a posturas ecofeministas distintas a las propias, Warren no permite que se desechen o armonicen rápidamente distintas facciones. Además, la perspectiva elegida (desde el ecofeminismo hacia las versiones más actuales y/o dominantes del feminismo) le permite considerar con razón la corriente ecológica como una postura propia dentro del movimiento feminista. Al perfil, que equivale a una definición, que traza de esta orientación, solo puedo adherirme: «... las reivindicaciones fundamentales que comparten todas las ecofeministas. *Ecofeminismo* es, según mi concepción, una postura fundamentada sobre las siguientes reivindicaciones: (i) hay importantes puntos en común entre la represión de la naturaleza y la represión de la mujer;

(ii) es necesario entender el carácter de esta relación para toda comprensión cabal de la represión de la naturaleza y de la represión de la mujer; (iii) la teoría y práctica feminista tiene que incluir una perspectiva ecológica; y (iv) las soluciones a los problemas ecológicos deben incluir una perspectiva feminista» (Warren, 1987: 4 y ss.; traducción al alemán de B. H. C.; véase también en forma cuasi idéntica Agarwal, 1992: 120). Esta caracterización minimalista del ecofeminismo no determina el contenido de los respectivos conceptos y, con ello, traza adecuada e independientemente de las distintas corrientes las estructuras nucleares del eco-feminismo. Recurriendo a lo general en los distintos enfoques, Warren aporta la definición más rica de esa corriente dentro del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer que en el ámbito anglosajón se denomina *ecofeminism*, sin la connotación negativa de la que va acompañado el término en la República Federal.

Siguiendo una argumentación fenomenológica, se podrían señalar, además, una serie de elementos teóricos típicamente ecofeministas que desempeñan un papel importante en cualquiera de los textos: la crítica de formas de pensamiento en dicotomías, sobre todo las que se refieren a un dualismo naturaleza/sociedad, mujer/hombre, cuerpo/mente, una referencia enfática al ejercicio político y la realidad vital y social de la mujer; la exigencia de relacionar teóricamente todas las formas de represión (sexismo, racismo, dominio de clase, explotación de la naturaleza, explotación del tercer mundo) y un consiguiente internacionalismo, una ética política de democracia de bases y antiinstitucional, la idea de «sobrevivir» frente a unas circunstancias sociales patriarcales y hostiles para la vida, una actitud positiva frente a la utopía (véase también Kuletz, 1992). Todos los enfoques tratan la relación entre mujer y naturaleza, nuclear dentro del ecofeminismo, pero es posible percibir aquí un punto central de diferenciación entre enfoques distintos. Ecofeministas radicales como Daly o Griffin se inclinan hacia una identificación de la mujer con la naturaleza y argumentan de manera esencialista con un rasgo femenino básico e inherente, mientras que las teóricas ecofeministas socialistas como Merchant o Mellor relacionan mujer y naturaleza únicamente en un nivel de situaciones de represión análogas, predominando en este caso la perspectiva constructivista. Janet Biehl distingue incluso una analogía entre mujer y naturaleza como esencialmente distinta, una analogía entre la explotación de la mujer y de la naturaleza, y una analogía entre mujer y naturaleza nacida por motivos estratégicos (Biehl, 1991: 10 y ss.); por consiguiente, constata que en todas las corrientes feministas (a excepción de la suya propia, la *social ecology*) se crean

analogías problemáticas. Mary Mellor ve, por contra, tres niveles de relación mujer-naturaleza, de los cuales solo uno es, en sentido negativo, esencialista; según la conceptualización de Mellor (1992:46), estos tres niveles se caracterizan respectivamente por «affinity», «unity of spirit/biology» y «sharing of socially constructed relationship of exploitation». En lo que sigue, entro en el problema esencialista dentro de la teorización ecológica y sobre todo ecofeminista de forma más detallada.

Aunque caracterizaciones como las anteriores puedan favorecer un debate en el campo de la sociología, resultan improcedentes si se considera que la corriente ecofeminista cuenta con un ala muy fuerte orientada hacia las ciencias naturales. En este caso, ni siquiera la denominación de la corriente deja de presentar problemas, pues no se corresponde con las autodenominaciones de feministas orientadas por lo ecológico, como Elvira Scheich en Alemania o Donna Haraway en los Estados Unidos. La integración dentro del campo de las orientaciones dirigidas hacia la teoría y la práctica natural de textos de crítica a la ciencia y de historia de la ciencia de científicas dedicadas a las ciencias naturales es significativa por dos razones: por un lado, estos textos sirven como base de argumentación para muchos textos ecofeministas de orientación sociológica; por otro, las científicas de las ciencias naturales son consideradas en este país realmente competentes como para «permitirles» manifestarse no solo sobre la relación social hacia la naturaleza, sino también sobre las implicaciones de carácter puramente socioteórico de la crisis ecológica. Por consiguiente, cuando en lo sucesivo hablo de «ecofeminismo», el término tiene que ser comprendido como abreviatura que engloba todo el espectro de enfoques que, desde un punto de vista feminista, se ocupan de la crisis ecológica, la relación social hacia la naturaleza y la relación entre los sexos, junto a la posibilidad de ofrecer soluciones prácticas, enfoques que van desde la filosofía natural hasta la sociología, pasando por la crítica de las ciencias y la historia. Para los textos sociológicos, la conceptualización de «esbozos de filosofía natural feminista» me parece, en general, más adecuada que el término «ecofeminismo», el cual ha acabado por ser, sin embargo, el habitual, especialmente en los debates internacionales. Puesto que en los capítulos dos y tres entro sobre todo en el debate internacional, bastante más elaborado que los restos marginados de debate ecofeminista que sobreviven en Alemania, haré uso de la terminología establecida. Como es válido para todo este trabajo, también las posturas teóricas ecofeministas se presentan y se tratan por medio de textos que sirven al respecto como ejemplares.

Los enfoques ecofeministas suponen el necesario factor potencial de corrección tanto para una corriente ecológica que no diferencia entre sexos como para la corriente principal feminista, que es aecológica. La necesidad de una teoría social feminista y de una teoría social solo se puede cubrir en la medida en que se incluye esa forma específica de feminismo. En este sentido, la presente investigación pretende contribuir tanto al desarrollo teórico-natural de una teoría feminista como al desarrollo feminista de un debate sobre teoría natural. Por decirlo de forma más precisa: actualmente, el feminismo no reflexiona lo suficiente sobre la relación hacia la naturaleza, y los enfoques ecológicos no reflexionan sobre la relación entre los sexos. Las teorías feministas tienden, si es que se ocupan del asunto, a tomar la relación hacia la naturaleza de forma esencial; las teorías ecológicas hacen lo propio en su vertiente negativa con la relación entre los sexos. Mi investigación se mueve, por tanto, entre dos discusiones dispares. Es más: incluso en el campo más acotado de un debate «ecológico» (por ejemplo, filosofías de la naturaleza feministas versus filosofías de la naturaleza no feministas) apenas tiene lugar un intercambio de textos, y ello es así aun constatando llamativas coincidencias metodológicas y de contenido. Valgan como ejemplo los conceptos de «filosofía del cuerpo humano» y de «filosofía corporal», que Gernot Böhme (1989a: 11) y Annegret Stopczyk (1988) respectivamente han acuñado independientemente el uno de la otra como centrales para una nueva relación hacia la naturaleza. Mi trabajo quiere ocupar, por lo tanto, un lugar intermedio desde el cual se puedan poner en relación los estímulos provenientes desde los distintos y cerrados campos y anular las limitaciones respectivas a través de la confrontación con otras perspectivas. Se constatará que el punto de vista (eco)feminista representa respecto a la relación social hacia la naturaleza y la relación entre los sexos una corrección necesaria de las concepciones teórico-naturales androcéntricas. El que los diferentes campos se abriesen para los demás y a una discusión mutua podía dar lugar a una fructífera *diversity* de reflexiones orientadas hacia lo ecológico. La apertura de la ciencia feminista aecológica, como de la comunidad científica sociológica en general, hacia una teoría social de inspiración ecológica concedería, en el caso más ideal, la suficiente importancia a esa minoría sin voz de enfoques teórico-naturales. La homogeneidad supone no solo dentro del Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer, sino también en la *scientific community*, un estado de quietud o incluso de desarrollo erróneo. *Diversity* implica, por el contrario, un debate fructífero. La misma naturaleza enseña que la diversidad es un presupuesto imprescindible de salud y

vitalidad, mientras que la uniformidad supone un indicio de destrucción. *Diversity* no se refiere con ello a una pluralidad aleatoria, sino a «relationships of reciprocal support».

1.3. Teoría política y relación hacia la naturaleza

La relación social hacia la naturaleza no parece, por lo menos a primera vista, ocupar un lugar propio dentro de la teoría política, pues hasta hoy esta trata cuestiones estrictamente intrasociales. En este sentido, la teoría política no ha sido nunca «neutral hacia la naturaleza» sino que ha estado marcada siempre por una dualidad «del» ser humano y de «su» sistema social. 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 surgiese del sistema del propio campo de estudio: el, hablando en términos de teoría de los sistemas, entorno no social del sistema social, es decir, la naturaleza. Las preguntas clásicas de la teoría y filosofía políticas, como las planteadas en torno a las condiciones que posibilitan la libertad, igualdad, justicia, participación o democracia, parecen errar, parecen tener que errar necesariamente su «objeto» ante la naturaleza extrahumana. Razón compasiva (1.1.), «relationships of reciprocal support» (1.2.) parecen poder y tener que referirse exclusiva y necesariamente a formas de actuar y de comunicarse infrahumanas. En vista de la desigualdad y la falta de libertad con que las teorías políticas repartieron durante muchos siglos libertad e igualdad incluso dentro de la misma especie ser humano, en vista de la insistencia con que, por ejemplo, distinguían para ello entre sexos, la activación de la relación social hacia la naturaleza dentro de las teorías sobre justicia, democracia, etc. parece empresa imposible y desesperada.

Este diagnóstico aumenta en gravedad por el hecho de que se puede constatar en la discusión sociológica actual la tendencia a remitir la «cuestión de la naturaleza», aun antes de haber sido perfilada desde el punto de vista de la teoría social, a diferentes gremios de expertos: la modernización ecológica de la economía a las ciencias económicas, las dimensiones éticas del problema a la teología, muy comprometida con este problema, la crítica de las ciencias a aquellos expertos que, al parecer, se encargan de «la naturaleza» en su totalidad, los científicos del campo de las ciencias naturales. Incluso el concepto de «ecología política», claramente adscrito a las ciencias políticas y en opinión de Mayer-Tasch (1985: 29) de gran «poder de atracción» en tanto

nueva disciplina en la vanguardia posmoderna, permanece hasta hoy totalmente difuso. Por tanto, hay que temer que la «ecologización» de la teoría social siga manteniéndose como un ideal, aun antes de que se haya intentado proceder siquiera a una revisión sistemática. La teoría social no puede, sin embargo, dejarse con la inclusión de la «cuestión de la naturaleza» tanto tiempo como con la «cuestión de la mujer», puesto que la relación social hacia la naturaleza no «soporta» las mismas dimensiones temporales que la relación entre los sexos. La *normal Science* sociológica puede seguir ignorando sin duda durante décadas la pregunta por la supervivencia de la especie, pero ello solo bajo pena de automarginación del debate científico, público y político. Si el cambio de paradigma no tiene lugar, una sentencia de Max Planck podría cobrar actualidad renovada: «Una nueva verdad científica no triunfa en el momento en que los que se oponían a ella se convencen y toman nota, sino solo en la medida en que los detractores se van muriendo...» (citado en Kuhn, 1976: 162). A lo cual hay que añadir: y con ellos los que la defienden. Esto es, históricamente, nuevo.

Tampoco la teoría política puede sustraerse a la exigencia de una comprensión completamente revisada de la teoría social, tanto por lo que se refiere a los objetos como a las perspectivas de análisis. Por mucho que las problemáticas puedan parecer no necesarias o delegables, por mucho que a primera vista pueda parecer que no resultan integrables, se impone el intento de reflexionar dentro la teoría política moderna sobre la relación social hacia la naturaleza. He señalado ya en la primera parte de este capítulo que un intento así necesita de ciertas condiciones.

Habría que analizar la historia de la teoría de las minorías sin voz, las concepciones no dominantes de «naturaleza» dentro de las teorías de liberación, respecto a si realmente rompen el marco de la perspectiva intrasocial y antropocéntrica de la teoría política. Las preguntas formuladas primero en 1.1. acerca de las concepciones de la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos bajo el presupuesto de la liberación deberían ser concretadas de tal manera que se plantease la cuestión de si las reivindicaciones enfáticas de una teoría política emancipatoria pueden realizarse, y si es así, cómo pueden realizarse para ambos sexos. ¿Qué *construcciones* simbólicas, qué modelos *contra* el que actualmente domina la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos abren la teoría política de tal manera que la emancipación de la represión y la explotación, la libertad para desarrollarse individualmente resulte también para la naturaleza extrahumana teóricamente imaginable? ¿Debería entenderse, por ejemplo, que

la democracia radical debe aplicarse a todas las especies?, tal como insinúa cuidadosamente Vandana Shiva con su concepto de «democracia de todo lo vivo» (1989: 50). ¿Resulta la jerarquización de las especies y la prioridad que se le concede a la propia especie parte integrante y necesaria del pensamiento humano, o se trata, por el contrario, de una concepción hecha ya historia, anacrónica, antropocéntrica o incluso androcéntrica?

Preguntas como estas o parecidas no pueden contar con respuestas provenientes del campo de las ciencias naturales, pues acaban revelándose como problemáticas que se asientan exclusivamente dentro del campo de las teorías social y filosófica. La pregunta por las concepciones humanas de naturaleza no humana, el «descubrimiento» de la socialización de conceptos naturales remite a soluciones categoriales que no sucumben, como las ciencias naturales, a la ficción de ser extrasociales y, con ello, inmutables. La determinación categorial adecuada de la relación social hacia la naturaleza tampoco puede incurrir en la hasta ahora corriente ingenuidad de la teoría política, que toma «la naturaleza» en todo caso como un campo del que se derivan planteamientos antropocéntricos pretendidamente objetivos y extrasociales (y esta es la forma en la que hasta ahora se consideró, cuando se consideró, la «relación natural»). En el debate sobre los conceptos en torno a la naturaleza tiene que manifestarse claramente que la relación categorial entre naturaleza y sociedad relevante para la teoría política (y no solo para ella) solo puede determinarse adecuadamente siguiendo una concepción tripartita: la (a) construcción por parte humana de la (b) imagen de la naturaleza extrahumana, que, en su caso, sirve (o servía) para una derivación (c) teórico-política de la sociedad «verdadera», de la sociedad «natural». Se recomienda, por lo tanto, prudencia ante las interpretaciones naturalistas, pues una y otra vez se perfilaron imágenes científicas de la naturaleza que reivindicaban ser reproducciones absolutamente fidedignas de la realidad, con lo que también una y otra vez estas «verdades» en relación con la naturaleza y ligadas a un momento histórico pasaron a convertirse en pre-imágenes sociales suprahistóricas. Se impone, por tanto, extrema precisión metodológica en dos puntos de inflexión de esta concepción tripartita: a la hora de plantearse la posibilidad de conocer científicamente la naturaleza material (de [a] a [b]) y a la hora de considerar la derivación políticamente motivada de «este» conocimiento de la naturaleza (de [b] a [c]). Esta forma de pensamiento tripartita tampoco puede llevar, sin embargo, a negar en el proceso de reflexión la realidad extrasocial de la naturaleza extrahumana. En los dos capítulos que siguen se mostrará que no se debe romper esta tríada de

pensamiento/naturaleza/sociedad). Que los «críticos críticos» se encuentren ocupados con el movimiento sociedad/naturaleza y que las pensadoras y los pensadores éticos se centren en el movimiento naturaleza/sociedad significa que, a la hora de determinar la relación social hacia la naturaleza, los problemas adquieren un tinte respectivamente particular. Es precisamente ese «afán normativo» que produce de forma típica la teoría política, y especialmente una de la liberación, el que provoca el peligro de uniformidad en uno u otro sentido. En lo que sigue se mostrará cuán difícil resulta reflexionar adecuadamente y de forma compleja y no ingenua por encima de planteamientos antropocéntricos y dominadores de la naturaleza, cuán difícil es traspasar tradiciones de teoría política sin renunciar por ello a reivindicaciones centrales como la igualdad y la justicia entre los seres humanos. El, como quien dice, ejercicio de equilibrio consiste en «cargar» el concepto social de naturaleza con contenidos «emancipatorios» sin sentar con ello las bases para el dominio de personas sobre personas (la política de protección de la selva tropical o la política de protección a las especies del norte sobre el sur, en que la «consciencia ecológica» adquiere tintes señoriales, demuestra de forma práctica la rapidez con que este peligro puede hacerse realidad). Proteger «la naturaleza» a costa de otras personas, países y regiones de la tierra no puede ser una perspectiva emancipatoria. Solo cuando la teoría crítica consiga relacionar, concretar y detallar dominio sobre la persona y dominio sobre la naturaleza, la teoría política puede reivindicar para sí haberse aproximado a su necesaria revisión. La descripción y el análisis que en este trabajo se llevan a cabo de la teoría de los últimos ciento ochenta años, y que han de servir como punto de partida para reflexiones ulteriores, deben comprenderse como una aportación a esta revisión.

Para ello, la necesaria innovación teórica puede guiarse por un ejemplo: la implementación dentro de la teoría política de la relación entre los sexos. Aun cuando este proceso no se encuentre en un estado muy avanzado^[9], sirve para demostrar con claridad que elementos pretendidamente no integrables se pueden incluir desde luego dentro de un marco teórico estipulado si preceden los respectivos y elaborados esfuerzos; la simple adición, por contra, no lleva a ningún lado. En su estudio, aquí repetidamente señalado, sobre el Nuevo Movimiento de Liberación de la Mujer, Alison Jaggar remite a la innovación de la teoría política por parte del feminismo radical: «Radical feminism is far more than an attempt to make existing political theory consistent or to plug its gaps. Instead, it constitutes *an entirely new way of perceiving and even identifying political phenomena*. We have already seen how Marxism, rather

than providing new answers to old questions, redefines the central problems of political philosophy and, in doing so, provides a wider conception of the domain of politics. In an analogous way, radical feminism reconstitutes the problematic of political theory and enlarges still further our conception of the political domain^[10]» (Jaggar, 1983: 100; cursivas mías). En la frase feminista de «the personal is political», Jaggar ve el símbolo de una nueva concepción de lo político: «... el feminismo radical no admite la legitimidad de una diferenciación entre la esfera privada en las relaciones personales y una esfera pública de política impersonal. Aunque las feministas radicales derivan sus valores de las experiencias de mujeres dentro de relaciones conocidas, consideran que estos valores son adecuados para reglamentar toda la sociedad. Uno de los grupos describe su visión como “una acogedora sociedad del amor y de la confianza”. Este enfoque feminista radical exige una ruptura decidida con la tradición occidental de teoría política» (*op. cit.*, págs. 254 y ss.; traducción al alemán de B. H. C.).

La integración de un concepto tan extraño a la teoría política como puede ser el de «lo privado» documenta, tal como señala Jaggar, que el concepto de lo político presenta una capacidad innovadora mucho mayor de lo que cabría en un principio suponer. Es precisamente la dicotomía entre lo público y lo privado la que incide sobre una de las estructuras nucleares de la teoría política, y puede considerarse como un indicio esperanzador el que el ablandamiento de posturas tradicionales haya llegado a ser imaginable. En relación con una implementación de la relación social hacia la naturaleza en el marco de una teoría política, es posible establecer la hipótesis de que también esta innovación teórica considerada en un primer momento como imposible pudiese llegar a tener lugar. Jaggar señala metateóricamente la dirección en que se debe buscar como «an entirely new way of perceiving and even identifying political phenomena», lo cual supone una nueva definición de las preguntas centrales de filosofía política y una ampliación de la esfera de lo político. Y es que en esta «entirely new way» de conceptualizar lo político considerando a la naturaleza extrahumana *no* se trataría de derivaciones naturalistas a partir de la naturaleza o de interpretaciones culturalistas de naturaleza, sino de la creación de una concepción política de naturaleza y de nuestra relación respecto a ella las cuales fuesen capaces de precisar estrategias y teorías políticas antiseñoriales. «Naturaleza» tendría que ser llevada desde la esfera de lo extrapolítico de tal forma a la sociedad, que no resultase posible ni una instrumentalización incondicional ni (su cara opuesta) una romantización compensatoria. Con Daly y Griffin se podría

decir que se trata de *naming*, de darle nombre a la naturaleza, de reconstruir un término y de redefinir sus nexos de relación tanto teóricos como prácticos.

Resulta de gran importancia para mi trabajo que Alison Jaggar, aun no compartiendo esta postura, destaque precisamente el potencial innovador del feminismo radical por lo que se refiere a una teoría política. Como se ha señalado en el párrafo anterior, el origen histórico y temático del ecofeminismo se inserta dentro de esta corriente. En consecuencia, sería posible aislar aquí otro punto de referencia esperanzador que señala la posibilidad de que una innovación político-teórica se hiciese realidad. En consecuencia, la «ecologización» de la teoría política podría tener éxito en el momento en que se defina de nuevo el concepto de política desde un ángulo de la teoría natural y en el momento en que aquella se aproxime a modo de ensayo a una postura innovadora que reivindique para sí concretar analíticamente naturaleza y la relación entre los sexos inherente a ella.

1.4. El subtexto: problemas con el esencialismo

En los apartados anteriores se han planteado desde distintas perspectivas la cuestión de las imágenes y construcciones de la «naturaleza» o, en su caso, de la relación social hacia la naturaleza que se ofrecía en los diversos textos de teoría política emancipatoria. El objeto de este trabajo, enfocado desde la historia de las ideas, está constituido por las concepciones no dominantes y críticas para con la sociedad que se oponen a la imagen imperante de naturaleza; sin embargo, la tríada de pensamiento esbozada en el apartado anterior presupone un hecho irrefutable: la preexistencia de la *natura naturans*. Mi argumentación hacía dentro del campo de discusión *ecofeminism/ecosocialism* repetida referencia a los términos de esencialismo y constructivismo, usados de la forma típicamente vaga como es el caso para el marco en cuestión y sin llegar a cuestionar realmente estos conceptos. Sin embargo, se hace necesario precisar ambos términos, usados casi siempre como claves metateóricas centrales, en la medida en que suponen el punto de partida para las reflexiones que siguen. Se ha de concretar, por tanto, lo que hasta ahora aparece difuminado.

Ningún otro planteamiento socioteórico/filosófico contiene, necesaria y problemáticamente, una multiplicidad tan amplia de definiciones esenciales prefijadas como la pregunta por la relación «del» ser humano hacia «la» naturaleza. Se cruzan aquí cuestiones fundamentales en torno a la «esencia»

de la existencia humana y también a la del hombre frente a la mujer, en torno a los presupuestos y a las condiciones de vida, a la «naturaleza» de la naturaleza humana y extrahumana, sus semejanzas y diferencias, en torno a un intento de fijar categorías antropológicas definitivas en comparación con otras especies y, finalmente, en torno al carácter de lo humano como especie. Implícitas dentro de la pregunta de la relación del ser humano hacia la naturaleza se encuentran de forma central aquellas configuraciones vitales no determinadas socialmente: la corporeidad biológica femenina y masculina (sexualidad), la materialidad de la naturaleza humana y no humana, la finitud temporal y espacial de la vida humana y no humana (referida tanto a la vida individual como a la vida de las especies) y, finalmente, la finitud espacial del ámbito de vida tierra. La *finitud temporal y material de la vida* constituye el presupuesto inmanente de toda reflexión teórico-natural de orientación ecológica. De ahí que el camino que haya que recorrer en este apartado para sentar los fundamentos lógicos y epistemológicos de reflexión pudiera ser denominado con Mellor (1992:46) como «Getting Down to Essentials». Antes de que no se hayan determinado los *essentials* irreductibles dentro de la relación natural, la referencia material por tanto, tampoco puede aprehenderse el sentido que tienen las formas no materiales de la relación hacia la naturaleza, en este caso, las concepciones no dominantes de la relación social hacia la naturaleza dentro de las teorías de liberación. Solo a través de este nivel resulta posible llevar a cabo un control del potencial de conocimiento de los temas, las dimensiones, los conceptos y los modos de relación que se generen. El sentido de las construcciones simbólicas se revela únicamente en la medida en que su base material no permanece completamente en la oscuridad.

La finitud temporal y material de toda existencia orgánica y aorgánica constituye la primera y más fundamental determinación de base material en la relación humana hacia la naturaleza. Mary Mellor (1992:46) llama a esto «the very real question of the finite nature of the planet». La segunda determinación de base material queda suficientemente señalada por medio de una referencia a la magnífica descripción teórico-estructural que Ursula Beer (1990) ofreció de las formas económicas y de población patriarcales y capitalistas. El tercer nivel sistemático de determinación se refiere a la relación de explotación de la naturaleza específicamente capitalista y patriarcal, que Carolyn Merchant (1986: 147-260) describió de forma típica en referencia a Nueva Inglaterra como «capitalist ecological revolution». Según Merchant, la relación hacia la naturaleza de las sociedades modernas e

industrializadas está marcada entre otras cosas por la consideración de la naturaleza como un objeto científico y una fuente de recursos natural, por una simbolización mecanicista (en lugar de animista u orgánica) de la naturaleza, que se estima se puede dominar (*op. cit.*, págs. 24 y ss.).

En esta determinación triple de la base material (dimensiones de finitud, formas económicas y de población específicas, formas dominantes de elaboración y de simbolización) se encuentra implícita la relación entre los sexos: en el primer nivel, como corporeidad finita femenina y masculina de potencial específico; en el segundo, como economía de mercado y familiar estructurada jerárquicamente en función de los sexos y propia de las sociedades productoras de mercancías, tal como expone Beer (1990); en el tercer nivel, como determinaciones androcéntricas de la naturaleza en tanto *passive female* (Merchant, 1989:24). El potencial propio de la corporeidad *femenina* constituye dentro de los enfoques (eco)feministas la base para amplias especulaciones sobre la proximidad posible o real de las *mujeres* hacia la naturaleza; como realidad biológica y social, esta derivada de aquella, la corporeidad femenina fundamenta un impulso ecofeminista a favor de definiciones femeninas esenciales. Esta otra forma de experimentar el cuerpo, el tiempo, una socialización y moral diferente, una forma distinta de relacionarse con las personas y el mundo, de sentir la naturaleza, esta, en definitiva, «otra» relación de las mujeres hacia la naturaleza, tiene frecuentemente como consecuencia que, frente al hombre y lo masculino, a lo femenino se le adhiera la connotación de «lo mejor». En el momento en que perfilé los fragmentos teóricos ecofeministas que se pueden considerar prototípicos, llamé ya la atención sobre distintas variantes de la comprensión de las relaciones mujer-naturaleza. Se puede establecer ahora que en el nivel de la base material la relación hacia la naturaleza y entre los sexos admite una conexión triple, pero que por otra parte no es posible emitir ningún juicio positivo y, en un doble sentido, fundamentador de identidad. Ni las dimensiones de finitud citadas, ni la teorización de las formas económicas y de población, ni mucho menos el establecimiento de una analogía de las relaciones de explotación permiten una identificación positiva entre mujer y naturaleza. Una afirmación así solo puede asentarse, en todo caso, sobre esta base (material).

No se debe confundir, por tanto, la definición de esencialismos de alcances socioteóricos completamente diferentes dentro del marco de la relación hacia la naturaleza y de los sexos, lo cual aparece resumido en la determinación tripartita de la base material, con aclaraciones esenciales. Los

esencialismos no son necesariamente esencialidades. Me importa subrayar esto en la medida en que el reproche del esencialismo constituye hoy un argumento inflacionario contra posturas que no proceden de forma exclusivamente deconstructivista, que no se sienten obligadas a una línea liberal posmoderna, que no se comprenden como constructivistas. Cornelia Klinger (1992) ha llamado la atención acerca de que los enfoques posmodernos reprochan al feminismo un esencialismo del sujeto y de la naturaleza; pero es precisamente frente a esta orientación en que una postura que se incline real o pretendidamente hacia la estipulación de esencialismos tiene que adoptar el papel de minoría sin voz. También desde un lado ecosocialista se puede escuchar una y otra vez el reproche difuso de que las posturas ecofeministas se caracterizan por su *essentialism*(véase las respuestas de Mellor, 1992; y Kuletz, 1992). Raras veces se puede averiguar qué contenidos toca este concepto, usado a menudo a modo de clave. Tal como yo lo entiendo, el reproche de esencialismo se dirige sobre todo contra la ahistoricidad, la adscripción no problematizada dentro de la relación hacia la naturaleza y entre los sexos, la ingenuidad socio-teórica y, especialmente dentro del campo de debate ecológico, contra la identificación de la mujer con la naturaleza. La multiplicidad de interpretaciones con la que se utiliza actualmente el concepto queda demostrada por el hecho de que los planteamientos histórico-materialistas, por ejemplo, aparecen desde una perspectiva postestructuralista como esencialismos, mientras que un enfoque por ejemplo feminista cree ver en ellos ya una tendencia constructivista (este tipo de adscripciones no se pueden demostrar documentalmente, sino que hay que constatarlas en los debates actuales). Los problemas que desde distintos lados se formulan a través de enfoques «esencialistas» reflejan en un nivel más profundo más bien el problema de una definición de lo que es «esencialismo». Si no es posible ofrecer aquí una definición histórico-filosófica, sí hay que llamar, frente a un uso rudimentario del término, la atención sobre unos cuantos matices de interpretación. Mientras el reproche no concretado de esencialismo pueda estar dirigido contra cualquier enfoque que de una u otra forma presente una base material, ni el debate ni el concepto resultarán fructíferos, por expresarlo de forma mesurada.

Soy plenamente consciente de que con el debate en torno al concepto de esencialismo toco un problema cuyas raíces penetran profundamente en la tradición de la filosofía europea. Naturalmente, mis reflexiones en torno al esencialismo no pretenden, ni siquiera a modo de intento, reconsiderar totalmente u ofrecer una caracterización actual de esta profunda y básica

cuestión filosófica. Si en este punto de mi investigación toco el esencialismo en tanto subtexto de la problemática que me planteo, ello no tiene lugar con la pretensión de poder y querer profundizar aquí real y adecuadamente en esta categoría. Sin embargo, en relación con aquello que intento averiguar, resulta necesario sacar a la luz las contradicciones e imprecisiones de un concepto de esencialismo demasiado simplificado, lo cual me permitirá seguir las huellas teóricas de los motivos que provocan este uso inflacionario del término. Si bien no puedo profundizar aquí en «el» problema del esencialismo, sí quiero convertir en objeto de debate la actitud antiesencialista. La forma difusa en que esta utiliza el término apenas logra velar la función instrumental que se le da en tanto mordaza que haga callar posturas que resultan incómodas (véase al respecto mis ideas en Kuletz, 1992).

En un contexto teórico completamente distinto, desde el campo de la diferencia, Rosi Braidotti (1989: 92) manifiesta una sospecha muy semejante: «Me pregunto por qué se ha equiparado la diferencia de sexo con esencialismo, hasta llegar a adquirir unas implicaciones políticas tan negativas. Tal como formulaba muy bien Naomi Schor: “Dentro del feminismo moderno, el esencialismo constituye un anatema”. Teresa Brennan ha argüido que se había perdido el significado original. Por lo común, esencialismo se refería a algo que quedaba fuera del alcance de las transformaciones históricas, a algo inmutable y, consecuentemente, a algo al margen también de la intervención política. Reducido a menudo a simple determinismo biológico, el concepto de “esencialismo” cobra toda su importancia como referente negativo. Resistiéndome a reducir el esencialismo a determinismo o a esencias ahistóricas, cuestionaré la opinión de que la postura feminista esencialista resulta apolítica o incluso potencialmente reaccionaria» (traducción al alemán de B. H. C.). Con Braidotti cabe mantener primeramente que el esencialismo es algo distinto al determinismo biológico. Mary Mellor (1992: 48) ha subrayado que lo único que el materialismo histórico rechazó fue el esencialismo idealista. Hay que mencionar finalmente la diferenciación que Ynestra King (1990: 115) hace entre esencialismo/ontología y determinismo biológico.

Estas definiciones negativas ofrecen un primer punto de referencia para intentar precisar el concepto. La referencia de Braidotti a Brennan no lleva, sin embargo, mucho más lejos, ya que se limita a señalar las connotaciones acostumbradas del ahistoricismo. El problema conceptual del «esencialismo» requiere un tratamiento mucho más sustancial y sistemático. Desde un punto de vista filosófico o histórico-filosófico, bajo el concepto de esencialismo se

trata desde cientos de años la diferencia entre *essence and existence* (MacIntyre, 1967: 59 y ss.), entre «filosofía de la esencia» en contraposición a la «filosofía de la existencia» (Schneider, 1972: 752). En el contexto filosófico, el antónimo correcto del esencialismo no es el de constructivismo, sino el de existencialismo, y en el contexto metodológico, el de nominalismo (*op. cit.*, págs. 751 y ss). Schneider reconoce que hay dificultades de adscripción: «La adscripción de filosofías históricas al e. (esencialismo; B. H. C.) o al existencialismo resulta harto complicada, puesto que varía según el punto de vista...» (*op. cit.*, pág. 751). Los puntos de referencia en todos los intentos de definición son Aristóteles, Tomás de Aquino y la disputa sobre los universales de la filosofía medieval. Aunque se puede constatar que «*Essentia* comes to mean the nature of a thing, the answer to the question *quid sit*» (MacIntyre, 1967: 59), el problema verdadero se sitúa en la pregunta por el lugar que ocupan y la validez de las afirmaciones sobre la esencia y los conceptos definitorios. Por consiguiente, y con un talante bien intencionado, la actual utilización difusa del término se podría interpretar desde el significado metodológico preciso del concepto de esencialismo: se podría especular que en el caso del reproche de esencialismo se trata de reservas teórico-cognitivas frente a un concepto esencialista de la naturaleza. No quiero entrar aquí en la cuestión de en qué medida esto resulta pertinente en vista de una tradición filosófica que se ha planteado y ha contestado una y otra vez la pregunta en torno en la esencia. Plantinga resume en el *Handbook of Metaphysics and Ontology*: «Algunos filósofos se mostraron notablemente fríos ante el esencialismo, pero por motivos que a un análisis le tienen que parecer oscuros e insatisfactorios». Y: «Hay filósofos que creen evidentemente que el empirismo necesita el rechazo del esencialismo, pero una vez más no se acaba de ver muy bien por qué» (Plantinga, 1991: 253; traducción de B. H. C.). Como segundo paso intermedio se puede, por lo tanto, retener que también los historiadores de la filosofía tienen respecto a este concepto dificultades de interpretación.

Uno de estos filósofos a los que se hace referencia es sin duda Karl Popper. Suyo es el término de «esencialismo metodológico», el cual define de la siguiente manera: «Utilizo el nombre de *esencialismo metodológico* (o *doctrina de la esencia*) para caracterizar una opinión sostenida por Platón y muchos de sus seguidores. Según esta opinión, el objetivo del saber puro o de la “ciencia” consiste en el descubrimiento y la descripción de la verdadera naturaleza de las cosas, esto es, en el descubrimiento y descripción de su realidad o esencia oculta» (Popper, 1977: 59). Popper le declara a esta postura

su abierta hostilidad, ya que le parece «huero juego de palabras», «escolasticismo infructuoso», «edad media» (Popper, 1975: 15). El nominalismo metodológico, por contra, ha estimulado el progreso de las ciencias, «... viéndose aceptado hoy día en el campo de las ciencias naturales de forma bastante general» (Popper, 1977: 61). Según Popper, la pregunta por el «cómo» es lo decisivo y no la pregunta por el «qué», que no constituye en su opinión más que un «borboteo pretencioso».

¡En este punto me atrevo verdaderamente a dudar de que aquellas posturas (como por ejemplo el ecosocialismo), que se manifiestan en gran alarde emancipador como antiesencialistas, lleguen a sospechar ni siquiera de hasta qué punto coinciden con el racionalismo crítico! Supongo que, de llamarles la atención sobre estos paralelismos, mantendrían una actitud muy distante respecto a una coincidencia así. La situación en torno a las definiciones se hace todavía más confusa en el momento en que Popper se ve criticado a su vez por la postura constructivista: «Como muchos otros epistemólogos, Popper opera sobre el presupuesto no manifestado de que existe una relación natural y necesaria entre los fenómenos del mundo de las vivencias y la realidad óptica postulada...» escribe Ernst von Glasersfeld (1992: 16 y ss.) en *Einführung in den Konstruktivismus (Introducción al constructivismo)* de reciente publicación. La posición constructivista no entiende el saber como copia de la realidad, sino que entiende el proceso de conocimiento como una actividad constructora, no reproductora; la estructura del mundo se conforma según la manera que tenemos de experimentar vivencias, el saber no responde a un reflejo de la realidad dada.

La contraposición difusa entre esencialismo y constructivismo, que en el debate sobre la teoría de la naturaleza reclama valor de conocimiento propio, debe ser dejada a un lado en la forma que actualmente presenta. Frente a la manera en que, orientándome por este debate, he venido utilizando hasta este momento los conceptos, de ahora en adelante habrá que procurar una mayor precisión categorial. Como interpretaciones esencialistas se toman a partir de ahora todos aquellos enfoques que parten de la realidad preexistente y de la posibilidad de llegar a un conocimiento potencial de sus contenidos, aquellos enfoques, por tanto, que suponen una realidad estructurada. Con ello se desecha una interpretación difusa que considera el esencialismo únicamente como ahistórico, ingenuo, etc. Por posturas constructivistas se entienden a partir de ahora aquellas que parten, en cuanto a la forma de conocimiento humano, de una «invención» en lugar de un descubrimiento de la realidad. Precisos los conceptos, se puede, sin embargo, seguir sosteniendo de

momento la hipótesis (modificada) según la cual son las (por lo menos) posturas (nuevas) del segundo capítulo aquellas que ofrecen interpretaciones constructivistas, mientras que las (por lo menos) posturas (más antiguas) del tercer capítulo tienden a teorías de la naturaleza esencialistas. La función del reproche no especificado de esencialismo (dirigido especialmente contra las posturas ecofeministas) podría ahora ser descifrada como argumento táctico en contra de teorías de «la naturaleza» todavía no desarrolladas, como una pretensión, por tanto, que no hay desde luego que clasificar necesariamente de reaccionaria, sino que se debe situar más bien en una antigua y honorable tradición filosófica de las «grandes teorías». Yo afirmo aquí que el reproche de esencialismo apunta, aun desconociendo su peso filosófico y los antecedentes con los que cuenta en la historia de la filosofía, hacia una crítica del alcance que las diferentes teorías reivindicaban para sí mismas, una crítica que se ha cifrado en el reproche de ahistoricidad.

En otro lugar (Kuletz, 1992) insinué ya que no comparto el rechazo al esencialismo. Los argumentos puntuales sobre cuestiones de definición expuestos arriba apoyan *mi postura anti-antiesencialista*. La concentración imperante en las preguntas por el «cómo» de la naturaleza, su «modo de funcionar» y la instrumentalización que se puede acoplar de forma directa a ello ha traído consigo consecuencias claras y preocupantes, de tal manera que la pregunta por el «qué» de la naturaleza no se presenta hoy ya como un borboteo pretencioso en el sentido de Popper. Es más, habría que decir incluso: en vista de cómo está el mundo, todo borboteo tiene que resultar bastante más sustancial, esperanzador, con mayores perspectivas que cualquier nueva explicación mecanicista del «cómo». Yo no me dirijo solo contra interpretaciones nominalistas, sino también contra posiciones que conceptúan el «constructivismo» como postura progresivamente contraria al esencialismo. Sobre la imprecisión de esta pareja de contrarios he llamado ya la atención. Si ahora admito o recojo, a pesar de todo, esta autocalificación, se presenta una segunda objeción contra las posturas constructivistas y su planteamiento de la relación hacia la naturaleza. En el capítulo que sigue, el segundo, se mostrará que el constructivismo a veces tiene que realizar un gran esfuerzo para evitar referencias antropocéntricas hacia la naturaleza. Por mucho que su perspectiva crítica, su desarrollado anclaje en la historia y su insistencia en una forma de pensamiento racional me resulten de gran utilidad (también para las reflexiones que siguen), no es menor el peligro de que se llegue finalmente a renunciar teóricamente a la realidad extrahumana y/o

extrasocial (aun cuando esta renuncia no se deba equiparar con una simple negación).

Por otro lado, no se debe confundir mi defensa de un esencialismo teórico-natural con la defensa de naturalismos teórico-naturales, tan acertada y brillantemente caracterizados por Mechthild Oechsle (1988: 41). La postura naturalista equipara naturaleza y sociedad, desarrollando proyectos de sociedad sobre la base de leyes naturales. Con ello, se niega el otro polo en la dualidad ser humano-naturaleza —realidad humana y/o social— a favor de «la naturaleza» del ser humano y en contra de la naturaleza extrahumana. El tercer capítulo del presente trabajo está dedicado a intentos de teorización de interpretaciones naturalistas; habrá que tratar tanto las ventajas como los inconvenientes. Frente a las pensadoras y los pensadores de la crisis, las investigadoras y los investigadores dedicados al campo de la ética naturalista consiguen anular mucho mejor las perspectivas antropocéntricas, sin que ello vaya acompañado, por contra, de una conceptualización histórica y relacional de la relación hacia la naturaleza caracterizada por un mismo grado de coherencia y elaboración socio-teórica. A lo largo de la argumentación y de la crítica se intentará, por tanto, retomar y relacionar los puntos fuertes de ambas perspectivas teóricas para ganar a partir de ello asuntos de debate propios y algunas dimensiones teórico-naturales: por una adecuada determinación histórica de las relaciones sin sesgos antropocéntricos, contra un constructivismo positivista y contra un naturalismo ahistórico. Ni «el ser humano» ni «la naturaleza» constituyen respectivamente la medida de toda vida.

Si la relación social hacia la naturaleza no quiere verse reducida por parte del constructivismo a una pura invención humana ni mal interpretada desde el naturalismo como una visión de la naturaleza a favor de una sociedad humana justa, resultará necesario fundamentar de forma adecuada la postura teórico-natural. Los tres niveles de bases materiales señalados al principio, que sostienen la relación hacia la naturaleza y entre los sexos, estaban dirigidos contra la tendencia constructivista, la cual se encuentra inherente en la formulación de mi propósito de investigación (construcciones simbólicas de la naturaleza dentro de las teorías de liberación). Para las reflexiones ulteriores conviene anotar ahora aquí que cuando en adelante se hable de construcciones teóricas de la naturaleza y de la relación hacia la naturaleza, estas «construcciones» deben interpretarse y elaborarse exclusivamente en el sentido de la fundamentación material que les resulta propia. Cabe añadir además que se debe lograr una integración de una concepción teórico-natural

no dominante de la finitud de la vida, la transformación de las formas económicas y de población capitalistas-patriarcales y un concepto de la naturaleza no mecanicista ni androcéntrico. Las reflexiones contenidas en esta parte constituyen, por tanto, el nivel de control metodológico frente a una interpretación constructivista de construcciones. No se trata exclusivamente de invenciones humanas, sino que estas se encuentran predispuestas de forma natural.

Dando un paso más, también se puede partir ahora de que los esencialismos perfilados controlan no solo la perspectiva de investigación, sino sobre todo un esencialismo históricamente informado, pertinente en lo relacional, no ingenuo y con pretensiones de avanzar hacia lo «esencial» (tanto material como ideal). Debido a la *diferencia* de alcance, su referencia particular hacia la vida, la producción y las relaciones hacia la naturaleza, estos esencialismos rodean como quien dice los intentos de esencialismo vulgarizantes y limitadores. Es precisamente en ese estrecho sendero teórico entre un antropocentrismo y un naturcentrismo exagerados a la hora de diseñar imágenes de sociedad donde un esencialismo material y socialmente fundado muestra la dirección teórico-natural que se debe seguir. A diferencia del esencialismo estratégico de Rosi Braidotti (1989: 93 y 102) y su «cannot afford not to be essentialist», yo defiendo un esencialismo *teórico-necesario*, un «cannot avoid essentialism» (Kuletz, 1992: 71 y ss.). A diferencia de una postura feminista ecológica como la de Braidotti, una postura feminista de orientación ecológica debe anclar en lugar central de su teoría los esencialismos ineludibles de la vida humana y no humana. Mientras que los enfoques feministas tienen que distanciarse de concepciones deterministas, ahistóricas o incluso pretendidamente esencialistas de la relación entre los sexos, el rechazo del esencialismo, de la por ejemplo *esencia* finita de vida, desde una perspectiva ecológica/ecofeminista se presenta como muy problemática y, al fin y al cabo, como una actitud señorial de dominio sobre la naturaleza humana y no humana. Debido a ello, en las conclusiones de mi trabajo abogaré entre otras cosas por una reintegración en el análisis feminista de la categoría «sexualidad», ya que veo aquí un posible punto de arranque que permita llegar a un esencialismo que se caracterice por resultar necesario y al mismo tiempo socio-teóricamente elaborado en el sentido arriba indicado. Sin embargo, no se trataría de considerar «sexualidad» en tanto parte como quien dice estática de *gender*, sino como la materialidad devenida histórica de la naturaleza finita humana.

Los problemas «con el esencialismo» quedan ya suficientemente precisados; el subtexto de las problemáticas que quedan ahora por investigar ha podido ser precisado de tal manera, que no tienen por qué aparecer en los capítulos siguientes reflexiones de origen desconocido. Los «problemas con el esencialismo» se revelaron ante todo como el problema que se plantea al intentar generar de forma conceptualmente pertinente una postura (pro)esencialista. También esta ha de entrar en el debate actual sobre las minorías sin voz. Su falta de voz, como la de todas las demás posturas que se han introducido en este capítulo, no refleja sino un silencio más profundo y dramático: la falta de voz de la naturaleza. Por decirlo en palabras de Horkheimer (1990: 10): «Actualmente, la naturaleza se ve desprovista de voz». ¿Cuáles son las voces que hablan por ella?

2. Críticas/-os críticas/-os de la crisis ecológica

Y es que así como se empieza a repartir el trabajo, cada cual tiene un ámbito propio y excluyente de actividad, el cual se le impone y del cual no puede salir; y se es entonces cazador, pescador, pastor o crítico crítico, y hay que seguir siéndolo si no se quieren perder los medios de vida... (Marx/Engels, 1983: 33).

Definiéndose a sí mismo como avanzado, ilustrado y emancipatorio, el pensamiento teórico-natural y filosófico gira alrededor de dos figuras teóricas centrales: determinaciones relacionales y/o históricas de «naturaleza». La fijación de relaciones entre el ser humano y la naturaleza extrahumana así como los intentos de historiar la naturaleza a través de referencias a la historia social se oponen conscientemente a toda caracterización de la «esencia» de la vida humana y extrahumana, puesto que no se considera que conceptos e imágenes así presenten ningún tipo de poder transformador. La perspectiva teórica gira exclusivamente alrededor de la crítica, sin plantearse ni siquiera como posibilidad cualquier tipo de visión. A menudo se marca una línea muy tajante entre naturaleza y sociedad o, como quien dice a modo de polarización inversa, se remite a los peligros que conllevarían entrelazamientos mutuos. Solo cuando se han marcado las líneas fronterizas, se buscan y desechan relaciones teórico-sociales y/o históricas. Se considera que la naturaleza «como tal» no resulta tematizable.

En el epígrafe y en el lema de este capítulo se recogen bajo el concepto clave de la crítica crítica los enfoques teóricos antiguos y más recientes que argumentan de forma sistemática recurriendo a las dos figuras retóricas mencionadas. Como es sabido, el concepto muy actual de crisis ecológica se utiliza solo desde hace aproximadamente una década y media con referencia al estado de la relación social industrial hacia la naturaleza, aunque es igualmente sabido que las raíces históricas se remontan desde luego a un

momento mucho más temprano. Por medio de un aparejamiento conceptual no ortodoxo que reúne un término clave antiguo y uno nuevo se pretende iluminar de forma muy puntual la dirección en que se orientará aquí la argumentación sucesiva: habrá que demostrar que las coincidencias estructurales de los textos que sirven ejemplarmente como objeto de discusión son mucho mayores que las diferencias históricas que los separan. Desde la «evolución del socialismo de la utopía a la ciencia», lo cual se ha venido considerando un progreso, la teoría social crítica quebrantó solo en ocasiones muy esporádicas y puntuales su abstinencia en relación con imágenes enfáticas de la naturaleza. Es por esta última razón que los textos que se presentan en lo sucesivo «... se utilizarán únicamente a modo de cantera que permita ganar valiosos teoremas filosóficos para la historia de la filosofía de la naturaleza y quizá también para una futura filosofía de la naturaleza» (Böhme, 1989b: 162, dirigiéndose a Jacob Böhme). Se trata de «rescatar» de la «cantera» de la crítica crítica determinaciones no dominantes, relevantes en cuanto a una teoría de la liberación, enfáticas, relacionales y de carácter histórico, procurando al mismo tiempo no sobrevalorarlas dentro del contexto de la obra respectiva.

2.1. Determinaciones relacionales y la lógica propia de la naturaleza

Con razón ha subrayado Alison Jaggar (en otro contexto) que la epistemología clásica marxista concibe una imagen del hombre y de la naturaleza estructurada en *dialectical interrelations* (Jaggar, 1983: 358). Sin duda, las determinaciones de relación (en sociedad y, deficitariamente, entre sociedad y naturaleza extrahumana) conforman el fundamento indiscutible de cualquier elaboración teórica histórico-materialista, tal como muestra ya con claridad su primer esbozo contenido en la introducción a la *Deutsche Ideologie* (Marx/Engels, 1983: 17 y ss.). Sin embargo, desde un punto de vista teórico-estructural, lo importante sería, en opinión de Ursula Beer (1990: 119), que «... eso que se presupone (la base material, natural y social; B. H. C.) constituya al mismo tiempo el objeto de investigación, y ello no solo como *elemento* incluido dentro de las determinaciones de relación sociales, sino también en tanto elemento autónomo, el cual se determina socialmente a través de estas relaciones a las cuales él a su vez “determina”».

Las determinaciones dialécticas de las relaciones entre elementos autónomos cuya existencia extrarrelacional ha de ser igualmente determinada constituyen desde mediados del siglo pasado ideal y prototípicamente la estructura interna de teorías de liberación antiburguesas, anticapitalistas y antipatriarcales. Por medio de esta estructura teórica interna se intentan aprehender relaciones sociales de dominio, formas de dominio entre las personas, se encuentren o no ligadas a distintos niveles de clase, al sexo y, recientemente, también a la etnia, la nacionalidad o la edad. Según esto, el análisis de las relaciones de dominio entre los seres humanos y la vida no humana *no* se encuentra predispuesto sistemáticamente en la estructura teórica interna. El concepto de «naturaleza» no muestra un rango categorial que se pudiera equiparar al de conceptos como «clase» o «sexo». De forma bastante más marcada que en el caso de las relaciones de dominio racistas, se hace notar que actualmente no se intuye siquiera cuál pueda ser la categoría que haga mención al dominio sobre la naturaleza. Un ejemplo (conceptual) nos lo muestra de forma más que diáfana: si se trasvasa la fiase de «dominio por razón de sexo» a «dominio por razón de naturaleza», el resultado no acaba de convencer, y si se traduce el concepto de «dominio de clases» a «dominio de naturalezas» se expresa prácticamente lo contrario de lo que se pretende decir.

Se han dado ya intentos de anclar la relación de dominio o social hacia la naturaleza dentro de teorizaciones histórico-materialistas de origen marxista o feminista. James O'Connor, por ejemplo, habla de la «Second Contradiction of Capitalism»; en esta contradicción, el punto central de referencia son las «conditions of production» (O'Connor, 1988, 1991a y 1991b; véase también el simposio de 1992, en que se discutieron desde un punto de vista ecosocialista los planteamientos de O'Connor). La segunda contradicción resulta, en opinión de O'Connor, de las fuerzas de producción más las relaciones de producción (!) y las condiciones de producción, «the contradiction between capitalist production relations and forces and the conditions of production» (O'Connor, 1991b: 1; traducción al alemán de B. H. C.). Con esta propuesta teórica, O'Connor no toca la estructura teórica interna, por muy elegante y convincente que resulta realmente su propuesta. Beer da aquí un paso más al comentar su esquema, en que inserta la naturaleza dentro de las fuerzas de producción, con las siguientes palabras: «Dentro del concepto de naturaleza como fuerza de producción se encuentra implícita la afirmación de que no es posible reducirla a un objeto, de que en ella opera una lógica de desarrollo que *es muy diferente y diferenciable de la "lógica" humana*» (Beer, 1990: 277; cursivas mías; véase también Beer,

1990: 127). Beer subraya con razón esta idea de una lógica de desarrollo independiente y natural que no se corresponde con la lógica humana o social, una lógica con carácter propio, una *lógica propia de la naturaleza*. Cabe apuntar en este lugar que las continuaciones teórico-naturales de la teoría marxista provienen una y otra vez bien indirectamente, o como en el caso de Beer (1990), de forma explícita e inmediata, de la renovación teórico-estructural de la teoría por parte del marxismo «estructural» francés (véase entre otros Althusser, 1968; Althusser/Balibar, 1972; Godelier, 1970; y Althusser, 1977).

Mientras que el planteamiento de James O'Connor ofrece la posibilidad de situar teóricamente la finitud de la vida humana y extrahumana, la propuesta conceptual de Beer presenta la ventaja de que permite considerar de forma independiente a un elemento dentro de las determinaciones de relación. Con todo, la naturaleza sigue quedando sujeta a la lógica social, amoldándose bien a modo de condición de producción bien como fuerza de producción. Por contra, el concepto de «crisis de las relaciones sociales hacia la naturaleza», concebido en el Instituto para Investigaciones Socio-Ecológicas de Francfort, evita el problema en el momento en que renuncia a recurrir a una lógica que no sea la de lo social (véase entre otros Jahn, 1991 y 1991a; fundamental al respecto: Forschungsgruppe, 1987).

Quiero subrayar de forma explícita en este lugar que los tres enfoques o las tres propuestas conceptuales arriba mostrados se encuentran entre los únicos que en mi opinión se muestran exigentes en sus planteamientos teórico-sociales y que resultan extremadamente prometedores. Mis propias reflexiones nacieron también del debate personal con las autoras y los autores de estas conceptualizaciones de la relación hacia la naturaleza. Sin embargo, y a pesar de que desde un punto de vista teórico-inmanente hay buenas razones para ello, la pregunta de cómo se puede definir con *lógica propia* ese elemento independiente dentro de la determinación de las relaciones naturaleza/sociedad queda siempre y en todas partes sin contestar. Si la teoría social crítica reivindica para sí misma el poder comprender también desde fuera adecuadamente los elementos de una determinación dialéctica de relaciones y, consiguientemente, ser capaz de definirlos con precisión, no pueden resultar suficientes las derivaciones a partir de determinaciones sociales de relaciones o las simples analogías para llegar a una teorización adecuada. El lugar en que se podría pasar a una determinación sistemática de «naturaleza» estaría en la lógica de la teoría, junto con o incluso *antes* que la fijación conceptual de la relación como relación social. Derivaciones desde la

dominación sobre la naturaleza a partir de la dominación del ser humano sobre el ser humano (véase por ejemplo Biehl, 1991:25) o las analogías entre la dominación sobre la naturaleza y la dominación sobre el ser humano, tal como se encuentran formuladas en prácticamente todos los textos ecofeministas, reducen de forma impropia el complejo problema teórico. De la misma manera, a la inversa: en la teoría crítica, que temáticamente va mucho más allá de las puras formas de dominio intrasociales, la dominación por parte humana de la naturaleza se considera, como mínimo, medio y condición de las relaciones de dominio infrahumanas: «Aquello que los seres humanos quieren aprender de la naturaleza es ponerla en práctica para llegar a dominarla a ella y al ser humano de forma total. Y no hay más» (Horkheimer/Adorno, 1968: 14). En cada una de las tres perspectivas, el modo señorial con que «el» ser humano se comporta respecto a «la» naturaleza se encuentra al fin y al cabo pospuesto a otras relaciones de dominio, mientras que a la represión sobre la naturaleza no humana no se le concede la importancia que le corresponde; de la misma manera, la «parte natural» en las determinaciones de las relaciones ocupa un lugar completamente secundario, tanto si la dominación de la naturaleza se enfoca teóricamente como analogía, derivación o como consecuencia de las relaciones sociales de dominio.

Aunque la integración de O'Connor de la «naturaleza» dentro de las condiciones de producción y la de Beer dentro de la estructura de fuerzas productivas resultan decididamente más fructíferas que las difusas formaciones ecofeministas a partir de analogías de contenido impreciso, en ambos contextos teóricos sigue considerándose «naturaleza» al fin y al cabo desde un punto de vista económico: como medio de producción humano, como condición existencial carente de lógica propia para la existencia humana o, en su caso, social. Seguimos manteniendo una relación hacia la naturaleza, no con la naturaleza ni ella consigo misma. Implícitamente, lo que con esto se afirma es que desde una perspectiva histórico-materialista las relaciones de dominio admiten «finalmente» solo una teorización infrahumana, *propia de la especie*, la estructura teórica interna —como forma determinante de la relación— no parece permitir una evasión teórico-natural de la relación, y los intentos que se han llevado a cabo parecen haber desembocado una y otra vez de forma autorreferencial en el punto de partida: en el «campo social» de la determinación de relaciones.

Con todo, el problema que se le presenta a la teoría con la naturaleza no tiene ese carácter de dilema que mis párrafos anteriores parecen insinuar. La

estructura interna de las teorías de liberación histórico-materialistas y políticas puede llevar a través de un segundo punto de partida a revelaciones más profundas acerca del «lado natural» de la relación: a través del punto de referencia clásico y temático de la historia y la materia. Y aunque este camino no permita evitar la forma determinante y determinada de/por la teoría social crítica y los problemas que ello conlleva para una definición de la «parte natural», pues, parafraseando a Bloch (1977: 110): «La tinta roja tacha cualquier en sí unilateral», por lo menos se puede lograr a través de la pregunta por la historia y la materia de la naturaleza una mayor claridad en la determinación de naturaleza, siempre y cuando no se prive a esta de su propia lógica interna entendiéndola como «pura categoría social» o como «materia prima en la dinámica social del proceso de producción» (*op. cit.*, pág. 431). En su exploración filosófica-natural *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (*El problema del materialismo, su historia y substancia*, 1977), Ernst Bloch ha llamado una y otra vez la atención acerca de que disponemos (y precisamente desde el campo del pensamiento filosófico idealista) de una gran cantidad de imágenes de la naturaleza todavía válidas que deberían tener su importancia para las teorías sociales críticas. Si bien no se constata de forma sistemática la presencia del «en sí unilateral» de la naturaleza, su propia lógica, en las teorías de las/los críticas/-os críticas/-os, cabe preguntarse si la determinación de relaciones respecto a la materialidad de la naturaleza y la historización de esta en un contexto socio-histórico podrían resultar más reveladoras en cuanto al concepto de «naturaleza», aunque esté considerado en sus relaciones. Los dos apartados que siguen están dedicados a esta cuestión.

En la última parte del primer capítulo he formulado ya la hipótesis de que la crítica tiende al fin y al cabo a una renuncia a la naturaleza, si bien no en forma de una simple negación. El motivo de ello puede ahora precisarse en base a las reflexiones anteriores: la estructura interna de las teorías críticas, su forma de pensar en *relaciones sociales* de dominio, dificulta (por lo menos) el intento de determinar por lógica interna y desde una perspectiva extrarrelacional ese elemento no solo social en la relación naturaleza/sociedad. Se trata de una negación del «en sí» (Bloch), de la «lógica de desarrollo» (Beer) de la naturaleza no humana, de la negación de la naturaleza fuera de su relación hacia formas humanas de sociedad. Si la crítica crítica permanece en el círculo exclusivo de su quehacer, el cual le viene impuesto y del cual no puede salir por razón de medios de vida, no será apenas posible transcender esa lógica teórica intrasocial. Hay, sin embargo,

imágenes esporádicas de la naturaleza que no por casualidad presentan un «tinte» idílico y que van más allá de la inclinación hacia la negación.

2.2. Determinaciones relacionales de la materia natural

Hay dos ideas básicas en la «cantera» (Gernot Böhme) de la crítica crítica que implican contenidos sobre la materia de la naturaleza que superan la inclinación hacia una negación de la parte natural: primero, la idea de la materialidad, de la corporeidad de la naturaleza, y segundo, la idea de la productividad de la naturaleza, de su coproductividad. Ambas ideas se insertan, sin embargo, dentro de un contexto teórico que por lo menos hasta hace poco compartía junto con el sistema social que criticaba la creencia inamovible en el progreso, el desarrollo, el aumento de las riquezas, el (sobre)aprovechamiento de las riquezas naturales, etc.; la situación «ecológica» en los estados del antiguo bloque del este lo demuestra de forma prácticamente catastrófica. Conocedores renombrados de la tradición teórica marxista, como por ejemplo Elmar Altvater o Iring Fetscher, han demostrado en los últimos años suficientemente que el marxismo e incluso la teoría crítica contienen una tendencia a una metafísica del progreso ante la cual incluso la lectura más benévola de las fuentes no puede cerrar los ojos. Fetscher escribe: «Se dirigen hoy contra Marx y los marxistas los mismos reproches que contra los que abogan por un crecimiento económico capitalista ilimitado. De ellos se dice que no se fijan en las limitaciones de la tierra (*sic*), en los límites de la ecoesfera o de la multiplicación de los recursos naturales, y que, como testigos mudos se hacen cómplices de la destrucción mundial del medio ambiente» (1985: 110; véase las págs. 110-178 para la conciencia ecológica dentro del marxismo y la teoría crítica en general). Con razón, la idea teórico-liberadora del desencadenamiento de las fuerzas productivas se vio criticada una y otra vez en tanto punto de partida especialmente problemático (así también en Fetscher, 1985: 121,123). Si desde una perspectiva ecosocialista, representada por la revista *Capitalism Nature Socialism* entre otras, se exige que se revise la conveniencia de centrarse en la fuerza productiva, desde una perspectiva (eco)feminista resulta criticable ya que todas las teorías marxistas, en su sentido más amplio, se concentran sobre la producción (véase sobre este aspecto fundamentalmente Mies, 1988: 63 y ss., y 277 y ss.).

Las certezas que se derivan de este análisis crítico del contexto teórico, en el que se ubican las dimensiones de materialidad y productividad, han de servir, en tanto que las estimo convincentes y repetidamente comprobadas, como base para mis propias reflexiones. En ambas tesis filosóficas se integran las teorías centradas en las fuerzas de producción y en la producción, si bien en calidad y cantidad divergente.

2.2.1. Materialidad

Así, no es casualidad que la formulación clásica de la primera idea se sitúe en el contexto de la determinación del trabajo enajenado y que se encuentre en los *Manuscritos económico-filosóficos*. «La naturaleza es el *cuerpo aorgánico* del hombre, es decir, la naturaleza, a no ser que ella misma sea el cuerpo humano. El ser humano *vive* de la naturaleza, es decir: la naturaleza es su *cuerpo*, con el cual el ser humano tiene que relacionarse en un proceso continuo si no quiere morir. Que la vida física y espiritual del ser humano se encuentre en relación con la naturaleza no significa otra cosa que el que la naturaleza guarda relación consigo misma, pues el ser humano es parte de la naturaleza» (Marx, 1968: 516). La complejidad de la relación establecida resulta evidente: naturaleza no humana como corporeidad aorgánica del ser humano; corporeidad humana como parte de la naturaleza; dependencia del ser humano de «su» cuerpo aorgánico; interrelación entre la naturaleza humana y no humana; finitud de la naturaleza humana. En la superficie del texto, la relación aparece primero como exclusivamente antropocéntrica e instrumentalizadora de la naturaleza en una relación de «para-nosotros», ya que la naturaleza no humana se etiqueta de forma posesiva como «su cuerpo». Sin embargo, la unidimensionalidad de las relaciones de posesión encuentra su contrapeso en la inclusión «del ser humano» en la naturaleza, en su dependencia de ella, en su finitud y desvalimiento. En la imagen del cuerpo aorgánico, la naturaleza aparece descrita no solo como objeto, sino también como aquella «instancia» de la vida humana que decide sobre la vida y la muerte; la imagen de la naturaleza no es exclusivamente antropocéntrica, la imagen del hombre no se encuentra dibujada de forma rigurosa por contraste con la naturaleza no humana. La referencia a la corporeidad material de la naturaleza humana y no humana, especialmente por lo que se refiere a su finitud, crea una identidad común fundada en lo natural sobre la cual se puede entonces construir la no-identidad entre el hombre y la naturaleza dentro de la imagen del cuerpo aorgánico. De ahí que todavía resulte posible percibir en el

típico antropocentrismo de referencias posesivas de la edad moderna la antigua imagen de una naturaleza corporal fuente de la vida: restos de una determinación con base en una lógica propia, que no acaba de equivaler a lo relacional. Si la hipótesis de Bloch arriba citada es cierta (y en mi opinión hay mucho que parece confirmarlo), en el caso de las determinaciones de esos *Manuscritos* se trata probablemente de ese fundamento idealista todavía superviviente que se vio expuesto de forma permanente a los ataques de los dogmáticos exégetas marxistas, el cual merece hoy ser revisado.

La corporeidad y finitud de la naturaleza en relación consigo misma remiten al primero de los tres esencialismos nombrados, los cuales yo considero imprescindibles para una fundamentación material de construcciones simbólicas significantes; con ello, la inclinación hacia la negación de la parte natural se ve decididamente obstaculizada. No queda anulada, por contra, la concentración sobre la producción, pues esta atraviesa completamente el contexto del pasaje señalado. Este pasaje se encuentra al final del primer manuscrito, en el que Marx trata la economía nacional, y su contexto inmediato es la determinación múltiple del trabajo extrañado (extrañamiento ante los productos del trabajo, ante el acto de la producción, ante el género humano, extrañamiento, finalmente, del ser humano ante el ser humano). La imagen de la naturaleza como cuerpo aorgánico del ser humano se encuentra en el contexto de la tercera determinación del trabajo extrañado, del extrañamiento del ser humano ante su ser genérico, en la determinación, por tanto, que menor carácter económico muestra. Con todo, también aquí la forma de argumentación resulta por lo menos mecanicista, cosificada, como quien dice. Según Marx, se puede caracterizar el ser genérico del hombre a través de los siguientes conceptos: «la producción práctica de un mundo *de las cosas*», «la manipulación, transformación del mundo de las cosas», «el objetivo del trabajo es por tanto la *cosificación de la vida genérica del ser humano...*» (Marx, 1968: 516-517). En lo que respecta al pasaje que estamos viendo, se trata de la producción de lo cosificado, la cual se concreta a través del contraste entre la producción animal y humana: «... (el animal; B. H. C.) produce de forma parcial, mientras que el ser humano produce de forma universal; aquel produce únicamente dominado por la necesidad física inmediata, mientras que el ser humano produce incluso libre de necesidades físicas...» (Marx, 1968: 517). Según Marx, «el ser humano» puede producir con base en la «medida de cada especie», y «por ello crea también según las leyes de la belleza» (*op. cit.*, pág. 517; véase también el magnífico análisis de

Benton, 1990, sobre la tajante separación contrastiva entre ser humano-animal en el temprano Marx).

La definición de Marx sobre la esencia genérica del ser humano no podría ser más reveladora: ¡se trata de la pura creación humana, universal, potencialmente libre, práctica, que crea según leyes culturales un mundo de cosas! Apenas resulta posible formular de forma más clara lo que supone la concentración sobre el factor producción, en cuyo medio se encuentra una imagen cuestionable de la naturaleza. La «corporeidad» de la imagen contrasta llamativamente con el tema de la producción cosificada del mundo; la relación fundada entre la naturaleza corporal y el trabajo humano adquiere con el término de «producción» ya de nuevo connotaciones de dominio. Aunque el concepto de la materialidad va en contra del idealismo de Feuerbach (para ese ser «material» y sensitivo denominado ser humano, véase Marx, 1968: 578 y ss.), no deja de presentar, especialmente cuando va unido al concepto de producción, un claro contenido instrumental. Este contenido es a su vez androcéntrico, pues la forma de producir que Marx esboza aquí, y que en su opinión caracteriza al ser genérico ser humano de forma esencial, se corresponde cuantitativa como cualitativamente con maneras e ideas socio-masculinas del trabajo y de la producción. La «creación del mundo de las cosas» no entra dentro de las determinaciones típicas del trabajo femenino, mientras que la creación de la vida humana ni siquiera merece mención, por lo menos no en este lugar dentro de la totalidad de la obra de Marx; no parece pertenecer al carácter genérico del ser humano. El androcentrismo en la forma cosificadora del producir se corresponde con el androcentrismo de la imagen de la naturaleza, con la imagen de la naturaleza como «su» cuerpo aorgánico; ¡a partir de él crea su mundo!

También el cuerpo del productor es masculino: quehaceres productivos son según Marx el «desgaste de cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos etc.» (Marx, 1975: 85), el «empleo de los propios músculos bajo el control del propio cerebro» (*op. cit.*, pág. 531), y «pone en movimiento las fuerzas de la naturaleza propias de la corporeidad, como brazos y piernas, cabeza y manos, para apropiarse de la materia natural en una manera que resulte adecuada para su propia existencia» (*op. cit.*, pág. 192). Al lado de la denominación genérica de esas partes del cuerpo que aparecen una y otra vez, llaman especialmente la atención aquellas partes que no se nombran al hablar de trabajo productivo o de la afirmación del ser genérico. Y es que excepto en aquel famoso pasaje, repetidamente citado por parte feminista, en la introducción a la *Deutsche Ideologie* (Marx/Engels, 1983: 29; *Ideología*

alemana), la «producción de la vida» no se incluye dentro de la teoría. Con la imagen de la naturaleza como «su» cuerpo aorgánico, Marx no establece una relación ser humano-naturaleza, sino exclusivamente una relación hombre-naturaleza, la cual se define a través de los conceptos de producción y cosificación. Por muy poco sorprendente que esto resulte realmente desde una perspectiva feminista, hay que preguntarse si en el contexto de la imagen de la naturaleza que aquí importa también se dan manifestaciones acerca de seres humanos femeninos, si también para ellas se establece algún tipo de relación con la naturaleza. En el segundo y breve manuscrito se encuentra un pasaje muy clarificador al respecto: «La relación inmediata, natural y necesaria del ser humano hacia el ser humano es la *relación* del *hombre* hacia la *mujer*. En esta relación genérica *natural*, la relación del ser humano respecto a la naturaleza es de forma inmediata la relación hacia el ser humano, de igual manera en que la relación hacia el ser humano equivale de forma inmediata a la relación hacia la naturaleza, pues es su propio y *natural* sino. En esta relación *aparece* por tanto de forma *sensitiva*, reducido a un *hecho* clarificador, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza o hasta qué punto la naturaleza se ha convertido en esencia humana del ser humano. Desde esta relación se puede, por tanto, juzgar el grado cultural del hombre. Del carácter de esta relación se concluye hasta dónde el *ser humano* en cuanto *ser genérico* se ha hecho y comprendido *ser humano*; la relación del hombre hacia la mujer es la relación más *natural* del ser humano hacia el ser humano» (Marx, 1968: 535). A producción y cosificación se le añade, como quien dice como tercera determinación genérica del ser humano, «la relación del hombre hacia la mujer» como la forma más natural de relación entre los seres humanos. Según Marx, en esta relación se encuentran de forma inmediata y sistemáticamente inherente la cuestión de la naturaleza y la cuestión de la relación entre ser humano-naturaleza. Emulando a Fourier, pero muy lejos de alcanzar la claridad feminista de Fourier, Marx establece la «naturalidad» de la relación entre los sexos como medida de la buena relación entre los sexos: una interpretación biológica y naturalizante de una relación social (son fórmulas como estas las que comúnmente provocan el descrito reproche difuso de esencialismo, en este caso por lo feminista). Como es el caso en cuanto a la imagen de la naturaleza, también en esta imagen va implícita una afirmación a la hora de determinar la relación: aquel que establece la relación es el ser humano = hombre, que es aquel que tiene que «alcanzar su propio sino natural» y quien tiene que lograr en caso de peligro de muerte establecer una relación hacia su

cuerpo aorgánico. La mujer no desempeña un papel activo en esta imagen de relación entre los sexos. La relación que ella establezca respecto a la naturaleza pasa por la relación hacia su marido. Sin embargo, comparado con la obra tardía de Marx, donde la naturaleza y las mujeres aparecen ya solo de manera puntual y amalgamadas como «Madame La Terra», los escritos de la época temprana todavía pueden considerarse en su conjunto ricos en matices. En el «postulado materialista» (Ursula Beer) de la *Deutsche Ideologie* y en las determinaciones genéricas de los *Manuscritos*, las mujeres y la naturaleza tienen por lo menos una existencia material, si bien únicamente en relación con el ser humano masculino. Y también este lleva en los primeros escritos una existencia mucho más rica que en los últimos, donde se hace máscara o, en su determinación más general, se convierte en «un animal que fabrica herramientas» (Marx, 1975: 194, siguiendo a Franklin) y que se apropia de recursos naturales.

Que la corporeidad de la naturaleza, su materialidad, contenga en los manuscritos de Marx todavía un valor en cuanto a una lógica propia que, por lo menos, se mantiene en el poder potencial de la naturaleza sobre la finitud del ser humano y en el humano naturaleza-ser, confiere desde un punto de vista teórico-natural importancia a esta fuente textual. Sin embargo, no se puede ignorar que el concepto de naturaleza de Marx presenta muchos matices que relativizan el valor de la imagen objeto aquí de debate; en el marco de la obra completa debe ser caracterizado por tanto como no dominante. Además, quiero llamar la atención sobre un segundo pasaje de la obra de Marx en que se trata la imagen de lo corpóreo. En los *Grundrisse* (*Esbozos*), escritos casi quince años más tarde, Marx eliminó de la imagen ese tono enfático de referencias naturales al clasificar el «cuerpo aorgánico» naturaleza/tierra como la concreción de la primera condición objetiva del trabajo (lo cual tiene, significativamente, lugar en el contexto de una polémica contra Proudhon; véase Marx, 1974: 388). Por tanto, la imagen se encuentra fuertemente economizada, centrada mucho más dentro de un contexto de producción.

En su amplio y todavía sugerente trabajo *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (*El concepto de la naturaleza en la doctrina de Marx*, 1978), Alfred Schmidt se enfrentó ya en 1962 con la imagen del cuerpo en Marx (*op. cit.*, págs. 78 y ss.). En términos generales, el estudio conceptual de Schmidt subraya especialmente el «carácter socio-histórico» (*op. cit.*, pág. 7) de la concepción de lo natural en Marx, intentando analizar esta en las diferentes etapas del conjunto de la obra (con preferencia por el Marx tardío). Según

Schmidt, la naturaleza es para Marx «... lugar de acción humana así como al mismo tiempo totalidad de aquello que es» (*op. cit.*, págs. 19 y ss.). Desde el momento en que se ensalza al tardío frente al joven Marx, es posible percibir también en las frases que Schmidt dedica a interpretar el citado pasaje de los *Grundrisse* un sesgo economicista. No puedo estar de acuerdo con esta interpretación del pasaje en tanto que Schmidt lo entiende como exclusivamente referido a la historia de la aparición de la propiedad privada, hecho que Schmidt alaba como «notable concreción del tema» (*op. cit.*, pág. 79 y ss.). La historización en ese lugar de la problemática en torno al ser genérico me parece muy limitada, lo cual quiero valorar explícitamente de forma positiva. A las inserciones suprahistóricas y más bien patéticas dentro de la obra de Marx, Schmidt les quita, por contra, siempre la razón frente a la parte principal de carácter político-económico, así como cuando distingue en otra ocasión al Marx medio y tardío frente a «la antropología abstracta y romantizante de los manuscritos parisinos» (*op. cit.*, pág. 130). Sin embargo, considero que, en cuanto a un debate teórico-natural en torno a una teoría política de liberación, los *Manuscritos* constituyen el texto principal; por ello mismo, tampoco puedo estar de acuerdo con la permanente crítica a Bloch por parte de Schmidt.

Fundamental para mis propósitos es, sin embargo, la indicación de Schmidt de que «para Marx, un materialismo *naturalista* constituye la secreta condición para esa adecuada teoría social...» (*op. cit.*, pág. 13; cursiva de B. H. C.). Traducido al debate actual, esta afirmación de Schmidt sobre Marx puede dirigirse contra las desintegraciones constructivistas de la naturaleza (y ello aun cuando Schmidt remite al principio también al carácter relacional del concepto de naturaleza en Marx; *op. cit.*, pág. 8). En la antología publicada con ocasión del sexagésimo cumpleaños de Alfred Schmidt sobre la *Unnatürlichkeit der Natur* de Lutz-Bachmann y Schmid Noerr (*La artificiosidad de la naturaleza*, 1992), Schmid Noerr saca punta a esta postura anticonstructivista afirmando: «Ella (la segunda naturaleza; B. H. C.) corre un velo ante el hecho de que los seres humanos no se reconozcan como sujetos de su relación hacia la naturaleza.

Los sistemas de signos, manejados mientras tanto por doquier, y especialmente los de transmisión electrónica de información, constituyen instrumentos cada vez más precisos para la aprehensión de la realidad. Precisamente por ello, esta pierde en gran medida su sustancialidad natural, sus cualidades sensitivas. De ahí que Baudrillard hable de la “agonía de lo real”...» (Schmid Noerr, 1992: 51). «Por medio de la reducción a cadenas

experimentales, la naturaleza material se ve desligada de los lazos que la unen a los órganos sensitivos primero, a las posibilidades de imaginación finalmente, hasta constituir modelos matemático-teóricos *progresivamente desmaterializados*» (*op. cit.*, pág. 52; cursivas mías).

Siguiendo a Schmidt y Schmid Noerr, la imagen del cuerpo-naturaleza se podría interpretar, incluso contra las reservas de Schmidt frente a una antropología romantizante, como un intento pertinente naturalista-materialista de una determinación de la naturaleza que no fuese exclusivamente relacional; la naturaleza material no se ve con estas aseveraciones filosóficas desmaterializada, aun cuando en el antropocéntrico y androcéntrico pronombre posesivo «su» asome ya la inclinación a negar el en sí de la naturaleza. Sin embargo, en los *Manuscritos parisinos* el fuerte carácter económico posterior está todavía muy mitigado, viéndose tratado el tema de forma fundamentalmente esencialista. Las tesis que Schmid Noerr formula siguiendo a Schmidt me parecen especialmente importantes por una segunda cuestión, ya que se encuentran en el contexto de una elaboración adecuada del concepto de «segunda naturaleza», concepto que el autor quiere ver concebido como no naturalista (Schmid Noerr, 1992). Con razón considera a Marx como a uno de los pensadores que transfieren a este concepto la calidad de término crítico de connotaciones negativas (*op. cit.*, pág. 1992,46 y ss.). Con ello, se hace por fin referencia a ese «concepto de la naturaleza» que debe ser considerado en mi opinión como aquel que resulta relevante dentro de la obra de Marx. Donde la naturaleza no sirve de recurso natural para el trabajo apropiador del hombre, materia prima para la producción, Marx la toma generalmente como segunda naturaleza represiva y social, haciéndose metáfora de la falta de libertad social, opuesta a «reglamentación racional», sinónima de «originalidad natural». «Naturaleza» equivale por tanto en sentido figurado a verse una/-o dominada/-o en un contexto social, equivale a segunda naturaleza en contra de la imagen centrada en lo natural del tema del *Manuscrito*.

Un «materialismo naturalista» (Alfred Schmidt) sería consiguientemente solo entonces útil para una teoría natural cuando no introdujese una (segunda) «naturaleza» de acusado matiz negativo como concepto sociocrítico. También Schmid Noerr (1992: 44) critica una posición en que la naturaleza regida por leyes propias se ha visto «equiparada, si bien con intenciones críticas, a cada uno de los procesos sociales cosificados». Este naturalismo se diferencia en cuanto al contenido, y no por lo que se refiere a la estructura, de aquel que hasta ahora se ha mencionado remitiendo al tercer capítulo, y el «campo de

derivación» naturaleza no presenta dentro de lo que se acaba de comentar un carácter positivo sino negativo, como quien dice marcado de forma hobbesiana; el tipo de derivación corresponde, sin embargo, al movimiento descrito en 1.3. [de (b) a (c)], el mismo de las teóricas y los teóricos que se presentarán en los capítulos siguientes. Desde un punto de vista teórico-natural me parece problemático que Marx recurra al concepto de «naturaleza» para caracterizar procesos sociales aparentemente incontrolables.

Quiero expresar de forma clara mis dudas acerca de que el término de «materialismo naturalista» sirva para describir de forma acertada la postura de Marx. La estructura teórica interna no permite ni un naturalismo positivo ni un naturalismo negativo amplio; únicamente puede situarse en los puntos de enlace de la estructura teórica, allí, en donde su forma determinante de relaciones se ha visto puntualmente anulada. La famosa equivalencia en el *Manuscrito* de naturalismo perfecto = humanismo y humanismo perfecto = naturalismo no se refiere al concepto teórico-epistemológico, sino que define una teleología histórica, «el solucionado enigma de la historia» (Marx, 1968: 536). Aquello que la caracterización de Schmidt sobre Marx en tanto «secreta condición» denota en todo caso es la fundamentación de la teoría materialista dentro de las condiciones histórico-naturales de formas de producción y sociedad humanas, tal como las esboza el «postulado materialista» (Ursula Beer). La calificación de la estructura argumentativa de Marx como naturalista resulta, por tanto, únicamente adecuada en relación con el concepto de segunda naturaleza, no en relación con todos los contenidos y todas las formas^[11]. Por el contrario, el término de «materialismo naturalista» podría, redefinido, ser usado de forma apropiada contra la inclinación a negar la parte natural dentro de la crítica crítica. Serviría para denominar precisamente aquellas partes dentro de la obra de Marx en las que se cae en la idealización y en el romanticismo, aquellas donde no se teoriza exclusivamente de forma relacional o antropocéntrica. Habría que ponerlo en relación con los puntos de enlace dentro de la estructura teórica, donde asoma, al igual que en el concepto de la segunda naturaleza, aquí de forma negativa, en el tema del cuerpo de forma positiva, una naturaleza de lógica propia en la determinación de las relaciones.

Antes de entrar en varios perfiles más en torno a la materia natural (que, como la de Engels, resultan mucho más naturalistas-materialistas), quiero tratar todavía la «vida propia» que ha llevado el concepto de segunda naturaleza dentro del debate actual de orientación ecológica. Al lado de los tradicionales niveles de significación señalados por Schmid Noerr (1992: 46 y

ss.) —la naturaleza interna conformada a través de la costumbre y la cosificación de las condiciones sociales— surge una tercera faceta de contenido, la cual por otra parte no siempre aparece referida de forma explícita al concepto original: no se trata (solo) de la naturaleza explotada por el hombre, sino más bien de la naturaleza producida por el hombre. Elvira Scheich (1987: 118) le da a esta el nombre de «nueva naturaleza», James O'Connor y Barbara Laurence (1991: 3) establecen una analogía de «second nature» y «humanized nature», en Gernot Böhme (1992: 21-22, 16-17) se llama «naturaleza figurada», «naturaleza artificial», «naturaleza antropógena», en todo caso «en tanto naturaleza fáctica y terrestre, un producto del ser humano». No se trata de cuestionar ahora el valor analítico y socialmente crítico de estas manifestaciones, pues el estado lamentable de la primera naturaleza humana y extrahumana necesita de conceptos agudos y críticos que permitan tratarla. Sin embargo, las variantes de significado citadas van acompañadas de ciertas insinuaciones de fantasías omnipotentes y antropocéntricas, incluso allí, en donde, como es el caso de Böhme, aparece con pretensiones críticas el planeta entero como producto del ser humano. Por variar una frase de Marx dirigida a Petty: padre trabajo habría triunfado por consiguiente sobre madre tierra (Marx, 1975: 58); la resurrección de las cosas por medio de la vida del trabajo habría concluido (*op. cit.*, pág. 198). Consiguientemente, la crítica crítica de la crisis ecológica ha dado en comparación con Marx un gran salto; con las mejores intenciones se niega ahora por completo la parte natural en la relación. Pero incluso aquel árbol que ha sido planificado en un bosque regentado exclusivamente según principios económicos y científicos, plantado por un hombre, regado y cuidado, crece según sus propias leyes y se da a sí mismo una forma viva, individual y única. E incluso dañado por la lluvia ácida, calificado como naturaleza antropógena, sigue siendo al mismo tiempo el para-sí de naturaleza primaria corpórea. No solo debido a la problemática de la determinación de relaciones, la crítica crítica corre el peligro de desintegrar el objeto por ella elegido; sería también conveniente ejercer una crítica cauta de la dominación de la naturaleza. Un *mea culpa* culturalista y antropocéntrico de la consciencia humana frente a la naturaleza material acaba finalmente por desintegrar teóricamente a esta. En el concepto de cuerpo de Marx se conserva, por contra, de forma indisoluble como primera naturaleza.

En la ya mencionada miscelánea en honor de Alfred Schmidt (Lutz-Bachmann/Schmid Noerr, 1992), uno de los autores analiza hasta qué punto algunos modernos conocimientos del campo de las ciencias naturales pueden

servir como fundamento de un materialismo teórico-natural adecuado; Jochen Köhler (1992: 103) escribe: «Y es que el materialismo filosófico podría fortalecer enormemente su posición si asumiera descubrimientos esenciales de las ciencias naturales». Nadie ha intentado esto de la manera en que lo ha hecho Engels en su *Dialektik der Natur* (*Dialéctica de la naturaleza*, 1990). Aun cuando este escrito fundamental gire sobre todo en torno a naturaleza-historia y naturaleza-dialéctica (por lo cual habrá que tratarla también en el punto 2.3.), Engels se ve obligado a fundamentar sobre un sustrato materialista el movimiento dialéctico en la historia de la naturaleza y social. Para él, esto equivale a «la materia en transformación continua, en movimiento permanente» (*op. cit.*, pág. 327), la cual se mueve en un ciclo eterno que hace aflorar sus formas de existencia respectivamente específicas y finitas (*ibíd.*). De la concepción de la naturaleza de su época, Engels veía «eliminada toda rigidez, evaporada toda fijación, convertido en transitorio todo lo que hasta entonces se había considerado eterno» (*op. cit.*, pág. 320): una vuelta a la «intuición genial» de la antigua filosofía de la naturaleza, pero ahora como resultado de una investigación por parte de las ciencias naturales. La distancia entre naturaleza aorgánica y orgánica es, en opinión de Engels, mínima (*op. cit.*, pág. 319). Sin embargo, «la materia como tal es una simple creación mental y una abstracción» (*op. cit.*, pág. 519), no es «nada sensorialmente existente»; la materia debe ser determinada siempre al mismo tiempo de forma cuantitativa y cualitativa (*ibíd.*).

La imposibilidad de pensar en la materia sin movimiento y en la ley de la conservación de la energía (véase el ejemplo en *op. cit.*, pág. 355) constituyen los puntos de referencia recurrentes de la dialéctica de la naturaleza de Engels, desde los cuales se construye la imagen del ciclo eterno y sus productos. El concepto de Engels de la naturaleza material abarca por tanto varias dimensiones: en el nivel más bajo genera el «concepto del movimiento como manera de existencia de la materia» (Hassan Givsan, 1989: 54, el mejor conocedor del texto); según Engels, la naturaleza genera de esta manera de existencia formas de existencia cambiantes, finitas y respectivamente específicas bajo una apariencia y multiplicidad siempre nuevas; el movimiento entero y sus productos se encuadran finalmente dentro de la imagen del ciclo eterno. Manera de existencia, movimiento, formas de existencia bajo apariencias específicas y ciclo eterno constituyen la definición rica, pluridimensional, apoyada en las ciencias naturales, de lo natural en la *Dialektik der Natur*, con la cual Engels intenta aproximarse a la materia natural. La imagen del ciclo, aun manteniéndose al fin y al cabo hermética, va

mucho más allá de la imagen del cuerpo en Marx, pues implica movimiento, actividad, incluso producción según una lógica propia, no tiene por tanto una acepción primariamente pasiva. Engels escribe: «Pero el movimiento de la materia, eso no es simplemente el bruto movimiento mecánico, el simple cambio de lugar, sino que es calor y luz, tensión eléctrica y magnética, confluencia y dispersión química, *vida y, finalmente, consciencia*» (*op. cit.*, pág. 325; cursivas mías)^[12]. Engels *no* entiende movimiento desde un punto de vista mecanicista, ¡pues incluso llega a fijar su expresión máxima en una forma de existencia, producida a partir de la materia, que equivale a consciencia!

Apenas puede sobrestimarse la importancia de esta afirmación para unas modernas teoría y filosofía de la naturaleza, pues rompe la dicotomía clásica entre espíritu y materia. «La antigua teleología se ha ido al diablo, pero a cambio existe ahora la certeza de que la materia se mueve dentro de su ciclo eterno según leyes que en un determinado peldaño —unas veces aquí, otras veces allá— producen necesariamente en los seres orgánicos la mente pensante» (*op. cit.*, pág. 466). Que en Engels la materia natural lleve implícita y pueda producir el potencial de la mente, que no esté muerta, sino viva, que no sea burda, sino potencialmente inteligente, todo ello hace que la tardía obra fragmentaria de Engels sirva como una fuente principal en la «cantera» de la crítica crítica. Resulta sorprendente, sin embargo, que los comentaristas modernos de orientación filosófico-natural no consideren estos contenidos tan particulares en Engels (dejando a un lado ese gesto arrogante típico de la década de los setenta con el que se desechaba la dialéctica [natural] de Engels en favor de la de Marx). Ni Hassan Givsan (1989), ni Helmut Fleischer (1989) reconocen y nombran el alcance que tiene el tema, que se presenta primero con vestimentas puramente científico-naturales. En Fleischer (1989: 281) esto llama todavía más la atención desde el momento en que él mismo habla, si bien de forma muy general, de la «sobrecarga temática» en las reflexiones de Engels sobre la naturaleza. Efectivamente, se encuentra, y justo en ese lugar del concepto de materia de Engels, una significativa «sobrecarga temática», ya que es aquí donde la fundamentación material de naturaleza se ve amalgamada con una concepción no polarizada de la relación entre materia y consciencia. Aunque Engels lo aplique explícita y exclusivamente al campo de la historia, la separación propia de la edad moderna entre naturaleza y cultura resulta por fin teóricamente salvable. En el tercer capítulo de mi investigación volveré sobre este asunto para intentar analizar de forma más exacta sus posibilidades de desarrollo.

La perspectiva desacostumbrada de este texto surge de una *falta* en su estructura teórica interna, pues Engels piensa aquí efectivamente demasiado poco en términos de relaciones clásicas y su mirada se encuentra dirigida de forma atípicamente clara hacia la parte natural de la relación. La crítica marxista a Engels da, como quien dice, en el clavo al quejarse del esquematismo de su dialéctica, sin pararse, sin embargo, en las intenciones y en la estructura de este escrito inacabado, y sin saber apreciar, sobre todo, el valor especial de tal determinación de la naturaleza. La parte natural de esa relación casi siempre tan antropocéntrica/androcéntricamente dominada se concreta aquí con base en una lógica propia, y el movimiento y la producción no aparecen ya como formas de existencia exclusivamente humanas. Esta concepción de materia natural en el texto de Engels ejerce también su influencia sobre aquellas otras partes del texto (no muy numerosas) en las que se habla sobre la relación ser humano/naturaleza. Engels escribe: «No nos sintamos, por contra, demasiado halagados con nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada una de estas victorias se vengará de nosotros. Todas tienen, en principio, las consecuencias que habíamos calculado, pero en segundo y en tercer término presentan unos efectos totalmente distintos e imprevistos que con mucha frecuencia anulan aquellas consecuencias primeras» (*op. cit.*, págs. 452 y ss.). A diferencia de muchos postulados analíticos establecidos hace más de cien años por el así llamado socialismo científico, estas frases podrían haber sido escritas hoy, pues reúnen en sí temas tan modernos como la actividad de la naturaleza vengadora, la imprevisibilidad de las tardías consecuencias y de los efectos a largo plazo resultado de la acción humana sobre la naturaleza. Y Engels va incluso más allá: «Y así, con cada paso que damos, se nos recuerda que de ninguna manera dominamos la naturaleza, tal como un conquistador domina a un pueblo extraño, como alguien que se encuentra fuera de su cuerpo, sino que con carne y sangre y cerebro formamos parte de ella y nos encontramos en medio de ella...» (*op. cit.*, pág. 453). Por ello, habría que eliminar «... esa idea absurda y antinatural de la contraposición entre espíritu y materia, ser humano y naturaleza, alma y cuerpo...» (*ibíd.*). Y no es que Engels lleve aquí simplemente a un extremo radical lo que Marx denomina en el tercer *Manuscrito* (parisino) como la «verdadera anulación de la contraposición», pues la despolarización de espíritu y materia no constituye precisamente un motivo clásico en el joven Marx (en todo caso, y hablando de forma irónica, a lo sumo Marx llega a presentar el espíritu como maldecido por el apego de la materia: Marx/Engels, 1983: 30). En lugar de ello, Engels se encuentra con su

concepción en sorprendente coincidencia con casi todas las teóricas ecofeministas que consideran la forma de pensamiento en contraposiciones de espíritu y materia, típica de la edad moderna, como ese núcleo sobre el que se afirma la relación androcéntrica y dominante hacia la naturaleza. No se podrían plasmar de forma más plástica las amplias consecuencias teóricas que trae consigo el abandono de una manera de determinación exclusivamente relacional.

En la historia de las teorías políticas de liberación, solo Ernst Bloch ha logrado concebir un concepto de la materialidad de la naturaleza extrahumana tan pleno de contenido y apoyado en las ciencias naturales, y ello especialmente dentro de su obra ya varias veces mencionada en torno al *Materialismusproblem* (Bloch, 1977) y en el capítulo 37 del *Prinzip Hoffnung* acerca de las utopías técnicas (Bloch, 1977a, 729 y ss.). A través de referencias crítico-comprensivas a Paracelso, Böhme, Bruno, el joven Schelling, pero sobre todo a Avicena y Averroes, pensadores de la «floreciente materia cósmica», Bloch desarrolla un término enfático de *natura naturans*, de la naturaleza creadora. Según Bloch (1977: 130), son precisamente las filosofías idealistas las que hacen aportaciones sustanciales a la cuestión de la materia: «... ellas no daban, tal como hacían los materialistas, la cuestión de la *materia* por solucionada, sino que esta los ponía en apuros, motivándolos a la reflexión...». El devenir, el desarrollo, la especulación, lo no mecanicista de todos los conceptos vitalistas, idealistas y subjetivos dentro de la historia de la filosofía, todo ello obra fuertemente en favor de la categoría central de Bloch de la posibilidad; potencialidad y estado latente, teleología y tendencia constituyen, por tanto, las determinaciones centrales del concepto de materia de Bloch (*op. cit.*, págs. 470 y ss.): «... todavía no se ha cerrado el gran taller de la materia humana y cósmica», escribe Bloch (*op. cit.*, pág. 478) para concluir su investigación. La retórica un tanto difusa de Bloch puede ocultar fácilmente que su concepto de materia natural está tanto desde un punto de vista de la filosofía natural como de las ciencias naturales lleno de significado. Al rellenar la materialidad con, por un lado, componentes materiales múltiples, con movimiento y ajuste a determinadas leyes, por otro con fuerza creadora, Bloch sintetiza las tradiciones más diversas en una única tendencia clara: «La *natura naturans* es tangible, el nihilismo de la física desde luego que no (...) Y ello manteniendo la mayor cautela frente a todos esos numerosos restos místicos en el concepto de sustrato productor, sí, incluso contra un tejemaneje panteísta como muy bien podría andar todavía vagando dentro del concepto de una *natura*

naturans» (Bloch, 1977a: 783). Tan decididamente como Bloch se distancia en el terreno filosófico de concepciones de la materia no asentadas sobre lo material, así se distancia de la respectiva variante económica y científica de la desmaterialización de la naturaleza. «Por muy sintética que sea la química, un grano no crece sobre la palma de la mano...» es la objeción de Bloch (*op. cit.*, pág. 779) al concepto abstracto de naturaleza propio de la sociedad burguesa. Materialidad y leyes de la naturaleza no constituyen para él «cosas de la mente» ni mucho menos «modelos ficticios» (*op. cit.*, pág. 780).

Esta actitud claramente anticonstructivista mantiene, sin embargo, una relación cuando menos tensa hacia algunos temas típicos de la crítica crítica, los cuales se encuentran también de forma muy numerosa en la obra de Bloch. Se trata sobre todo de su cuasi anacrónica creencia en la fuerza productora y de la presencia de la teleología en el concepto de materia. Con el último fija un tipo de naturaleza que, en contra de sus propias intenciones, acaba por convertirse finalmente en una «naturaleza para-nosotros». «Naturaleza no es un ha sido, sino *una obra en la que todavía se trabaja, es el todavía impropio material de construcción para esa casa humana todavía no existente*» (*op. cit.*, pág. 807). La materia no mecanicista de Bloch, dotada incluso de voluntad e imaginación (*op. cit.*, pág. 801) y con un gran número de determinaciones de lógica propia inherentes a ella, se ve abocada a la hora de una definición relacional al destino teórico acostumbrado: la pérdida de su propia lógica y autonomía en favor de una existencia referida a la historia y la sociedad humanas, una existencia como herramienta y materia prima, como simple obra donde se debe alzar la casa humana dentro del «regnum hominis en y con la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 778).

El fin que se le confiere aquí al «todavía no» de la naturaleza, a su potencialidad, a su «ser en lo posible», se encuentra en oposición radical a la determinación por parte de Bloch de la naturaleza como «posible sujeto naturaleza», acepción que atraviesa toda la obra de Bloch. Si los contornos materiales que Bloch traza para la naturaleza —su materialidad, movilidad, sus leyes, sus posibilidades creadoras— podrían constituir una primera caracterización imaginable de un sujeto natural en el sentido político-teórico, la imagen de la obra lo niega de nuevo. Si se comparan los sujetos de Bloch con el tema del cuerpo en el joven Marx, la definición de materia natural parece, por un lado, haber avanzado mucho dentro de la crítica crítica, por otro lado se desanda, sin embargo, prácticamente lo recorrido, pues se va desde la naturaleza entendida como nuestro cuerpo hasta la naturaleza como obra. Con todo, no se le haría a Bloch justicia si se redujera su concepto de

naturaleza a esta imagen de la obra. A pesar de este rasgo antropocéntrico (y sin duda también androcéntrico), el concepto de Bloch de materia natural y sus implicaciones de coproductividad (véase lo que sigue) y autonomía suponen en mi opinión uno de los esbozos teórico-naturales de mayor alcance en el contexto de la crítica crítica, a partir del cual resulta posible seguir teorizando. En este sentido, el extraordinario mérito de Bloch, apenas reconocido hasta ahora, consiste en haber introducido la *natura naturans* en la teoría social crítica, basándose para ello en una recuperación de tradiciones filosóficas normalmente rechazadas, las cuales Bloch sitúa y valora dentro de la historia de las ideas, y en una amplia discusión de las ciencias naturales contemporáneas. La concepción de Bloch de la naturaleza apunta hacia una *re-subjetivación* de la naturaleza material, a la posibilidad histórica de que se haga sujeto autónomo; la potencialidad de la naturaleza consiste tanto en su producción material como en su aún actual «todavía no». Con ello, el pensador de la esperanza se aleja mucho de todos los enfoques en torno a un materialismo más bien mecanicista, mucho también de la versión francfortiana de la crítica a la relación dominante hacia la naturaleza. Como apenas es el caso con ningún otro concepto en la «historia de la naturaleza» de las teorías políticas de liberación, considero que el «posible sujeto naturaleza» es un concepto que puede y merece ser incluido y desarrollado en el debate actual. Para ello, sin embargo, es necesario desarrollar primero los presupuestos teóricos pertinentes, pues la subjetivación no resulta posible sin una base material, histórica y ética. En caso contrario, no pasaría nunca de una construcción ideal.

En este sentido, el concepto de naturaleza de Bloch resultó durante mucho tiempo irritante. Todavía a comienzos de la década de los años 60, poco después de la publicación de *Prinzip Hoffnung (El principio esperanza)*, Jürgen Habermas criticaba, siguiendo a Schelling, el «materialismo especulativo». Habermas escribe (1963: 342): «Y es que el órgano judío en el marxismo sensibiliza especialmente para determinadas perspectivas, antaño guardadas por la cábala y la mística; y lo mismo para las tradiciones pitagóricas y herméticas, una y otra vez echadas por tierra, raras veces elevadas al nivel de filosofías oficiales». Lo que hoy se podría y habría que calificar positivamente como la variante blochiana de la búsqueda dentro de la historia de la filosofía de las minorías sin voz, Habermas todavía lo considera como la sensibilidad del órgano judío (!), «romanticismo social» y, finalmente, un situarse al borde de lo totalitario (*op. cit.*, págs. 347 y 349, en referencia a la obra completa; por lo demás, hay una coincidencia

sorprendente a este respecto entre Habermas y un actual crítico conservador de Bloch: Joachim Fest, 1991).

También Alfred Schmidt argumenta, por la misma época en que Habermas lo hace, afiladamente en contra de Bloch (de lo cual tampoco se retractó en el *postscriptum* de 1971), resultándole en particular el sujeto natural de Bloch demasiado metafísico, idealista de por sí e incompatible con posturas materialistas (Schmidt, 1978: 163-164). Según una indicación de Burghart Schmidt, se puede partir de que solo a finales de la década de los años 70 se manifiesta un interés claro por la filosofía natural de Bloch (Schmidt, 1989: 347). Pero, mirando hacia atrás, incluso esto me parece una interpretación optimista de la situación en cuanto a la aceptación de Bloch, una interpretación que se explica naturalmente por la perspectiva del propio Burghart Schmidt. El interés que Bloch despertó en la década de los años 70 no ha encontrado ningún tipo de continuidad, y en el actual debate teórico-natural, Bloch no desempeña según mis propias observaciones ningún papel especial. Hay que agradecerse a Burghart Schmidt el que Bloch haya por fin ocupado en 1989 el lugar que le correspondía entre los *Klassiker der Naturphilosophie* (Böhme, 1989; *Clásicos de la filosofía natural*). Es aquí en donde se valora por primera vez de forma acertada la concepción de la naturaleza de Bloch: «Parece que Bloch es en este siglo el único entre los teóricos críticos que, en el marco de un neomarxismo actual, se atrevió en contra de la ortodoxia del socialismo real con una teoría de la naturaleza», escribía Schmidt (1989: 346). El colaborador de Bloch y editor de sus escritos póstumos reconoce tres grandes temas en la concepción de la naturaleza de Bloch: la novedad en la dialéctica de la naturaleza, la técnica de alianza y la posibilidad del sujeto naturaleza (*op. cit.*, pág. 348). Schmidt subraya y trata con razón y por extenso los conocimientos de Bloch en el campo de las ciencias naturales (*op. cit.*, págs. 351 y ss.): «Por un lado intenta desgajar la materia de ese monolito material de la mecánica clásica para integrar la materia en un proceso energético. Por otro lado, nadie hace un uso tan incisivo como él de la metáfora para plasmar ideas del campo de la física, permaneciendo con toda su exactitud y precisión en el ámbito de la metáfora. En ello tampoco lo superó Thomas S. Kuhn» (*op. cit.*, pág. 353). La desintegración en Bloch del bloque material mecanicista, que Schmidt describe aquí tan acertadamente, amplía la idea de la materia de los críticos críticos justo lo necesario como para que pueda acoplarse el tema ecológico. El ya mencionado texto de Jochen Köhler, que argumenta apoyándose en las ciencias naturales, concuerda totalmente con la interpretación que Schmidt

hace de Bloch cuando se dice: «La “materia” no es más que un concepto monista de unidad» (Köhler, 1992: 104). «La» materia debe ser, por lo tanto, interpretada desde una perspectiva cercana a las ciencias naturales y siempre y respectivamente en relación con el momento histórico. Engels y Bloch lo intentaron, cada uno en su momento, y han alcanzado desde un punto de vista teórico-natural respetables logros. Las posibilidades de la concepción de Bloch no han sido, sin embargo, consideradas todavía suficientemente. En este sentido, también John Ely resalta, en su amplio estudio sobre la teoría de derecho natural en Bloch, la capacidad de innovación de este por lo que se refiere a una teoría y práctica política de orientación ecosocialista. Ely resume: «Bloch representa probablemente la posición más fuerte de la izquierda radical a partir de la cual puede ser considerado el problema ecológico, puesto que ha integrado de forma más decidida que ningún otro su concepción del derecho natural en una “imagen del mundo” cosmológica, en proceso y con claros elementos ecológicos. Recoger el problema de la naturaleza en conceptos aristotélicos —y *no* permitir que sean aristotélicos conservadores los que llamen por primera vez la atención sobre él— es sin duda la mejor perspectiva para fundamentar éticamente una política ecológica» (Ely, 1990: 656 y ss.; traducción al alemán de B. H. C.; véase también Ely, 1989).

La discusión de Bloch en el contexto feminista resulta, en comparación con los debates de la izquierda y los ecológicos, todavía rudimentaria. Christina Thürmer-Rohr es una de las poquísimas teóricas feministas que se han ocupado de Bloch; sus conclusiones son definitivamente negativas. Desde su postura de situarse desesperanzadamente en el presente, Thürmer-Rohr (1982: 25 y 27) critica la «falocrática» «obsesión de hacerse con el futuro» abogando por despedirse del principio esperanza. La crítica de Thürmer-Rohr a Bloch está, sin embargo, muy poco elaborada y se centra particularmente en figuras del lenguaje, pareciéndose más a un conato de polémica que a un estudio serio sobre Bloch. Su *Repugnancia al paraíso*, título del texto en cuestión, resulta más que evidente. Como paso siguiente a esta polémica, Thürmer-Rohr formula su contrapropuesta para el presente, ¡y esta la fundamenta, hasta donde yo pueda ver de forma totalmente inconsciente, sobre el concepto de posibilidad, esto es, sobre el término central en Bloch (*op. cit.*, págs. 30-33)! Las críticas puntuales de Regina Becker-Schmidt (1987: 30-33) a Bloch pueden tomarse, por contra, más en serio, aunque también aquí la perspectiva se encuentra reducida a la imagen que de la mujer tenía Bloch (reducida, mejor dicho, al breve capítulo que Bloch dedica al

movimiento feminista: Bloch, 1977a: 687 y ss.). Becker-Schmidt critica en Bloch su imprecisión en la cuestión de la relación entre los sexos, su comprensión del concepto de «sexo» en tanto categoría de característica en vez de estructural, su reducción del concepto de dominio al de dominio de clases (Becker-Schmidt, 1987: 201). Le reprocha, además, que hubiera reducido la cuestión del sexo a un «problema de contenido» (*ibíd.*), equivocando con ello este amplio concepto blochiano, que apunta a las posibilidades, al todavía vigente potencial concreto-utópico dentro de las relaciones sociales (de dominio, necesitadas de cambio). Así, Becker-Schmidt tampoco repara en una idea que resulta básica para mis propios planteamientos: en la obra de Bloch, el sexo como «problema de contenido» puede ser puesto en relación teórica con naturaleza «como problema de contenido», pues el «contenido» que presentan ambos no está para Bloch de ninguna manera decidido. Mientras que Becker-Schmidt incide con su crítica a Bloch sobre el más evidente nivel sexista, imposible de ignorar cuando se habla de «lucha por la nueva mujer», una crítica en torno a la sutil relación blochiana entre mujer y naturaleza llega a alcanzar mayores profundidades, pues resulta reveladora no solo en cuanto a la concepción de Bloch del dominio entre sexos, sino también en cuanto a las implicaciones teórico-naturales de esta.

Es precisamente en el concepto de materia que aquí interesa en donde resultan patentes las conexiones mutuas. En Bloch, materia presenta evidentemente connotaciones (típicamente androcéntricas) femeninas. Tan unívoca como la referencia etimológica a la raíz «mater», a la «imperiosidad de esta antigua equiparación» de materia y mujer (Bloch, 1977: 542), resulta su caracterización de materia: con Bruno, Bloch la denomina «infinito regazo creador», «madre de todas las formas» (*op. cit.*, págs. 510-511), materia preñada de figuras y de formas (*op. cit.*, págs. 522/523). Una y otra vez, sus imágenes giran en torno a fertilidad, nacimiento y regazo. En referencia al movimiento feminista, Bloch habla de nuevo del «matriarcado recordado» «con el principio de la mujer y la tierra» y del «lenguaje del regazo» (1977a: 693). Y una vez más mira a través de los ojos de Bruno (entre otros) y dice acerca de la materia: «Y aquí abajo, la naturaleza se aparece como mujer —retorna el antiguo mito precristiano de Gaia, Demetrio-Isis se seculariza en materia terrenal» (1977: 170). Según esto, la mujer y la naturaleza presentan la misma raíz histórica, la misma fertilidad material y —en cuanto al problema del contenido— perspectivas concretas y utópicas comparables en relación con las posibilidades de convertirse en sujetos autónomos. La más

que conocida e ideológica identificación androcéntrica entre mujer y naturaleza contiene, sin embargo, un punto de realidad, ya que puesta la mirada en lo común de una/su utopía concreta de llegar a alcanzar la categoría de sujeto, Bloch considera como desde luego pertinente que desaparezcan las relaciones de dominio. El «posible sujeto naturaleza» llega, sin embargo, teóricamente más lejos, está más cargado de determinaciones y es utópico de forma más concreta, es mucho más innovador que la imagen de la mujer como «camarada» (1977a: 698); a Bloch le es más fácil la subjetivación de la naturaleza que la subjetivación de la mujer. Como para todos los críticos críticos, resulta por tanto también válido para Ernst Bloch que la reflexión teórico-natural aparezca como mucho más elaborada y desideologizada que la reflexión en torno a la relación entre los sexos, y ello *a pesar* de todas las connotaciones antropocéntricas inclinadas a negar la parte natural. Las consideraciones de Bloch sobre lo que es naturaleza resultan de por sí ya suficientemente problemáticas, pero su imagen de la mujer y del movimiento feminista no pasa de una serie de burdas manifestaciones sexistas entre las cuales es difícil aislar un núcleo racional. Desde una perspectiva feminista, el diagnóstico no podría ser más desolador: debido a su estructura teórica interna, la teoría social crítica debe superar barreras en ella implícitas para poder llegar a un tratamiento efectivamente no dominante de la relación hacia la naturaleza o, en su caso, de la naturaleza misma; estas barreras se «superan» por lo menos de forma esporádica, si bien la estructura misma de la teoría podría facilitar una aprehensión crítica de la relación entre los sexos (con base en el concepto clave de relación intrasocial), última posibilidad que la crítica crítica lleva en comparación con la simple «superación» bastante menos a la práctica. Al parecer, resulta mucho más difícil anular las perspectivas androcéntricas que las antropocéntricas, y ello aun cuando en el primer caso las barreras teóricas inherentes resultan menores. El tener que remitir entonces a las resistencias extrateóricas equivale a una trivialidad científico-teórica con la cual la corporeidad biológica y social de los críticos críticos pasaría a formar parte del análisis, llegándose así a un punto que aquí no se va a seguir desarrollando.

2.2.2. Productividad

En este apartado se trata la segunda dimensión central, de tendencias no negadoras, en la concepción relacional de materia natural de Bloch: la productividad o, en su caso, la coproductividad de la materia natural.

Mientras que la imagen de Marx del cuerpo aorgánico representa únicamente la dimensión de la materialidad, en Engels ya había claras referencias a la actividad (movimiento) e incluso ocasionalmente a la productividad (producción según lógica propia). Al lado de la materialidad de la naturaleza, tal como la he presentado arriba, se encuentra en Bloch desarrollada, finalmente por extenso, la dimensión productiva. A este respecto escribe Bloch (1977a: 805): «El presupuesto es el de la coproductividad de la naturaleza, esa que ya a Paracelso se le antojaba como una naturaleza amiga o potencial y utópicamente amiga, “saturada de remedios, llena de recetas y toda ella una farmacia”, un cosmos al que se abre el ser humano...». Y en referencia a Schelling: «Por lo tanto, mientras que en la perspectiva usual la productividad originaria de la naturaleza desaparece por encima del producto (*sic*), se dice que en la perspectiva filosófico-concreta tendría que desaparecer el producto por encima de la productividad» (*op. cit.*, pág. 806).

El concepto clave de Bloch para la coproductividad de la naturaleza material es el de «técnica de alianza», que designa la utopía concreta de una producción común de lo nuevo en/del ser humano y de la naturaleza extrahumana. La visión de Bloch de la producción va más allá de la de Engels en el momento en que se encuentran implícitas de forma clara producciones no materiales, especialmente la producción de un mundo mejor. En opinión de Bloch (*op. cit.*, pág. 783), aquello que «también en la naturaleza es productor» debe ser sentido y comprendido de forma cada vez más intensa, lo cual no se refiere de ninguna manera exclusivamente a las producciones materiales del «infinito regazo creador». «Existiendo en la naturaleza un foco de producción, la estructura de este origen no se agota en modelos subatómicos o en una ley de campo universal», objeta en consecuencia Bloch (*op. cit.*, pág. 805) en contra de interpretaciones mecanicistas. A su vez, el concepto de técnica de alianza presenta de nuevo y de manera muy clara la preponderancia de una relación antropocéntrica, pues en este contexto Bloch hace del tema de la transmisión humana de la naturaleza productiva su tema principal. Consecuentemente, el prometedor capítulo sobre la «Coproductividad de un posible sujeto naturaleza o técnica concreta de alianza» (*op. cit.*, págs., 802-807) redundante en la imagen de la naturaleza como obra, arriba tratada. La naturaleza «transmitida» pierde en el acto de transmisión su propia lógica y productividad.

En Engels, el concepto puramente material de producción presenta por contra la ventaja de que este producir para-sí no puede ser diluido dentro de una teleología antropocéntrica. Por muy burda que pueda parecer la imagen

del eterno ciclo de la materia en comparación con la enfática y utópica *natura naturans* de Bloch, resulta, debido precisamente a esa tosquedad, tremendamente resistente a una sobrecarga simbólica antropocéntrica. Mientras que, por consiguiente, la concepción de Bloch de la productividad presenta la ventaja de ofrecer una idea de la naturaleza no mecanicista, la versión de Engels del concepto de productividad se caracteriza por su indesligable anclaje en la naturaleza. En este lugar de mi investigación quiero establecer de forma provisional que toda comprensión amplia y no mecanicista de la parte natural de la relación puede resultar altamente ambivalente: por un lado impide que se objetive la naturaleza extrahumana, por otro expone las teorías de la naturaleza al peligro de simbolizaciones antropocéntricas. Resulta cuestionable si esta ambivalencia teórico-natural puede ser neutralizada o si, por el contrario, se encuentra como quien dice antropológicamente inherente en todas las interpretaciones humanas de la naturaleza extrahumana (y por encima de las fronteras que marcan nuestras limitaciones de conocimiento, tal como lo he descrito con la forma de pensamiento triple). Dicho de forma más incisiva: ¿es que las definiciones de la naturaleza no mecanicistas, altamente simbolizadas y centradas tras un proceso de reducción en la naturaleza se excluyen mutuamente de tal manera que ya no resulta posible relacionarlas? ¿No se podría «rellenar» una «burda» concepción de la naturaleza, a modo de Engels, de forma simbólica y antropocéntrica? ¿No debería ser la teoría de la naturaleza hoy día capaz de describir «naturaleza» de forma no antropocéntrica y según simbolizaciones de lógica propia? ¿Son las determinaciones según la lógica propia única y teóricamente defendibles cuando se argumenta de forma científico-natural/mechanicista/reduccionista? La distancia en la edad moderna entre naturaleza y sociedad parece haber echado desde un punto de vista de teoría y práctica social unas raíces tan profundas que toda forma de concebir una comunicación adecuada que no se incline precipitadamente hacia el campo de la naturaleza o el de la sociedad resulta ya prácticamente inimaginable. Incluso concepciones teóricas como las que aquí se tratan, que pretenden comprender y trascender de la forma más profunda la complejidad de lo dado, fracasan al parecer una y otra vez en el intento de establecer una comunicación no ingenua entre naturaleza y sociedad.

En el contexto de la pregunta de la productividad de la naturaleza hay que señalar otra imagen clásica que pretende conectar ambas partes de la relación: la idea de Marx de un metabolismo común entre ser humano y naturaleza. A diferencia de la imagen del cuerpo de los *Manuscritos*, se trata aquí de un

concepto proveniente de su obra tardía, el cual se inserta de manera bastante más clara que aquel en un contexto textual que gira en torno a la producción. Tres pasajes de *El capital* ofrecen un esbozo de este concepto: «El trabajo es primero un proceso entre ser humano y naturaleza, un proceso en el que el ser humano acciona, regula y controla a través de su propia acción el metabolismo que comparte con la naturaleza» (Marx, 1975: 192). «Como cincelador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo constituye, independiente de las formas sociales, una condición necesaria para la existencia del ser humano, una necesidad natural eterna para poder accionar el metabolismo de ser humano y naturaleza, para poder accionar la vida humana» (*op. cit.*, pág. 57). «El proceso de trabajo tal como lo hemos descrito en sus momentos sencillos y abstractos es trabajo útil orientado a la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para satisfacer necesidades humanas, condición general para el metabolismo entre ser humano y naturaleza, condición natural eterna de la vida humana y, por tanto, un proceso independiente de cada una de las formas de ese tipo de vida más bien común por igual a todas sus formas sociales» (*op. cit.*, pág. 198).

De forma mucho más clara que en el pasaje arriba discutido de los *Manuscritos* se constata aquí que no es en realidad «la» naturaleza el tema de Marx, sino que es el trabajo en su acepción más amplia el que ocupa el lugar central de sus reflexiones. Este se ve convertido en una, digamos, constante antropológica, asociado temáticamente a la imagen del metabolismo. Lo que aquí resulta extraño en esta imagen es la validez suprahistórica y «eterna» que le confiere a la idea del metabolismo; con ello, el concepto de metabolismo es, en tanto que resulta completamente ahistórico-materialista, quizá el único concepto de Marx cuyas formas no están determinadas socialmente en momentos respectivos. Es por eso mismo que se puede referir precisamente a la proximidad del ser humano respecto a la naturaleza y al intercambio «naturalmente necesario» y adecuado entre ser humano y naturaleza extrahumana.

En la imagen del metabolismo se encuentran de la forma más amigable el «Ser humano y su trabajo de un lado, la naturaleza y sus materias del otro» (*op. cit.*, págs. 198 y ss.), de tal manera que la tierra hace de proveedor para el ser humano (*op. cit.*, pág. 193). A diferencia de la representación exclusiva del trabajo como una apropiación de naturaleza, el concepto de metabolismo hace hincapié en la idea de lo mutuo, señala comunidad, intercambio y no relación jerarquizada. Implica, además, por encima de la materialidad de este intercambio, una coproductividad de la naturaleza, lo cual se expresa tanto en

la imagen de la tierra como proveedora como también en la imagen de la «fuerza destructora del metabolismo natural» (*op. cit.*, pág. 198). Producción y destrucción señalan por tanto dos formas de actividad creadora en las cuales «la naturaleza y sus materias» se encuentran en un proceso infinito de intercambio con la vida humana. Pero también esta contraposición «democrática» se jerarquiza inmediatamente en el momento en que Marx añade al primer pasaje aquí señalado: «Él (el ser humano; B. H. C.) se planta ante la materia natural como una fuerza natural misma» (*op. cit.*, pág. 192). Dejando esto ahora a un lado, también aquí «el ser humano» es exclusivamente masculino: trabajador, vendedor, tejedor, jefe de obras; el hombre es el que actúa, transforma, construye y (no) disfruta (*op. cit.*, págs. 192 y ss.).

Por muy armónicamente que puedan compenetrarse los temas del cuerpo aorgánico y del metabolismo en el joven y en el tardío Marx, tan adecuados como resulten realmente por su anclaje en lo natural, al fin y al cabo se muestran tanto frente a la naturaleza como frente a las mujeres con actitud dominante en el momento en el que el ser humano hombre se planta frente a la naturaleza henchido de fuerza —aunque sea «fuerza de la naturaleza»— y poder. Lo que aquí habría que «recuperar», en el sentido de Böhme, de estas dos formas simbólicas sería sobre todo el trasfondo material, el lenguaje corporal y su suprahistoricidad. Significativamente, Alfred Schmidt (1978: 74 y ss.) se distancia a la hora de tratar el tema del metabolismo justo de estas dos dimensiones centradas en lo natural. La primera le parece girar en torno a extrañas metáforas biológicas; en el caso de la segunda, hace numerosos esfuerzos para eliminar de ella el contenido ontológico que sin duda presenta. Con todo, al final tiene que conceder la presencia de «una ontología entendida, sin embargo, por lo negativo» (*op. cit.*, pág. 85) o incluso una como quien dice «dignidad “ontológica”» (*op. cit.*, pág. 87). Los trabajos posteriores sobre el problema de la naturaleza en Marx no argumentan en general, como en el caso de Alfred Schmidt, con la defensa del tardío frente al poco apreciado temprano Marx. En el debate de la República Federal son sobre todo Iring Fetscher (1985) y Hans Immler (véase especialmente su postura en Immler/Schmied-Kowarzik, 1984) los que representan una postura no ortodoxa como la señalada (pero véase también Ingbert Schmidt, 1989; y Vosskühler, 1989, en el marco del debate de Kassel: Eidam/Schmied-Kowarzik, 1989). Las interpretaciones ortodoxas, que favorecen un marxismo estrecho de miras incluso a la hora de plantearse una crítica teórico-natural y filosófica de la economía política, siguen existiendo todavía hoy. Schmied-

Kowarzik (véase el debate en Immler/Schmied-Kowarzik, 1984) representa aquí una postura así, mientras que en el contexto internacional es la revista *Capitalism Nature Socialism* (véase aquí las aportaciones actuales de Vaillancourt [1992] y Sacristán [1992] en torno a «Marxism and Political Ecology» en CNS Issue Nine) la que se hace una y otra vez eco de esta postura tradicional. Es necesario mencionar de forma especial la postura teórico-natural de Immler, puesto que en sus argumentaciones ocupa un lugar central la productividad de la naturaleza: «La naturaleza es la primera y más amplia productividad que engloba a todas las demás productividades, y especialmente también a aquellas que nosotros desgajamos de esta para situarlas en oposición a ella» (Immler, 1989: 10). «Este es el carácter básico y disociado de las modernas sociedades industriales y de sus economías: el que vacían sin medida las fuentes de su productividad considerando que lo productivo son los aparatos de extracción y no las fuentes...» (*op. cit.*, pág. 21). La insistencia permanente de Immler en la productividad de la naturaleza se encuentra en oposición radical a la imagen de Alfred Schmidt de «los tercetos ciclos de la naturaleza» (1978: 89), en la que ni siquiera se refleja la emoción que en Engels despierta la eternidad de estos ciclos. Con Immler (y contra Schmidt) se puede demostrar que la fijación sobre la producción y la fuerza de producción, y estas especialmente en relación con «productividad de la naturaleza», es tema de la teoría marxista. El «valor de la naturaleza» (Hans Immler) va mucho más allá de las metáforas de herramientas y obras. Ella no es el instrumento, y una metáfora instrumental como la de «aparatos de extracción» debe servir para caracterizar lo que hay de parte humana en la producción social o natural.

Patéticamente de acuerdo, quiero añadir, a modo de contraste, que casi toda la teoría ecofeminista defiende por contra un concepto enfático de la productividad de la naturaleza material. Vandana Shiva (1989: 57) sirve aquí como paradigma cuando critica un concepto de productividad que se agota en la productividad del trabajo y de mercancías, y que contempla el trabajo de las mujeres y la riqueza de la naturaleza como materias primas: «Esta forma de entender productividad se basaba en la afirmación de la “naturaleza no productiva” de la naturaleza y de las mujeres». Shiva, en cambio, caracteriza naturaleza como un «principio activo», como «una fuerza omnipotente y productiva», como la encarnación del principio creador femenino, como «creatividad, actividad y productividad» (*op. cit.*, págs. 51 y 54). Carolyn Merchant ha llamado la atención en sus dos estudios básicos sobre naturaleza y sociedad (1983, 1987 y 1989) sobre la gran cantidad de concepciones no

mecanicistas de la naturaleza, las cuales adoptan también respecto a la productividad de la naturaleza una postura anti-anropocéntrica. Así, Merchant demuestra por ejemplo que las sociedades indias de Nueva Inglaterra interpretaban, antes de la colonización, naturaleza como «self-active», y animales, plantas, etcétera, como «active subjects» (1989: 24; véase también págs. 29 y ss.). Ella misma caracteriza naturaleza de forma un tanto más comedida como «active, dynamic, and responsive» (*op. cit.*, pág. 263). Por lo demás, resulta notable que en su primera obra, Merchant añadiera siempre a su caracterización de la naturaleza la pequeña palabra *alive*. Sin embargo, también en su nuevo trabajo, Merchant subraya lo que hay de comunitario —entendido casi como coproductividad en el sentido de Bloch— entre naturaleza y ser humano cuando se refiere a la naturaleza extrahumana como *active partner* (*op. cit.*, pág. 266). De la misma manera, Janet Biehl (1991: 85) aboga por un «verdadero intercambio» con la naturaleza. Ynestra King (1990:106 y ss.), la cual proviene al igual que Biehl del contexto de la «social ecology» de Bookchin, caracteriza la naturaleza no humana como viva y fértil. Susan Griffin critica en el primer capítulo, titulado «Materia», de su libro ya clásico *Frau und Natur* (1980 y 1987, *Mujer y naturaleza*) una caracterización androcéntrica de la materia como pasiva, inanimada/muerta y creada para que le resulte útil al ser humano (1987: 21, 34 y 38), contrastando seguidamente esta interpretación con su propia comprensión de la naturaleza como fértil, aportadora de vida, sonriente, realizadora de milagros, como una naturaleza que da y produce (1987: 71 y ss.). El ensayo lírico de Griffin describe la naturaleza no humana por medio de una siempre retomada enumeración de animales, plantas y producciones naturales del tipo más variado, enumeración que le sirve a la filósofa y poeta para contraponer la multiplicidad y complejidad de la naturaleza a la unidimensionalidad y al orden patriarcal de las sociedades patriarcales represivas. La mujer y la naturaleza tienen en Griffin el mismo grado de parentesco. También Rosemary Radford Ruether (1979:100,161 y 209) habla de la tierra/naturaleza como de una hermana, compañera y productora, como de la «matriz de la vida», estableciendo una ligazón positiva entre mujer y naturaleza. Lo mismo se puede decir de Mary Daly (1981 y 1986), la cual contrasta la energía viva, creadora, natural y femenina con producciones patriarcales necrófilas. Desde una perspectiva feminista-espiritualista semejante, Starhawk (1989: 42) escribe: «La creación no fue un acontecimiento único en un tiempo fijado; la creación es un proceso infinito que sucede en todo momento y que se manifiesta en las estaciones del año...» (traducción al alemán de B. H. C.).

«A través de una comunicación abierta podemos aproximarnos a los ciclos de la naturaleza, a la unidad original y extática, que es la fuerza de la creación» (*op. cit.*, pág. 47). Starhawk denomina la naturaleza material como «the whole living body of the Earth» (*op. cit.*, pág. 83).

La materialidad y la productividad de «la» naturaleza son presupuestos indiscutibles de todos los enfoques teóricos ecofeministas, los cuales he mencionado aquí brevemente. No resulta posible reunirlos bajo la perspectiva constructivista de la crítica crítica, puesto que subrayan (o quieren subrayar) explícitamente la lógica propia de la naturaleza, la parte natural de la relación. Pero también aquí se establecen relaciones, especialmente por lo que se refiere a la casi siempre conexión enfática entre naturaleza y mujer en tanto una conexión asentada sobre las realidades de la represión y de la fertilidad. Con emoción se hace referencia a la productividad de la naturaleza material, y a diferencia de la sequedad del término de «coproductividad», los términos de creatividad, omnipotencia, milagro, matriz de la vida, fuerza creadora con los que las ecofeministas se refieren a la productividad natural están cargados de pasión. Y aunque hay sin duda diferencias de tono, oscilando este entre el énfasis comedido y la exaltación, la vitalidad y capacidad creadora de la naturaleza extrahumana no se ven nunca cuestionadas ni mucho menos interpretadas en tanto materia prima que sirva a la capacidad humana de producción. Si se conecta ahora con la imagen de la feminidad de la materia en Bloch, lo cual las teóricas mencionadas no hacen, aparece dentro de la teoría ecofeminista la feminidad de la naturaleza material en todo su potencial productor. Lo que en Bloch no pasaba de ser un esbozo formal en clave, donde, en mi opinión, los contenidos no son intencionados, se desarrolla de forma consciente en los textos feministas: la feminidad de la naturaleza material, productiva, la feminidad de este sujeto vivo.

De todas las teóricas (eco)feministas que se ocupan de la relación entre naturaleza y sexo, Donna Haraway es la única que rechaza de forma categórica cualquier «revaloración» de naturaleza a través de símbolos del tipo señalado. «... I would rather be a cyborg than a goddess» (1990:223) es la frase medio irónica con la que cierra su mientras tanto famoso *Manifesto for Cyborgs*. En él, Haraway se opone vehementemente a «all claims for an organic or natural stand-point» (*op. cit.*, pág. 198). En contra de Susan Griffin, Audre Lorde y Adrienne Rich, Haraway afirma: «Ellas insisten en lo orgánico, lo cual oponen a lo tecnológico. Pero sus sistemas simbólicos y las posturas emparentadas del ecofeminismo y de la religión de brujas feminista, saturadas de organismos, pueden entenderse únicamente en términos de

Sandoval como ideologías de oposición propias de finales del siglo XX. En cualquiera que no estuviera totalmente preso de las máquinas y de la conciencia del capitalismo tardío no provocarían más que confusión. En este sentido, aquellas forman parte del “cyborg world”» (*op. cit.*, pág. 216; traducción al alemán de B. H. C.). Según Haraway, «the certainty of what counts as nature» (*op. cit.*, pág. 194) se encuentra hoy fundamentalmente mediatizada, de lo cual culpa al momento actual en el desarrollo tecnológico y económico. Considero, sin embargo, que su análisis se ve condicionado también por su particular perspectiva de historia de las ciencias, la cual apunta una y otra vez hacia las construcciones científicas de naturaleza. Haraway encuentra aquello que busca: «constructions of nature» «written into the body of nature» —para variar las palabras introductorias de *Primate Visions* (1989). De este enfoque, John Ely (1988:112) ha criticado con razón que «... se contemplan las formas de la naturaleza como una de las muchas posibilidades de formas de producción y de signos, de sistemas conceptuales, dentro de los cuales las exigencias ontológicas no pasan de ser simples estrategias retóricas» (traducción al alemán de B. H. C.). Está en concordancia con el espíritu antiesencialista y científico de la época que sea precisamente la concepción de la naturaleza de Haraway la que esté considerada como la más avanzada y ambiciosa dentro del campo feminista. Haraway forma claramente parte de la variante estructural a la que me he referido (de forma igualmente medio irónica) con el término de crítica crítica, y ello es así aun cuando su deconstructivismo se dirige «naturalmente» contra el gran relato denominado marxismo. Con este comparte, sin embargo, la tendencia a favorecer la parte social de la relación, de tal manera que en el enfoque de Haraway la naturaleza se ve expuesta, en plena concordancia con la crítica crítica, a la tendencia de su negación; la materia natural se disuelve en cuantas androcéntricas «construcciones de la naturaleza» se quiera. Por muy problemática que pueda resultar esa concepción de la naturaleza altamente simbolizada y patética de muchas pensadoras ecofeministas, mucho más si se tiene en cuenta su proximidad a la clásica ecuación patriarcal mujer = naturaleza, la solución adecuada no puede estar en una di-solución de la parte natural. Si la variante teórica patética/enfática corre el peligro inminente de los antropomorfismos («ginomorfismos»), en el proceder de Haraway el peligro consiste en que reproduce aquello que pretende criticar: un gesto de dominio señorial antropocéntrico en contra de la naturaleza.

Pero no solo las feministas contemplan la naturaleza material y productiva desde una perspectiva ginocéntrica y teórico-liberadora. En el contexto de la

crítica crítica, también Herbert Marcuse argumenta en su obra tardía de forma igualmente enfática y problemática. Si se sigue la tardía evolución filosófico-natural de Marcuse, llama la atención la progresiva «carga» de la referencia natural con teoremas de feminidad. En el *Versuch über die Befreiung (Ensayo sobre la liberación, 1972)*, redactado en 1969, Marcuse trata el concepto de naturaleza todavía bajo el término clave de la segunda naturaleza humana, la cual está todavía por liberar y sobre la cual tiene que incidir la revuelta si no quiere fracasar (*op. cit.*, pág. 26). El posible «fundamento biológico del socialismo» consiste en la liberación de los anclajes contrarrevolucionarios que sujetan la estructura de voliciones primarias de los individuos amoldados de forma represiva. La «nueva sensibilidad» muestra un posible camino fuera del capitalismo corporativo (*op. cit.*, págs. 43 y ss.). En este escrito, Marcuse aboga, todavía de forma completamente optimista, por el progreso técnico y el desarrollo científico, los cuales considera condición necesaria para la libertad social (*op. cit.*, pág. 37); la «naturaleza», por contra, es materia prima «incontrolada» (*op. cit.*, pág. 77). En *Konterrevolution und Revolte (Contrarrevolución y revuelta, 1973)*, obra publicada en 1972, Herbert Marcuse le dedica, sin embargo, un capítulo propio a la naturaleza extrahumana, titulado «Naturaleza y revolución» (págs. 72 y ss.). La nueva sensibilidad se rellena ahora de forma teórico-natural en tanto «nueva relación entre el ser humano y la naturaleza —entre su propia naturaleza y la naturaleza externa» (*op. cit.*, pág. 72). En el «redescubrimiento de la naturaleza como a un aliado», Marcuse sitúa tanto el tema de la represión de ser humano y naturaleza como también la perspectiva de una liberación común. «Naturaleza» tiene que salir de su estado subordinado de materia prima que sirve a la fuerza de producción humana y constituirse en un «sujeto de derecho propio» (*op. cit.*, págs. 74 y 75), pues «Entonces, la naturaleza “habría perdido su simple carácter de útil”; dejaría de aparecer como simple materia —orgánica o aorgánica—, para ser fuerza vital autónoma...» (*op. cit.*, pág. 79). Es evidente la cercanía de estas tesis respecto al concepto de naturaleza de Bloch, que va igualmente mucho más allá de la «tosca» materialidad. La diferencia decisiva con Bloch es, sin embargo, que Marcuse perfila de forma consciente y explícita su sujeto naturaleza como un «sujeto sin teleología» (*op. cit.*, pág. 81; cursivas mías).

Ya en *Konterrevolution und Revolte*, Marcuse pone esta imagen de la naturaleza en relación con la imagen de una «sociedad femenina». La «energía erótica de la naturaleza», su receptividad equivale a productividad creadora, la cual contrasta con la productividad destructora del «predominio

masculino» (*op. cit.*, págs. 90 y ss). Marcuse establece aquí claras polarizaciones entre masculinidad/sociedad/fuerza de destrucción y feminidad/naturaleza/fuerza de creación. Como quien dice anclada en las profundidades de su segunda naturaleza, la mujer «encama», según Marcuse, «la promesa de paz y del fin de la violencia. Cariño, receptividad, sensualidad...»; la mujer pudo conservar en el capitalismo mejor que el hombre su sensibilidad, pudo permanecer más humana. A través de estas imágenes de la mujer y de la naturaleza, la sociedad creó fuerzas equilibradoras que conservan las posibilidades y las promesas de la libertad (*op. cit.*, págs. 90-94). En su famosa conferencia *Marxismus und Feminismus* (1975), pronunciada en 1974, Marcuse formula estas ideas de forma más precisa y radical al concederles a las mujeres un papel decisivo en la transformación de la sociedad patriarcal y al reducir la perspectiva a «receptividad creativa versus productividad represiva» (*op. cit.*, pág. 18). Con vehemencia cuasi dalyniana, Marcuse contrasta en este texto —al modo freudiano— las fuerzas de la vida con las de la muerte. Al sujeto natural relacionado con «Eros» se le añade ahora la mujer como sujeto erótico y relevante en cuanto a una teorización de la liberación. Su misión consiste en, finalmente, civilizar al hombre y a su cultura destructora. «El» hombre y «su» comportamiento hacia la naturaleza se encontrarían en una nueva sociedad alcanzada por medio de la lucha feminista «... henchidos de esa sensibilidad receptiva que bajo el dominio de los hombres se encontraba concentrada en la mujer...» (*op. cit.*, pág. 19).

No quiero profundizar más en la imagen de la mujer y del movimiento feminista en Marcuse; al respecto se puede encontrar bastante material: Marcuse/Bovenschen/Schuller, 1981; Bruns-Weingartz, 1978; y Roth, 1985. Relevantes para mis reflexiones son las implicaciones mutuas en la conexión entre mujer y naturaleza. A este respecto, lo primero que cabría mencionar positivamente en este teórico tan inclinado hacia el feminismo es el proceso hacia la conversión en sujeto que afecta a ambos, aunque también esto presenta ya de nuevo un lado oscuro. Las reflexiones de Marcuse (1973: 91) se centran, al fin y al cabo, en el hombre, en el ser humano hombre en su guerra contra la naturaleza y contra la mujer, pues «... la deshumanización de los hombres es posiblemente mayor que la de las mujeres...». De la misma manera en que la liberación de las mujeres aparece aquí como medio para la liberación de los hombres, Marcuse se muestra explícito cuando señala en otro lugar: «Liberación de la naturaleza como medio para liberar al ser humano» (*op. cit.*, pág. 72). Esta profunda instrumentalización androcéntrica

de productividad femenina y natural está en contradicción con los esfuerzos de Marcuse por fundamentar teóricamente el derecho y la lógica propios de la naturaleza extrahumana y por reconocer la importancia práctica que respecto a la liberación tiene el movimiento feminista. Entre la reivindicación explícita de derechos propios de emancipación, que Marcuse concede ampliamente a las mujeres y a la naturaleza no humana, y el tenor implícito de sus textos, en que se sintetiza la liberación del ser humano en la liberación del hombre, es posible reconocer una clara divergencia.

No afirmo yo que una divergencia así sea exclusiva de Marcuse; por el contrario, atraviesa toda la tradición de la teoría social crítica. Hablando del Marcuse tardío, es notable que sus esfuerzos conscientes por un reconocimiento de la subjetividad femenina y natural no hayan podido reforzar su propia «nueva sensibilidad» de forma más clara, pues de un teórico que reclama un amplio campo de liberación para la mujer y la naturaleza cabría esperar una consciencia mayor ante las sutiles implicaciones de su argumentación.

Solo en un punto de sus reflexiones —y únicamente en relación con las tesis teórico-naturales— Marcuse supera esta divergencia entre un nivel textual explícito e implícito. En *Konterrevolution und Revolte* (1973: 82), Marcuse remite a esa «determinada barrera interior» que se le presenta a la idea de la liberación de la naturaleza. Marcuse escribe: «Hay, sin embargo, ciertos hechos brutales, hasta ahora no superados, quizá nunca superables, que dan lugar al escepticismo. ¿Podrá la apropiación por parte humana de la naturaleza acabar un día con la violencia, la crueldad y la brutalidad que se manifiesta diariamente a través del sacrificio de vida animal en función de la reproducción física del género humano? Adoptar una actitud hacia la naturaleza “en función de ella misma” no suena mal, pero cuando animales y plantas sirven de alimento no se trata desde luego de actuar en función de sus intereses» (*op. cit.*, pág. 83). Esta amalgama entre énfasis sobre lo natural y escepticismo resulta en el contexto de la crítica crítica desde luego muy desacostumbrada y llamativa, ya que incide sobre el dilema central de toda teoría y filosofía que debatan el concepto de naturaleza: la relación de las especies entre sí. «La paz absoluta en el mundo animado» es algo que a Marcuse le resulta inimaginable, lo considera un «mito órfico» en lugar de «realidad histórica imaginable» (*ibíd.*). Rápidamente llega a una solución del dilema que acaba de descubrir: «En vista del sufrimiento que los seres humanos provocan a otros seres humanos, sería “de momento” una irresponsabilidad abogar por un vegetarianismo universal o por alimentos

sintéticos; en vista de la situación del mundo, la solidaridad *humana* entre los seres humanos ha de contar con preferencia absoluta» (*ibíd.*). Si Marcuse reconoce con total exactitud el problema, muy poca necesidad de acciones concretas parece sentir, ya que la solidaridad «genéricamente interna» constituye el último de los argumentos teóricos, el cual no necesita mayor justificación. La preeminencia de la solidaridad humana se afirma a modo de axioma, no permite réplica bajo riesgo de hacerse sospechosa de anti-humanista. Llegados a estos extremos, olvidada queda la certeza de que la naturaleza humana y extrahumana, «ambas», se ven diariamente subyugadas por parte humana por razones de poder. Que la supervivencia humana dependa de forma directa de la vida de la naturaleza extrahumana (según la imagen de cuerpo en Marx) implica no solo la existencia de mataderos sino que remite sobre todo, como adecuado punto de referencia teórico-natural y práctico, a la necesaria conservación a largo plazo de las condiciones de vida. La razón compasiva en vista de la aparentemente imprescindible existencia del matadero por razones de conservación física oculta el verdadero problema, el cual se encuentra en la extinción masiva, y desde luego no justificable por razones fisiológicas, de muchas especies. El problema no está en el hambre de alimentos del ser humano, sino en el hambre de poder y riqueza. Tan fundamental como se presenta el dilema señalado por Marcuse, tan simplona resulta la rápida respuesta de este. En el contexto de la obra de Kropotkin volveré en el tercer capítulo sobre la pregunta que plantea Marcuse.

Con esa referencia en *Konterrevolution und Revolte*, queda ahora señalada por fin también la última de las cuestiones que yo quería tratar en el marco de este apartado: la relación «del» ser humano hacia el animal. Para la crítica crítica este tema desempeña un papel importante en tanto que «el animal» aparece como una encarnación de la materia natural productiva y de nuestra relación hacia ella. En esta imagen de la naturaleza se amalgaman de forma inmediata y no abstracta corporeidad, vitalidad, movimiento y poder de creación. Mientras que los motivos hasta aquí objeto de debate intentaban aprehender por medio de la mediación de simbologías la materialidad y productividad de la naturaleza no humana y su relacionalidad de referencias sociales, el motivo del animal representa una forma simbólica inmediata de la naturaleza material y productiva. Hay dos textos (o capítulos) clásicos que informan de manera reveladora acerca de cómo la crítica crítica concibe de forma típica e ideal este motivo relacional: el capítulo «Parte que corresponde al trabajo en el proceso de humanización del simio», dentro de la *Dialektik*

der Natur de Engels (*Dialéctica de la naturaleza*, 1990:444 y ss.), y el capítulo «Ser humano y animal» en la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer/Adorno (*Dialéctica de la ilustración*, 1968: 295 y ss.).

En concordancia con la fijación de Engels por la producción y por las fuerzas de producción, este distingue la «manada de monos» de la «sociedad humana» con base en esa acción planificada del ser humano: el trabajo (*op. cit.*, pág. 448). Especialmente la mano es lo que Engels considera como órgano al mismo tiempo que como producto del trabajo; mano, transformaciones físicas, lenguaje, cerebro, sentidos, sociedad son los conceptos clave que en Engels señalan las etapas hacia el ser humano, hacia la «aparición del ser humano completo» (*ibíd*). Según la tesis ya arriba debatida de la potencialidad del espíritu en la materia natural, Engels no niega en este texto que también la vida animal pueda ser capaz de una «forma de acción planificada y preconcebida»: «Pero la acción planificada de todos los animales juntos no ha logrado imprimir sobre la tierra el sello de su voluntad. Para ello fue necesario el ser humano». Mientras que el animal utiliza la naturaleza externa, el ser humano la domina: «Y este es la última y sustancial diferencia que separa al ser humano del *resto de los animales...*» (*op. cit.*, pág. 452; cursivas mías). Dominio sobre la naturaleza extrahumana es, por tanto, lo que según Engels diferencia «al» ser humano del «resto de los animales»; el ser humano no es por consiguiente solo un animal fabricante de herramientas, sino también un animal dominador de la naturaleza. La voluntad y planificación que capacita para ejercer el dominio presenta connotaciones ambivalentes, ya que Engels nombra por un lado los peligros que esto representa para la naturaleza no humana, mientras que por otro reconoce precisamente en esa capacidad las perspectivas de otra relación hacia la naturaleza, de una reconciliación entre ser humano y naturaleza. El cotejo que se hace entre el ser humano y el mono sirve, por consiguiente, a la autoafirmación de la existencia humana, pues el animal ofrece al fin y al cabo únicamente el espejo que permite ensalzar el trabajo humano. Incluso los componentes destructores y dominadores de este no pueden aminorar su alabanza. El peor de los trabajos es preferible a la mejor de las construcciones animales; esto se corresponde completamente con la lógica de Marx (1975: 193): «... una abeja avergüenza con la construcción de su panal a más de un maestro de obras humano. Lo que, sin embargo, ensalza de entrada al peor de los maestros de obras frente a la abeja es que aquel ha construido el panal previamente en su cabeza antes de hacerlo realidad». No se busca aquí una «comparación» verdadera entre las formas de producción y los productos

humanos y animales, pues el resultado está decidido de antemano. El mono o la abeja sirven exclusivamente como ámbito de proyección de la autoafirmación humana; la relación que así se establece no representa, y aun menos que en su forma y temática abstraídas, una relación mutua en que cada una de las partes se definen por lógica propia. En el capítulo siguiente se mostrará que aquellas/-os teóricas/-os que argumentan desde una perspectiva más bien esencialista y/o naturalista hacen un uso fundamentalmente distinto del motivo animal.

Aun encontrándose dentro de la tradición teórica crítica, Horkheimer y Adorno parecen ser conscientes de su antropocentrismo. Su fragmento «Ser humano y animal» (1968: 295) comienza con estas palabras: «La idea del ser humano dentro de la historia europea se expresa en la diferenciación respecto al animal. Su falta de razón demuestra la dignidad humana. Esta contraposición ha sido salmodiada por todos los antecesores del pensamiento burgués, por los judíos antiguos, por los estoicos y los padres de la Iglesia, después a lo largo de la Edad Media hasta llegar a la edad moderna, ha sido salmodiada con tanta insistencia y armonía de voces que, como ocurre solo con pocas ideas, ha pasado a formar parte del acervo básico de la antropología occidental». La mirada francfortiana se agudiza aquí como siempre que se trata de la razón humana, que ahora se autoafirma por medio de la «salmodia»; ella se muestra inmisericorde y establece conclusiones sangrientas. «La falta de razón no tiene palabras. Poseerla es poseer la facilidad de palabra, que atraviesa la historia manifestada. Toda la tierra rinde testimonio de la fama del hombre. En la guerra y en la paz, en la arena y en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, al cual primitivas hordas de seres humanos vencen por planificación primera, hasta la explotación actual sin fisuras del mundo animal, los seres irracionales han podido experimentar siempre lo que es razón» (*ibíd*). Arena y matadero para los animales y juicio y quema de brujas para las mujeres simbolizan la razón de la sociedad masculina y su victoria sobre «eslabones de evolución matriarcales y miméticos» (*op. cit.*, pág. 299). La razón del dominio masculino transforma el cosmos en un «terreno infinito de caza» en el que, según plazca y se defina, los animales o las mujeres se convierten en víctimas. El fascismo es el eslabón «más desarrollado» de esta razón masculina del matadero, de estas «horribles hazañas gloriosas del ser humano»: «Al objetivo sangriento de dominio, la criatura le sirve únicamente como material» (*op. cit.*, págs. 298-304).

Por muy clara y enfáticamente que el texto esté dirigido contra los mataderos de la razón androcéntrica, la imagen de las víctimas aparece completamente difuminada, especialmente cuando se comparan las mujeres con la naturaleza. Primero aparecen ambas como des-subjetivadas: el animal aparece descrito como falto de razón, falto de capacidad de comprensión, desasido de sí mismo, oscuro y depresivo, apagado y débil (*op. cit.*, págs. 296 y ss.); la mujer aparece como la encarnación de la función biológica, más pequeña y débil que el hombre, biológicamente inferior, virtuosa y decente; después, como una puritana, una furia, una vieja quisquillosa, una mujer sola (*op. cit.*, págs. 298 y ss.). En esta colección de adscripciones ideológicas y prototípicas, la mujer y la naturaleza todavía se reconocen como «iguales» en cuanto a su estatus de represión social y su degradación teórica por medio de los críticos críticos. Sin embargo, mientras que la *Dialektikder Aufklärung* concede a la naturaleza una dialéctica de dominio y liberación, a las mujeres se les niega teóricamente: «La última oposición femenina contra el espíritu de la sociedad masculina se va degradando en la ciénaga de las pequeñas peleas, de los conventículos y las aficiones, se transforma en agresión pervertida del trabajo social y del chismorreos teosófico, en el ejercicio de ese pequeño odio a través de las obras benéficas y la Christian Science» (*op. cit.*, pág. 301). Junto a la clave del matadero, la naturaleza presenta también su negación inmediata, que habría que perfilar conceptualmente a través del concepto de mimesis y el recordar de la naturaleza (para la dialéctica entre racionalidad y mimesis en Adorno, véase Scharping, 1991); no es casualidad que este fragmento finalice con las palabras siguientes: «No es la naturaleza lo que resulta peligroso a la práctica dominante y a sus inevitables alternativas, con las que más bien se amalgama, sino el que naturaleza se recuerde» (*op. cit.*, pág. 305; véase también 57). A la razón sangrienta de mataderos, fórmulas y laboratorios, los dos filósofos oponen, si bien de forma vacilante, las negaciones respectivas; su concepto de naturaleza no se suspende en el sometimiento de esta a la razón instrumental. Una dialéctica así no existe para la relación entre los sexos. Mientras la naturaleza humana y extrahumana son consideradas moderadamente capaces de una revuelta (Horkheimer, 1990: 93 y ss.), la última de «las oposiciones femeninas» se degrada en una ciénaga, en la que no parece que se reconozca ya nada que pueda ofrecer resistencia. De esta manera se puede constatar de nuevo algo que ya se observaba en Bloch y Marcuse: primero, que la crítica del patriarcado no lleva necesariamente a una argumentación no androcéntrica y, segundo, que la relación hacia la naturaleza encuentra desde una teoría de liberación un tratamiento tanto

crítico como perspectivista más amplio que la relación entre los sexos. La *Dialéctica de la ilustración* conoce una dialéctica de la naturaleza, pero desconoce una dialéctica de la categoría sexo; esta última desaparece sin más dentro de los conceptos de dominación y complicidad^[13].

El tema del animal, tal como aparece en este texto, lleva a una polarización de la falta de razón muda de la víctima frente a la retórica razón del verdugo. En esta dualidad, la naturaleza material y productiva no acaba de adquirir contornos claros. Aparte de como tosca irracionalidad, el animal aparece exclusivamente bajo la perspectiva de la acción humana como naturaleza que se caza o se recuerda. Al énfasis y la brillantez de la crítica (*op. cit.*, pág. 103) no corresponde una definición clara de esa vida en cuyo nombre se habla aquí de una razón masculina sangrienta. A diferencia de las variantes de la crítica crítica presentadas hasta aquí, no se niega ahora «simplemente» y en principio la parte natural de la relación a través de un antropocentrismo exagerado o una perspectiva constructivista, pues no hay lugar en que, en mi opinión, se trate la naturaleza en su represión por parte humana o masculina con tanta profundidad y brillantez. Sin embargo, a esta presencia de la criatura reprimida y denigrada, simple material para el poder anhelante de «hazañas gloriosas», no corresponde una presencia igualmente plástica de la «naturaleza para-sí». La debilidad y apatía que se le atribuye al animal descubre lo que el texto tiene de antropocéntrico y autoafirmativo, pero en la *relación*, en el esbozo de la relación de dominio, acaba por desintegrarse la impresión de la apatía. Quiero precisarlo de la siguiente manera: en el proceso de desubjetivación, el animal se transforma en sujeto con derechos propios, como víctima se convierte en imagen palpable, como víctima se subjetiva en la perfecta objetivación e instrumentalización. El énfasis en la crítica hacia la acción social frente a la naturaleza no humana hace que el animal cobre, como quien dice, vida y pierda apatía.

Las reservas de la teoría crítica frente a cualquier interpretación enfática de la negación respectiva es lo que produce esta hasta ahora poco típica variante de referencias de la crítica crítica hacia lo natural, en la cual la aproximación a la parte natural de la relación se alcanza realmente *solo* en el análisis de la *relación* de dominio, en lugar de, como ha ocurrido hasta ahora, fracasar precisamente en ese punto. De esta forma, aunque tampoco aquí se entra en la lógica propia de la parte natural, la terrible lógica propia de la parte social aparece presentada en toda su crueldad. ¡El matadero no nos ofrece ningún tipo de «teleología para-nosotros»! La «naturaleza» no aparece subjetivada como coproductiva ni esbozada como prometedora obra o cuerpo

de necesidad vital; es una víctima con algún que otro punto contenido de potencial de resistencia. La contención que nace de la perspectiva junto con la radicalidad de la crítica producen una verdadera aproximación al problema de la naturaleza en la crítica crítica. Y aunque esta aproximación no elimine las barreras teóricas inmanentes (relaciones intrasociales, sesgo antropocéntrico a favor de la parte social, inclinación a negar la lógica propia de la naturaleza, etc.), sí señala una dirección para una solución potencial del problema teórico. Las formas simbólicas enfáticas, esta puede ser una conclusión, tienen única y exclusivamente sentido cuando se apoyan en la crítica profunda, enfática, «inmisericorde» de la acción humana. La imagen antropocéntrica del animal en Horkheimer y Adorno *no* sirve precisamente como legitimación del matadero, la irracionalidad animal *no* sirve como disculpa de la sangrienta razón humana. ¡Y no hace falta que se llegue aquí primero a determinaciones de la naturaleza densas y de lógica propia para concederle a la naturaleza un lugar frente a la crueldad humana! Si toda la teleología enseña que el «ser humano no tiene ningún tipo de obligaciones... frente a otras criaturas», tal como constata Horkheimer en la *Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica de la razón instrumental*, 1990: 103 y ss.), ello sirve para desenmascarar a la teleología sin que uno se vea libre de sus obligaciones. La solidaridad entre las especies, así se podría formular, no necesita de precondiciones en la naturaleza para legitimarse, sino que necesita exclusivamente de la decisión humana a favor de un verdadero humanismo = naturalismo. Solo entonces se puede llegar a imaginar la negación de la negación: «... así, la sociedad, ahora desembarazada de sus cadenas, podría pensar que tampoco las fuerzas de producción constituyen el último sustrato del ser humano, sino que no son más que la forma que históricamente se le dio con el fin de producir mercancías. Es posible que la verdadera sociedad se canse del desarrollo, dejando por pura libertad posibilidades a un lado en vez de lanzarse bajo la presión de fuerzas locas hacia planetas extraños» (Adorno, 1976: 207).

Con la imagen del animal acosado y sacrificado, tal como lo dibujan los filósofos de la Escuela de Francfort, vuelvo, finalmente, al punto de partida de mis reflexiones, al cual he hecho alusión en la última parte del primer capítulo: la basis material como control de la construcción simbólica. Una conceptualización no dominante de la relación hacia la naturaleza, se decía allí, debe considerar la finitud de toda vida, debe argumentar de forma anti-capitalista y anti-patriarcal, y no entender la naturaleza como mecanicista o femenina. Mientras que las imágenes hasta aquí analizadas de la materialidad y la productividad de la naturaleza incidían especialmente sobre la primera e,

incipientemente, sobre la tercera dimensión de esta determinación, la teoría de Horkheimer y de Adorno se sitúa de forma cuasi exclusiva en el segundo nivel de determinación. Con sus conceptos relacionales de la materia natural, la crítica crítica se muestra desde luego como una «cantera» de la que se pueden (y se deben) rescatar elementos aislados —¡fragmentos!— para la discusión filosófico-natural. Estos fragmentos tienen, como quien dice, que ser aislados a través de una lectura que *venza* las resistencias de la estructura teórica interna; se encuentran *al lado* o *más allá* de la forma que determina sus relaciones o, como es el caso de los de Francfort, exclusivamente en la forma mediata de la crítica hacia la parte social. Contemplados aisladamente, el sentido que ofrecen cada uno de los fragmentos es muy limitado, y solo en su conjunto perfilan una imagen de la materia natural que, además de adecuada en cuanto a la base material, presenta las características de corporal, productiva según lógica propia, potencialmente creadora de inteligencia, orientada, o no, hacia un fin, una materia natural, en definitiva, que degrada la razón androcéntrica e instrumental, obsesionada con la producción y la fuerza de producción, hasta situarla en el nivel de una herramienta y conferirle la categoría de víctima.

En este sentido, la imagen del cuerpo aorgánico revela, sin pretenderlo, una verdad: el de desvitalizar corporeidad. «Solo la cultura ve en el cuerpo una cosa que se puede poseer, solo en ella este concepto que resume el poder y las órdenes se ha diferenciado del espíritu a modo de objeto, de cosa muerta, de “corpus”», escriben Horkheimer y Adorno (1968: 277) en otro fragmento de la *Dialektik der Aufklärung*. El peligroso «amor/odio hacia el cuerpo y la tierra» (*op. cit.*, pág. 279) que atraviesa nuestras formas sociales, atraviesa también potencialmente la crítica crítica, y su relación hacia la materialidad viva de la naturaleza humana y extrahumana resulta altamente ambivalente. Solo «fragmentariamente» consigue la crítica crítica transcender de forma teórica la relación dominante hacia la naturaleza. Si no hay nada que pueda vivir (*ibíd.*), la teoría se ve obligada a realizar grandes esfuerzos para poder pensar lo vivo. Los intentos, de mayor o menor alcance, de subjetivar la materia natural muestran, por lo menos, un camino esperanzador. Entonces, sería también posible adscribirle ya a un «posible sujeto naturaleza» al modo blochiano formas simbólicas no idílicas, tal como se tratan invariablemente cuando una y otra vez se habla por ejemplo de la «venganza de la naturaleza». En Adorno y Horkheimer se encuentra una variante fundamental al respecto: «El proceso de autodegradación del ser humano haciéndose corpus es la venganza de la naturaleza por haber denigrado aquel a esta a simple medio

cuyo fin está en la adquisición de poder, a simple materia prima» (*op. cit.*, pág. 277). La naturaleza en tanto materia prima y la naturaleza como materialidad constituyen, esto hay que subrayarlo aquí, por su parentesco conceptual una contraposición categórica y categorial al mismo tiempo. Ellas simbolizan la diferencia que determina el total: dominación o liberación. Un concepto de la materia natural adecuado en relación con una teoría de liberación tiene que eliminar lo de «prima» de su vocabulario.

2.1. Determinaciones relacionales de la historia de la naturaleza

Después de perfilar en el apartado anterior a través de la discusión en torno a la materialidad y productividad de la naturaleza no humana dos dimensiones fundamentales de una aprehensión adecuada del concepto de naturaleza, desde un punto de vista de una teoría de liberación, se analizará en lo que sigue una nueva dimensión básica, la de la historicidad de la naturaleza. También aquí rige la pretensión de «rescatar» en el sentido de Böhme imágenes y contenidos, adecuados y de la mayor complejidad posible, de la «cantera» de la crítica crítica.

En los siglos pasados, la historicidad de la naturaleza constituyó un descubrimiento siempre de nuevo repetido. Con un, en mi opinión, muy poco desarrollado sentido de la historia, y particularmente de la historia de las teorías y de la filosofía, la historización científico-natural o científico-social de la naturaleza no humana adquiere siempre en cada nueva época el grado de descubrimiento recién hecho. En su trabajo sobre la filosofía natural de Kant, Gereon Wolters (1989: 209) ha llamado la atención sobre el hecho de que fue Kant quien puso los fundamentos para una «historización de la naturaleza cósmica», los cuales llevaron en el siglo XIX, y todavía más en el XX, a una «temporización» de la naturaleza. Es Friedrich Engels (1990: 320) quien, sin embargo, reivindica para el siglo pasado una «nueva comprensión de la naturaleza» basada en el descubrimiento de su temporalidad y variación histórica. Por lo que se refiere a los esfuerzos teórico-naturales actuales, Dieter Hassenpflug (1990) ha constatado de forma paradigmática que el actual debate ecológico en la República Federal de Alemania está caracterizado por la «irrupción de la naturaleza en la sociedad» y la «irrupción de la historia en el discurso ecológico». En consonancia ejemplar

con ello, Mechthild Oechsle (1988:120 y ss.) finaliza su estudio de crítica al naturalismo con una llamada en favor de un «concepto histórico de la naturaleza» basado en Moscovici (1982). También el debate internacional reconoce en toda historización de la naturaleza la posibilidad y garantía para un concepto «ecológico» totalmente nuevo de la naturaleza. La historia de la naturaleza ha llegado a convertirse incluso en una propia rama científica; en el caso de la «environmental history» son los trabajos, aquí ya repetidamente nombrados, de Carolyn Merchant (1983,1987 y 1989)^[14] los que representan el estado actual de la investigación. El debate teórico de direcciones un tanto distintas lo ha resumido James O'Connor (1989: 8) de la siguiente forma: «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» (traducción al alemán de B. H. C.).

Estos ejemplos puntuales demuestran que la discusión teórico-natural actual cree haber descubierto una vez más la historicidad de la naturaleza. No voy a negar que el redescubrimiento de la historia de la naturaleza no suponga un corte en los discursos acostumbrados. Lo que sí niego decididamente es que este corte vaya más allá de un redescubrimiento de un saber que se había perdido. ¡La historización de la naturaleza y su íntima conexión con la historia humana o, en su caso, social debe ser situada, incluso considerando la historia de los movimientos de liberación, casi doscientos años atrás! La primera determinación relacional de la historia de la naturaleza no se encuentra por casualidad en un contexto teórico que, dentro de la teoría social crítica, se cuenta entre las minorías sin voz: en el socialismo utópico de Charles Fourier. A pesar de que Fourier recobró actualidad en la década de los años 70, hasta hoy no se ha analizado lo que de ambivalente actualidad tiene la concepción de la naturaleza en su obra. Son tres los componentes que forman el andamiaje sobre el que Fourier construye su concepto de naturaleza: la imagen de una naturaleza histórica, la estrecha relación entre la historia de la naturaleza y la historia social y, finalmente, una concepción teleológico-histórica que incluye a la naturaleza. Mientras que los dos primeros componentes demuestran la sorprendente actualidad (en la que no se reparó) de la imagen de la naturaleza en Fourier, los cuales han de considerarse típicos de la crítica crítica (sin que esta misma lo sepa), el tercer componente teórico-natural plantea de nuevo la pregunta por la «naturaleza» y la «teleología», formulada ya en el punto anterior. Y es que aquí, la

formulación categorial de esta cuestión aparecía como una controversia no explícita entre el posible sujeto natural de tendencia teleológica de Bloch y el sujeto de la naturaleza expresamente a-teleológico de Marcuse. Independientemente de la necesaria y por mí pretendida discusión de un concepto de sujeto en relación con la naturaleza no humana, el cual solo será posible una vez se hayan definido con mayor precisión los contenidos que permitan, ya en el tercer capítulo, una derivación conceptual lógica, quiero centrarme en este apartado en la pregunta por el sentido y el significado del pensamiento teleológico. Especialmente en torno a los dos grandes esbozos histórico-naturales del siglo XIX, el de Fourier y el de Engels, se debatirá qué consecuencias presenta un pensamiento histórico-teleológico y/o teórico-evolutivo para la determinación según lógica propia de la parte natural de la relación. Por tanto, habrá que ver si se puede confirmar teóricamente la suposición no cuestionada de que una historización de la naturaleza tiene que llevar, digamos, «natural» a un concepto de la naturaleza a la vanguardia ecológica, cuanto más en tanto que también a la hora de determinar la historia de la naturaleza se muestra con evidencia la estructura teórica interna y relacional de la crítica crítica.

La teoría que Fourier formuló ya en 1808 (1966; véase también 1978 y 1980)^[15] oscila entre fantasía productiva y fantasía altamente problemática. Esta volubilidad teórica, típica en toda la obra de Fourier, se da también en la misma medida respecto a su concepción de la relación hacia la naturaleza y, aquí bastante menos, en el caso de la definición conceptual de la relación entre los sexos. En Fourier, la naturaleza tiene dos sexos, es creadora y rica en la multiplicidad de sus producciones (1966: 89). La naturaleza humana y no humana se encuentran en diálogo permanente, su desarrollo histórico se corresponde en el «esquema del discurrir del movimiento social» (véase la tabla de las páginas 88 y 89). En treinta y dos periodos distintamente calificados de una evolución primero ascendente, después descendente, la historia de la naturaleza y de la sociedad avanza en la fantasía de Fourier de forma previsible. La naturaleza interna y externa, el orden social y la creación natural están sometidos a la misma lógica que marcan las leyes en el sistema de las pasiones, con lo cual presentan en cada etapa del recorrido histórico cualidades respectivamente alternantes. En la loca e ingenua variante de este pensamiento, Fourier recurre a animales (!) para simbolizar estados y lacras sociales (*op. cit.*, págs. 355 y ss.). Las connotaciones más bien serias que estas ideas se esconden señalan hacia una analogía nada improcedente entre la naturaleza humana y no humana en los estados de dominación y liberación. El

pensamiento central de Fourier, la liberación de las pasiones del sino desgraciado al que se ven sometidas en la «civilización», época actualmente dominante, afecta al fin y al cabo, y en la medida en que ni siquiera se puedan o deban distinguir ambos conceptos en Fourier, más a la naturaleza humana que a la extrahumana. Puesto que la lógica de desarrollo, histórica y guiada por leyes, que Fourier cree haber descubierto (*op. cit.*, pág. 62), se considera de modo pseudocientífico de validez universal, su efectividad es también general. Fourier, muy seguro de sí mismo, escribe: «La teoría de la fuerza pasional de atracción y repulsión es demostrable, coincidiendo en todos los puntos con los teoremas de la geometría. (...) Pronto me di cuenta de que las leyes de la fuerza pasional de atracción coincidían en todos los puntos con las de la fuerza de atracción sobre los cuerpos, tal como las han explicado Newton y Leibniz, y que *el mundo material y espiritual pertenecen al mismo sistema de movimientos*» (*op. cit.*, pág. 57). Los seres humanos, los animales, las plantas, los minerales y las estrellas obedecen, en opinión de Fourier, a las mismas leyes, y es este descubrimiento el que permite fundamentar una «nueva ciencia» exacta y amplia que tiene como objeto «... la analogía de los cuatro movimientos, del material, orgánico, animal y social...» (*op. cit.*, pág. 58).

Esta unidad de la naturaleza, por utilizar un término moderno, permite conclusiones analógicas sobre sociedad y naturaleza. Aunque Fourier se fije, por tanto, de forma preferente en la naturaleza humana, sí se pueden encontrar de forma permanente en toda su obra referencias temáticas a la naturaleza extrahumana. Los mares, así como los fenómenos macrocósmicos, desempeñan en la imagen de la naturaleza de Fourier un papel fundamental, puesto que resultan reveladores acerca del «estado» en que se encuentra la sucesión histórica de etapas: el «sabor como a limón» del agua marina (*op. cit.*, pág. 95) que se saborea en la etapa de la «armonía ascendente», es el ejemplo más chocante, peregrino y conocido. Menos chocante, peregrina y conocida es, por contra, la idea de Fourier de que la forma humana/social de trabajar sobre la naturaleza depende del estado de desarrollo intrasocial y de la calidad que presente la libertad de la naturaleza humana. Este pensamiento como quien dice moderno, que pone en relación la represión de la naturaleza humana y no humana, constituye un verdadero hilo argumental en la obra de Fourier, el cual no ha sido a este respecto descubierto todavía.

Una interpretación benévola de la concepción de la naturaleza en Fourier tiene que partir de la adecuada relación que el filósofo y utópico Fourier establece entre el «movimiento social» y el movimiento de la naturaleza

humana y extrahumana. Tanto por lo que se refiere a su afilada crítica de la sociedad burguesa como a su fantasía utópica saturada de «armonía», Fourier se revela como un pensador que argumenta en el marco de referencias históricas. Su mirada está dirigida de forma permanente hacia experiencias pasadas y/o hacia posibilidades futuras, sus imágenes varían según el «periodo» que esté describiendo dentro del sistema periódico de las treinta y dos épocas. En este se describe el «camino» de los mares con la misma precisión que la marcha de la historia social. Dentro de esta idea irreal y pseudocientífica sobre un desarrollo previsible de la historia, lo que me parece significativo es que en Fourier la historia del ser humano y de la naturaleza *no* finalice como quien dice en una apoteosis de la felicidad, en la «armonía», sino que se fantasee un largo periodo de desarrollo involutivo (*op. cit.*, tabla en páginas 88 y 89). Según Fourier, la historia no acaba en la utopía realizada, sino con el «fin de la vida animal y vegetal», con la «muerte espiritual de la constelación», con la *mort naturelle*. En esta imagen del fin de la historia de la naturaleza y de la social, Fourier se parece a Engels, el cual esboza en un lugar de la *Dialektik der Natur* (1990:324), y en contra de su ciclo eterno de la materia, la imagen dramática del planeta congelado tierra, de la muerte del sol y de los últimos de los seres humanos, acurrucados en un lugar próximo a la línea ecuatorial. La imagen de la finitud de toda vida que ambos muestran aquí, contrasta en Fourier desde luego con la descripción enfática de la utopía de la superabundancia: su «armonía» no parece saber de limitaciones naturales de la naturaleza humana o no humana. Al fin y al cabo, la utopía contiene también la finalidad que Fourier le atribuye a la historia, aunque no se vea en ella el fin de la historia. Por tanto, el fin de la historia de la naturaleza y del ser humano y la meta de la historia de la naturaleza y de la sociedad se revelan como no idénticos. La «posibilidad de realizar» socialmente la «buena vida» y la proximidad histórica de esta lleva, sin embargo, el final mortal de la historia a una lejanía difusa. En consecuencia, incluso una elaboración teórico-natural de la historia que implique el fin de toda vieja *no* excluye una forma de pensamiento histórico-teleológico. Tanto Fourier como Engels no niegan de forma explícita la muerte natural, pero con sus imágenes cargadas de dramatismo incurren en una negación implícita, puesto que identifican la finitud de la vida con la apenas imaginable finitud de la tierra y del sol. La meta de la transformación social parece más concreta, real y realizable en un futuro próximo que ese horizonte científicamente argumentado, pero muy lejano.

Incluso una interpretación bienintencionada de Fourier, que no tome lo irreal de muchas reflexiones como excusa para no tratarlas, no podrá ignorar la problemática que presenta su concepto de naturaleza, tal como yo lo he esbozado aquí. Tan lograda como resulta la relación entre naturaleza humana y no humana como una identidad no idéntica, así de imperturbable sigue manteniéndose la meta social frente a la finitud natural y el fin de la historia de la naturaleza y de la sociedad. También una interpretación que tome el dramático concepto de tiempo final como simple metáfora, en la cual la naturaleza ha de ser comprendida como finita, tiene que tener en cuenta el contraste entre la imagen feliz de la «armonía» y la imagen trágica del final de la vida. Este contraste de por sí problemático se acentúa todavía más por el hecho de que Fourier reduce una y otra vez la naturaleza no humana a un instrumento medidor del grado de desarrollo humano. Trátese de animales, mares o condiciones climáticas: la naturaleza extrahumana como reflejo o símbolo (*op. cit.*, pág. 360) de una periodificación histórica pierde su propio valor. Como mucho, la «naturaleza» parece esforzarse en su lucha por mostrarle al género humano el camino adecuado: «Para que confeséis vuestra ignorancia, la naturaleza vuelve su espada contra vuestros estados y siente alegría ante las ruinas» (*op. cit.*, pág. 349). La actividad natural parece quedar reducida, por tanto, a la preocupación o la venganza, contraviniendo la determinación arriba señalada de la naturaleza como potencia de lo creador. La actividad de la naturaleza adquiere así un componente destructivo, aun cuando Fourier vea en ello una destrucción necesaria. Además, la producción y la destrucción no están, como ya viene siendo usual, determinadas según una lógica propia sino en relación con el ser humano/la sociedad/la historia. Aunque Fourier caracteriza el entrelazamiento de la historia de la naturaleza y la historia social en torno a los conceptos de diálogo y de meta común — liberación de las pasiones en el estado de «armonía» —, tampoco este crítico crítico pasa de una concepción antropocéntrica de la naturaleza. Y aunque la «ley de la fuerza de atracción», válida tanto en lo social como en lo natural, este «descubrimiento» de Fourier comparable al de Newton (!), cree una relación de unidad entre la naturaleza humana y no humana, no se debe confundir esta relación con una determinación adecuada de las relaciones y mucho menos con una aprehensión de la parte natural según su propia lógica. La representación conseguida de la unidad de la naturaleza no se corresponde cualitativamente con la relación que Fourier establece entre naturaleza y sociedad.

En contra de la concepción de Fourier de la unidad de la naturaleza hay que objetar además que no se aprovecha el potencial teórico que en el concepto se encuentra, pues se queda en el nivel de una «ley» científico-natural problemática y fantasiosa. Solo una interpretación muy benévola para con el utópico Fourier podría pasar de puntillas por este hecho. Con una mirada crítica más aguda, habría que objetar que el cuadro que Fourier presenta de una naturaleza unitaria presenta extremas connotaciones de dominio, ya que su visión de la «armonía» prevé grandes cambios climáticos, la extinción de clases de animales que no resulten útiles para el ser humano, la utilización de todos los demás, la roturación de todas las regiones sin aprovechar, etc. (*op. cit.*, págs. 92 y ss.). Si se eleva el listón de la crítica, habrá que concluir, por consiguiente, que el sistema universalmente válido de la atracción pasional no consiste más que en un sistema de «virtudes» centradas de forma exclusiva en «el ser humano». Puesto que el concepto de naturaleza de Fourier se mueve, en concordancia con toda su obra, de forma difusa entre la naturaleza humana y no humana, puesto que oscila entre la idea de la unidad y un sesgo antropocéntrico, no se puede, en mi opinión, decidir si procede aplicar aquí de forma exclusiva la variante benévola o más bien la incisiva de la crítica, pues ambas pueden ser justificadas con base en el texto; reducir la multicolor riqueza de esta obra a una interpretación inequívoca resulta tanto desde un punto de vida teórico-natural como teórico-filosófico extremadamente inadecuado.

He llamado ya la atención sobre el hecho de que la volubilidad teórica de Fourier es respecto a la relación entre los sexos menos marcada que en el caso de la relación hacia la naturaleza. Fourier es uno de los pocos teóricos en la historia de las teorías políticas de liberación que ejerce una amplia y profunda crítica sobre la situación de la mujer en la sociedad burguesa. El «hogar aislado» y «el matrimonio indisoluble» son para Fourier los dos motivos principales que esclavizan a la mujer (*op. cit.*, págs. 164 y ss.). El matrimonio, la familia y el trabajo de casa son las razones por las que la mujer se mantiene: económicamente dependiente; en cuanto al amor, hipócrita; por lo que se refiere a su desarrollo mental, tonta; su naturaleza apasionada no encuentra, en resumen, la forma de desarrollarse libremente. Ni libertad en el amor ni libertad en el trabajo pueden llegar a alcanzarse así, lo cual supone la principal preocupación de Fourier. Su crítica de la *zivilisation* habla también de la necesidad de tener que prostituirse, de la insuficiente educación de las niñas, de la falta de derechos de la mujer, de la doble moral en el matrimonio, de la misoginia que demuestra la filosofía y la religión: una en verdad amplia

crítica feminista, expuesta con gran énfasis, a la (entonces) dominante relación entre los sexos.

Los argumentos de Fourier no son válidos únicamente para las mujeres, sino que él pretende mostrar también los «sufrimientos de los hombres en el hogar aislado» (*op. cit.*, pág. 165). Que no se trata aquí de una forma de argumentar táctica para convencer a los compañeros de sexo queda por el tenor general del texto más que demostrado. Mientras que Fourier presenta dentro de su concepto de «armonía» una imagen completamente idealizada de la mujer —«Las mujeres libres superarán a los hombres en laboriosidad, honradez y nobleza» (Fourier, 1978: 131), dibuja de forma más que crítica, por contra, la imagen de la mujer dentro de la *Zivilisation*. La antigua y conocida polarización de «santa y puta» asoma por entre las líneas, sobre todo en la descripción de la hipocresía femenina dentro de la *Zivilisation*. Con todo, dentro de la crítica crítica Fourier ocupa sin duda un lugar especial con su incisivo análisis de la relación entre los sexos, de tal manera que los acentos negativos en la imagen de la mujer y que no se resuelva en «armonía» la división específica del trabajo según sexos no pasan de ser cuestiones marginales frente a ese ensayo teórico de altos vuelos. Por su feminismo, Fourier se merece, por lo tanto, el tributo que, a pesar de todas sus ambivalencias, le han rendido científicas feministas (véase entre otras Goldstein, 1982; y Kleinau, 1987). Para mis propias reflexiones, lo que tiene sobre todo importancia es que Charles Fourier, a diferencia del resto de los críticos críticos, trata la relación entre los sexos de forma más radical y adecuada que la relación hacia la naturaleza. En este sentido, resulta dentro de la crítica crítica esperanzadoramente atípico. No voy a negar que esto haya influido posiblemente en mi interpretación de la filosofía natural de Fourier; su feminismo provoca quizá un prejuicio positivo hacia este filósofo y luchador solitario.

La valoración de Fourier por parte especialmente de Friedrich Engels y August Bebel influye sin duda en mi potencialmente benévola mirada sobre Fourier. Tanto Engels como Bebel, aun considerando positivamente la obra de Fourier, si bien con reservas, no le conceden a su análisis de la relación entre los sexos el lugar central que le corresponde. El alcance que esta postura tiene para el análisis social de Fourier, la importancia precursora que tiene su crítica del patriarcado, o bien no se ve o se critica expresamente. En Bebel (1978: 141), por ejemplo, se encuentra la siguiente frase significativa: «Él (Fourier) va, sin embargo, más allá y pone en relación el desarrollo de la sociedad con el lugar que ocupa la mujer; según él, la transformación del

estatus de la mujer precede a un nuevo momento cultural, *lo cual no es acertado, ya que esa transformación es una consecuencia*» (cursivas mías). Rindiendo tributo al «espíritu de contradicción», Bebel insiste en que es la transformación de las relaciones de propiedad lo primero que se debe considerar, concediendo, por lo menos, que las reflexiones de Fourier, si bien parten «de un concepto fundamental falso», han tenido «efectos muy positivos» (*op. cit.*, págs. 142-143). Bebel, que denomina en otro contexto a Fourier «padre del anarquismo» (*op. cit.*, pág. 32), en lo cual no le falta razón, no reconoce desde su perspectiva tradicional socialista la importancia que Fourier tiene para la historia de la teoría de liberación política en tanto pensador feminista. Engels, por contra, alaba la maestría de la crítica de Fourier a la relación entre los sexos (Engels, 1962: 196), quitándole, sin embargo, hierro a la famosa frase de Fourier acerca de la liberación de la mujer como «base de todo progreso social» (Fourier, 1966:190) en la medida en que hace de la liberación de la mujer una medida («medida natural», Engels, 1962: 196) de la emancipación general. Con ello, Engels promueve una forma pasiva de entender la emancipación, puesto que la política feminista se ve degrada por parte del «motor» de la historia a un indicio, una postura que no se corresponde en absoluto con la de Fourier y que no le hace honor a la radicalidad de esta. Mientras que, por consiguiente, Bebel reproduce a Fourier con exactitud para criticarlo a continuación por su posición, Engels priva a Fourier sin más de su tesis más interesante, lo despolitiza y puede, entonces, alabarlo sin mayor problema.

El punto de vista económico de Bebel y Engels impide que estos puedan mostrar una imagen adecuada de Fourier, y el tradicionalismo del que ambos hacen gala lleva a ignorar el lugar central que ocupa el feminismo de Fourier para un análisis total de la sociedad burguesa. Bloch (1977a: 549), por su parte, le atestigua a Fourier un sesgo, sin duda, no del todo inmerecido hacia la paranoia: «... en él crecen al lado de unos análisis agudos de tendencias las imágenes más curiosas sobre lo que traerá el futuro. No por lo que se refiere a la sociedad, pero sí en cuanto a la naturaleza...». También Ernst Bloch ignora la crítica acertada y acerba que Fourier dedica a la situación de la mujer; sin embargo, Bloch sí sabe reconocer la «fuerza histórica» de Fourier, su dialéctica fundamentada en la historia (*op. cit.*, pág. 651), lo cual resulta especialmente interesante para mis propósitos. Hasta la década de 1970, la Nueva Izquierda no supo reconocer y valorar el feminismo de Fourier. Ejemplar al respecto es la recopilación de textos de Fourier, *Aus der Neuen Liebeswelt (Del Nuevo Mundo del Amor, 1978)*, editada y prologada por

Daniel Guérin, en la que Fourier aparece descrito como un pensador de la libertad sexual, como un revolucionario no puritano. Hay que suponer que un reconocimiento así no se debió exclusivamente a la acción política de la revuelta estudiantil, sino que se había hecho posible de forma especial por la teoría y práctica del movimiento feminista. Las intérpretes feministas de Fourier guardan ante las fantasías de liberación sexual de este claras y mayores reservas que los intérpretes de la izquierda.

Por primera vez en la historia de las teorías de liberación, Fourier historiza la relación entre los sexos y hacia la naturaleza de forma compleja, si bien difusa y «paranoica»; además, la relación entre los sexos se ve liberada de la cruda biología y de falsos esencialismos ideológicos, lo cual será durante mucho tiempo un acto aislado. Si se contempla el año de 1808 como un punto de partida, hay que constatar que la historización de una categoría compleja sexo no experimenta hasta mucho más tarde, en comparación con un concepto histórico de la naturaleza, un tratamiento o una consideración adecuados dentro de la teoría social crítica. La historicidad de la naturaleza aparece, por contra, ya de nuevo en la obra tardía de Engels *Dialektik der Natur* (1990), como un asunto elaborado que complementa y desarrolla la determinación de la materialidad y productividad de la naturaleza tal como la he presentado más arriba. Allí, la historicidad de la naturaleza asomaba a través de la imagen de una naturaleza en proceso continuo de transformación y cambio. Sobre esta base se asienta la importante idea de Engels de una dialéctica que actúa tanto sobre la historia de la naturaleza como sobre la sociedad: «Es por tanto de la historia de la naturaleza como de la historia de la sociedad humana de donde se abstraen las leyes de la dialéctica» (*op. cit.*, pág. 348). El desarrollo de la naturaleza, de la sociedad e incluso del pensamiento funciona, en opinión de Engels, según las mismas leyes generales; este es el pensamiento central en su obra teórico-natural tardía, el cual presenta una semejanza asombrosa con el pensamiento de Fourier de las leyes de validez y efectividad universal (las leyes de la atracción pasional). En Engels, como también en Fourier, la historicidad no es, sin embargo, idéntica para ser humano y animal, y ello a pesar de que las leyes sean iguales. Mientras que los seres humanos se hacen y conforman su propia historia, los animales «tienen» una historicidad hecha al propósito, con lo cual Engels pone en efecto su lectura de Darwin (*op. cit.*, págs. 464 y ss., 319, 323 y 324). La historia «del» ser humano, así se podría resumir de forma muy sintetizada a Engels, surge de y con el trabajo; la historia del animal, de y con su origen.

A diferencia de la idea del movimiento circular eterno de la materia natural, en Engels la naturaleza en tanto historia adquiere un matiz de direccionalidad que no consiste en simples repeticiones y renovaciones continuas. Yo interpreto trabajo y origen como claves de esta direccionalidad, en las cuales la naturaleza humana y no humana «avanzan» en su desarrollo. Incluso la imagen de Engels y Fourier señalada arriba de la, al fin y al cabo, finitud del planeta azul no puede equilibrar suficientemente, ni mucho menos suspender, la dinámica determinista en una historia de la naturaleza y social que se desarrolla según determinadas leyes. La comprensión de Engels de lo que son las leyes no presenta un carácter menos determinista y teleológicamente sesgado que el ingenioso sistema periódico de Fourier en treinta y dos partes. Es precisamente a la hora de comparar la materia natural de Engels y su idea de la historia natural donde se ve con una claridad extraordinaria que el concepto de historia de la crítica crítica se ve determinado por los conceptos de meta y direccionalidad. El estado en el que se encuentra la historia de la humanidad, Engels incluso lo caracteriza como el de una polarización entre, por un lado, fuerzas todavía «descontroladas» o de «efectos imprevistos» y, por otro, la buscada regularidad de las leyes (de producción) (*op. cit.*, pág. 323); el «éxito de la historia» en pos de «las metas fijadas» es algo que está todavía por alcanzar (*ibíd.*). De esta manera, la imagen del ciclo material se encuentra dominada por una teleología del trabajo que casi la cubre y oculta. En contraposición a aquellas partes textuales centradas de forma enfática en la naturaleza, las cuales he podido tratar en relación con la concepción de la materia natural de Engels, unas afirmaciones sobre historicidad como las anteriores culminan en visiones de dominio explícitamente antropocéntricas de verse «alzado desde la animalidad a la humanidad», de querer situarse «por encima del restante mundo animal» (*op. cit.*, págs. 323 y 324). Completamente en la línea de Marx, esto supone tanto comprender «esa llamada historia del mundo» como «el ir poniéndose la naturaleza a disposición del ser humano» (Marx, 1968: 546). La relación práctica y teórica entre el «ser humano», la «naturaleza» y la «historia» se encuentra también definida en el mismo sentido en la *Deutsche Ideologie*, en la cual la naturaleza aparece como condición para la fabricación de la historia por parte del ser humano (Marx/Engels, 1983: 28 y ss.), mientras que la acción humana modifica, por su parte, las bases naturales en el discurrir histórico, (*op. cit.*, pág. 21). La actividad y la pasividad están claramente asignadas; frente al poder humano de conformar la historia está la necesidad por parte animal/no humana de tener que «soportar» la historia. A

pesar de que tanto Engels como Fourier hablan de leyes en relación con su concepción de la historia de la naturaleza y de la humanidad, se niega de forma teórica un mismo grado de actividad, y de la actividad histórica y según lógica propia de la naturaleza extrahumana apenas queda entonces ya nada en las imágenes de la naturaleza para-nosotros. Donde Fourier niega a la naturaleza como historia la actividad de su propia lógica, en la medida en que la pone en relación con el desarrollo humano o social y concibe un creador divino bastante activo, el socialismo «como ciencia» queda reducido a una fuerza histórica y cinceladora de la historia, a *esa* actividad humana: el trabajo.

Los grandes ensayos teóricos histórico-naturales de Engels y Fourier sirven como ejemplos prototípicos de la forma en que se entiende la historicidad de la naturaleza dentro de la crítica crítica. La historización de la naturaleza y su «suspensión» sistemática dentro de la naturaleza humana y la sociedad humana no llevan, cabe subrayar, de ninguna manera de forma «natural» a un concepto ecológico de la naturaleza. ¡La historización no es una garantía contra el antropocentrismo! En las historias naturales del siglo XIX, el tema de la historicidad lleva de forma relativamente directa y unidimensional a una actitud humana de dominio en contra de la naturaleza extrahumana, lleva con ello a la negación, como tendencia, de la parte natural de la relación. El entrelazamiento de la historia de la naturaleza y de la historia social supone que la primera acaba cayendo como quien dice bajo la hipnosis de la segunda, con lo cual, la naturaleza se hace condición en lugar de compañera de la historia humana. En la relación que se establece entre la historia de la naturaleza y la historia social, es el componente teleológico-histórico el que crea dentro de la historia social el problema teórico; este componente se traslada de forma implícita o explícita a la parte natural, donde da lugar a una teleología para-nosotros respecto a la naturaleza. Debido a esta estructura teórica no resulta al parecer posible concederle a la naturaleza una historia para-sí. Cabe concluir, entonces, que el pensamiento social teleológico-histórico «recarga» la parte natural de la relación con connotaciones antropocéntricas y dominadoras de lo natural, las cuales tampoco pierden fuerza en vista de la afirmación de que existen leyes universales de validez general. Y aunque en estas va implícita una forma de pensamiento que crea acertadamente en la unidad de la naturaleza, es posible que incluso lleguen aquellas a apoyar la negación de la lógica propia de la naturaleza si adoptan la forma fantasmagórica de Fourier o la dialéctica mecánica al modo de Engels.

Tanto la dimensión «historicidad» de la naturaleza como el tema de su entrelazamiento con la historia social deben ser contemplados, por lo tanto, con gran precaución teórico-natural, ya que ambas temáticas presentan el peligro implícito de construcciones deterministas y/o teleológicas. Los conceptos de acción regular o encaminada a un fin siguen señalando de forma teórica hacia la actividad humana y denigran, a través de las esperanzas humanas puestas en una meta histórica para-nosotros, la naturaleza no humana a una naturaleza para-nosotros. La teorización con base en la historia no tiene desde luego que llevar necesariamente a teorías teleológicas, pues cabría suponer también una *simple* temporalización^[16]. En los textos que aquí se han presentado, la historia de la naturaleza sufre, sin que ello fuera necesario, un proceso de teleologización y aparece recargada de forma altamente simbólica con una finalidad para-nosotros sin que hubiera necesidad intrateórica para ello. Una historia de la naturaleza tan marcadamente simbolizada tiene que dejar prácticamente a un lado, tal como hemos visto, la temporalidad natural (ciclos, finitud). A la determinación de la naturaleza como material y producción le correspondería, respecto a la dimensión de la historicidad, una determinación finita en el tiempo, si bien habría que considerar las finitudes divergentes de la naturaleza humana individual, humana colectiva, no humana individual y general no humana. La imagen de Engels y Fourier de la muerte del planeta asume con su dramatismo únicamente las últimas cuatro formas de finitud; las imágenes altamente simbolizadas de una naturaleza vengadora o consejera o del desarrollo natural «dialéctico» no presentan, sin embargo, una adecuada determinación temporal. Incluso la imagen del origen como símbolo de historicidad animal será problemática (aun convenciendo por su sencillez científico-natural) mientras las claves de trabajo y origen sigan refiriéndose a un progreso continuo y mientras sigan mal usándose para realzar la contraposición entre un humano «hacer» de la historia y un no humano «tener» la historia.

Una historización de la naturaleza en relación con la historia social tiene que conceptualizar, por tanto, la capacidad histórica de la naturaleza para conformarse a sí misma sin referir esta actividad de forma exclusivamente relacional a una finalidad social. En la imagen de Merchant de la naturaleza como un «historical actor» (1989: 7 y 270; y 1990: 105) hay indicio de ello: «As a historical actor, nature interacts with human beings through *mutual ecological relations*» (*op. cit.*, pág. 105; cursivas mías). Aunque Merchant se emplaza a sí misma dentro del feminismo socialista, por lo cual un

pensamiento teleológico-histórico no debería resultarle demasiado ajeno, en sus trabajos se limita, en consonancia con la simple temporalización de la «environmental history», a presentar el transcurrir histórico-natural en relación con la historia social y con sus efectos mutuos. Y aunque en el último capítulo de *Ecological Revolutions* (*Revoluciones ecológicas*, 1989: 261 y ss.) también ella desarrolla un concepto ideológico —«the Global Ecological Revolution»—, este entiende naturaleza no humana cómo «active partner» y naturaleza humana en una relación de reciprocidad con esta: «En el modelo ecológico, los seres humanos no son ni víctimas indefensas ni dominadores arrogantes de la naturaleza, sino que son participantes activos en el destino del tejido del que forman parte» (*op. cit.*, pág. 270; traducción de B. H. C.). Las conclusiones teleológicas de Merchant apuntan, por tanto, a una crítica; ella contrasta la historia de la dominación humana de la naturaleza (que detalla en el ejemplo de la colonización y estructuración social capitalista de Nueva Inglaterra) con la imagen de una «reconciliación» histórica y de la camaradería entre ser humano y naturaleza.

Con este, desde luego, ilegítimo salto temporal histórico-teórico quiero señalar que una historización de la naturaleza no tiene por qué presentar necesariamente un sesgo teleológico. Por encima de ello, este ejemplo teórico actual de procedencia socialista puede servir como una posible base que permita concebir una determinación adecuada de la historia natural. He llamado ya la atención sobre el hecho de que sería bastante más pertinente una simple temporalización de la propia lógica natural. Además, puede constatar que el concepto «historia de la naturaleza» puede funcionar, en el momento actual en que se encuentra el desarrollo teórico, de la forma más adecuada como concepto crítico. Si se concibe la dimensión «historicidad» como una *crítica* a la dominación humana histórica de la naturaleza en vez de como una teleología para-nosotros, entonces se hace realmente posible una avanzada teoría natural ecológica. Una renuncia a las simbolizaciones me resulta mucho más apremiante a la hora de tratar la historicidad de las dimensiones de materialidad y productividad que en el caso de estos dos conceptos mismos. Mientras que en estos dos últimos casos las simbolizaciones enfáticas crean desde luego un sentido centrado en lo natural *en contra* de la estructura teórica interna, las simbolizaciones enfáticas de «historia» crean un sentido que resulta directamente compatible con la estructura teórica interna de la crítica crítica, ya que la temporalizaciones deterministas y/o teleológicas atraviesan la teoría social de forma prácticamente axiomática. Sospecho que en esto se encuentra también el

motivo de la suposición, no comprobada, de que toda historización de naturaleza tiene que llevar a través de un proceso teórico prácticamente automático a la creación de una teoría «acertada». Sin embargo, las historizaciones clásicas de la naturaleza muestran con absoluta evidencia que se impone un escepticismo extraordinario ante este pretendido automatismo de la teoría social. Que ahora además «se diluya la naturaleza entera dentro de la historia...», como Engels (1990: 504) constata aprobándolo, supone, más que la solución teórica del problema de la naturaleza, su negación teórica. Es precisamente el sentido decisivo que vierte el elemento teleológico en el concepto de historia de la crítica crítica el que no lleva a una definición adecuada de «naturaleza», sino —entendiendo a Engels en toda su ambigüedad— realmente a la disolución de «la naturaleza entera» dentro de la historia, por estimarse esta como una actividad genuinamente humana.

En la controversia no explícita entre el sujeto natural teleológico de Bloch y el ateleológico de Marcuse puede tomarse en este punto de mis reflexiones una decisión previa (que no afecte al concepto de sujeto en general) en favor del concepto de Marcuse. Si bien Marcuse (1973: 80) ve en la naturaleza fuerzas que favorecen el plan y el objetivo humanos de liberación, afirma, por otro lado, tajantemente la «naturaleza como sujeto, sin teleología, sin “plan” y sin «objetivo...»», viéndose a propósito de este pensamiento en coincidencia con Kant (*op. cit.*, pág. 81). Además, resultaría posible teóricamente ampliar de forma productiva la insistencia de Marcuse de «renuncia a la teleología» en la dimensión de historicidad a la relación entre los sexos. Las imágenes altamente problemáticas que producen todos los críticos críticos hasta aquí tratados en relación con el concepto clave «mujer» podrían ser contrastadas entonces de forma efectiva con una comprensión ateleológica de la relación entre los sexos. «Ella» dejaría de ser entonces la «santa y puta» de Fourier o la «camarada» de Bloch; y también las representaciones altamente simbolizadas que el ecofeminismo ofrece de la identificación de mujer y naturaleza podrían ser analizadas entonces con base en la calidad y cantidad de sentido que presenten. Las esperanzas de salvación histórico-deterministas dirigidas a la naturaleza o las mujeres no llevan, como se ha visto, a determinaciones según lógica propia. Si la liberación de las mujeres acaba convirtiéndose en indicio o medida, tal como ocurre en Engels, en lugar de constituirse en actividad política/histórica que siente las bases, tal como lo entiende Fourier, la libertad femenina se «carga» de teleología y adquiere con ello un tenor de pasividad. De forma análoga a mi interpretación de la dimensión «historicidad» de la naturaleza como dimensión crítica, debería

dominar también en cuanto a la historización de la relación entre los sexos el aspecto crítico. El terreno teórico «historización de la relación hacia la naturaleza y de la implícita relación entre los sexos» es un terreno filosófico demasiado delicado como para atreverse a grandes definiciones, cosa que ya han hecho suficientemente, y justo en este campo, las teorías androcéntricas. Hasta hoy, las teleologías históricas no han contribuido ni a la liberación de «la» naturaleza ni a la liberación de la mujer. Al contrario: estas doctrinas salvadoras surgieron y surgen en momentos de crisis y ejercen una función de compensación.

Antes de entrar en unas cuantas pensadoras modernas de la historia de la naturaleza para comprobar el lugar que ocupa el impulso teleológico en las teorías teórico-naturales contemporáneas, quiero volver brevemente sobre el papel de la dialéctica tal como se planteó aquí con Engels. Para mis reflexiones de orientación epistemológica relacionadas con la estructura teórica interna de la crítica crítica y las barreras sistemáticas de esta respecto a la parte natural, la discusión del «método» dialéctico resulta sin duda importante. He llamado ya la atención sobre el hecho de que Engels relaciona el movimiento natural, social y de pensamiento a través de la dialéctica; en los tres movimientos actúan, según Engels (1990:348), tres «leyes generales»: «... la ley del cambio de cantidad a calidad y viceversa; la ley de la interpenetración de los contrarios; la ley de la negación de la negación». El esquema de esta concepción de dialéctica ha sido criticado repetidamente (últimamente de nuevo en Fleischer, 1989:295), y yo ya he remitido arriba al potencial determinista e ideológico que contiene. Más interesante y reveladora es, sin embargo, la pregunta fundamental si esta o una definición de la historia de la naturaleza como proceso dialéctico posibilitaría aproximarse más a la determinación según lógica propia de la parte natural de la relación. Prescindiendo de una interpretación mecanicista de Engels, si se contempla dialéctica como una forma de conocimiento que, orientándose por la forma de movimiento de la historia misma, pretende descubrir las conexiones complejas, internas y contradictorias de naturaleza y sociedad, entonces podría encontrarse desde luego en ella la posibilidad de determinaciones de relación a-antropocéntricas. Las relaciones teórico-sociales que entonces se definiesen reflejarían realmente las «interactions», «mutual relations» y la reciprocidad de la que habla Merchant. Con ello, «la» dialéctica habría mostrado su validez en relación con la teoría de la naturaleza. Por otro lado, sin embargo, «la» dialéctica ocupa el núcleo de la estructura teórica de la teoría social crítica, por lo cual cabe suponer que

serían precisamente las figuras de argumentación dialéctica las que apoyarían la tendencia a negar la parte natural; hasta ahora, toda «aproximación» a la estructura teórica interna provocó siempre un *problema* teórico-natural, revelando barreras sistemáticas de posibilidades de conocimiento. En mi opinión, el texto de Engels se corresponde más bien con la segunda interpretación, pues todos los fragmentos que se han tratado tanto en el apartado anterior como en este me parecen confirmar que el concepto de naturaleza de Engels deja de ser antropocéntrico en el momento en que el autor abandona el campo de complejas argumentaciones dialécticas, cuando se hace, por así decirlo, mecanicista, cuando las determinaciones de relación quedan sin desarrollar.

Cabe concluir que, si la dialéctica como forma de conocimiento de la teoría social crítica ofrece por un lado el potencial de llegar a definiciones naturales adecuadas de «mutual relations» entre dos elementos de lógica propia, este potencial se ve rápidamente neutralizado por la «carga» de figuras teóricas relacionales, con preponderancia de la parte social, que pesa sobre la dialéctica. Hablando desde la teoría del conocimiento, la forma dialéctica de pensamiento ofrecería de forma cuasi prototípica la posibilidad de determinar primero las «relaciones parciales» de sociedad y naturaleza según la respectiva lógica propia en su movimiento histórico, para centrarse después en la relación global. En la, digamos, práctica de conocimiento de la crítica crítica domina, por contra, la mirada sobre la «relación global» (véase por ejemplo la definición típica de dialéctica en Bischoff, 1978: 50-53); la particular actividad propia y la especial conexión (parcial) interna de la naturaleza extrahumana y de su movimiento e historia o bien se trata de pasada o bien se niega. Si la práctica de la teoría social crítica se pudiera, como quien dice, licuar respecto a su manera de tratar «la» dialéctica, se podría quebrar la primacía de la relación global escorada hacia la parte social en favor de determinaciones previas de relaciones parciales según lógica propia, con lo cual se habría ganado mucho desde el punto de vista de la teoría natural, pues «La dialéctica no se desprecia efectivamente en balde» (Engels, 1990: 346), ella es la que permite superar toda reflexión del «esto o aquello», sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad (*op. cit.*, pág. 482).

Rechazar formas de argumentación dialécticas en relación con esbozos teórico-naturales no equivaldría a haber encontrado una solución a los problemas conceptuales. Al contrario: la dialéctica como modo de conocimiento ofrece la posibilidad, todavía no contemplada en Engels, de llegar a conceptos complejos, en sí contradictorios, activos según lógica

propia, centrados en relaciones parciales en movimiento histórico y, finalmente, no antropocéntricos de la naturaleza extrahumana. Si la teoría social crítica se hubiera mostrado realmente consecuente con aquello que ella entiende por dialéctica, hubiera llegado a representar por medio del «método» dialéctico el mismo movimiento de la naturaleza; con ello, muchas interrogantes de mi estudio ni siquiera hubieran llegado a plantearse y el problema de la naturaleza en la crítica crítica habría sido quizá tan insignificante, que hubiera podido ignorarse. De manera distinta que en el caso de las barreras nombradas de la estructura teórica interna, la fijación sobre la relación global no representa necesariamente una barrera teórica interna, sino que tiene más bien el rango de una ideología de teoría del conocimiento, de un quedarse a medio camino o, incluso, de una chapuza teórica. No se encuentra en el pensamiento dialéctico mismo que haya que sentirse inclinado a negar la naturaleza como un complejo de conexiones (parciales). El problema surge únicamente en el momento en que «el» ser humano se plantea los conceptos de ser humano y sociedad. El mérito de Engels está en que se atreviera a «aplicar» y «ampliar» la forma dialéctica de pensamiento a la naturaleza extrahumana, a pesar del carácter determinista y esquemático de su intento. En contra de la valoración al uso de Engels, este mérito se reconoce aquí de forma explícita. En la estela de los objetivos de Engels, pero con un planteamiento no determinista, no teleológico y no centrado en las relaciones globales, quiero concretar aquí un objetivo de mi investigación: se trata, entre otras cosas, de alcanzar una determinación dialéctica de la relación (parcial) naturaleza para poder formar una teoría política actual y «ecológicamente» adecuada. Las dimensiones de materialidad, productividad e historicidad constituyen en ella concreciones teóricas de la compleja lógica propia interna de la naturaleza.

Con ello vuelvo a la perspectiva central de análisis que define todo este apartado. En las grandes teorías histórico-naturales del siglo pasado se pudo mostrar que la historización de la naturaleza no lleva, como quien dice, de «forma natural» a una determinación adecuada de «naturaleza» ya que en el marco de la crítica crítica la dimensión historicidad se veía y se ve ampliada innecesariamente con connotaciones teleológicas para-nosotros. La pregunta que había quedado sin resolver era si esto es algo particular del siglo XIX, con su creencia optimista en el progreso, o si la elaboración de teorías que pretendan historizar a la naturaleza están caracterizadas de forma sistemática por teleologizaciones. Si se contempla esa obra fundamental que sostiene el debate actual, el *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, de

Serge Moscovici (*Intento de una historia humana de la naturaleza*, 1982), publicada ya en 1968 en Francia, hay que constatar con toda claridad que tampoco en este conocido estudio sobre la historia de la naturaleza se elabora una perspectiva centrada en la naturaleza.

Con todo, el intento de Moscovici no puede ser definido como una teleología unidimensional. Su concepto de la naturaleza es en un sentido innovador originariamente histórico: «Con ello queda claro que no vivimos en una *única* naturaleza, existente ya antes de que hubiese aparecido el género humano...», resume Moscovici (1982: 427) al final del extraordinario apartado histórico-filosófico e histórico-científico. Moscovici señala tres «estados naturales» (hoy diríamos relaciones naturales) «... los cuales se pueden definir con las expresiones de *orgánico*, *mecánico* y *cibernético*» (*op. cit.*, pág. 89). En estas tres «naturalezas» y «estados naturales» se incluyen por definición tres relaciones de naturaleza y sociedad, y la «relación entre las fuerzas humanas y las no humanas» (*op. cit.*, pág. 86) es el punto de referencia sistemático de todas las reflexiones. Con ello, Moscovici llega a una conceptualización de una imagen de la naturaleza no solo sistemático-histórica, sino también y al mismo tiempo exclusivamente relacional; ya en la primera de las determinaciones se establece una relación, y no hay ninguna determinación teórica que se encuentre más allá de, delante o al lado de la relación hacia nosotros. En consonancia con ello está el lugar que ocupa «el» ser humano en la propuesta de Moscovici: «*La naturaleza, esto es: el ser humano con la materia...*» (*op. cit.*, pág. 45). «El ser humano no es “propietario” o “descubridor”, sino *creador y sujeto de su estado natural*» (*op. cit.*, pág. 27), es «regulador», «agente del cambio», pero sobre todo, y siempre de nuevo, «creador y sujeto» de la naturaleza, «protagonista» en la naturaleza y en la sociedad (*op. cit.*, págs. 29,30, 58 y 73). Y es precisamente la consideración «del» ser humano como sujeto de la naturaleza lo que, según Moscovici, nos obliga a considerar una «historia humana de la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 30).

La ambigüedad de esta perspectiva es evidente, pues si por un lado reconoce con razón la interacción transformadora del ser humano con la naturaleza humana y no humana, la, por tanto, «historia humana», por otro, atribuye solo a una parte de la relación el estatus de sujeto y creador: «al ser humano». Moscovici mismo toca en un momento determinado este problema cuando dice: «Es posible que a este enfoque se le reproche que resulta antropocéntrico» (*op. cit.*, pág. 29). Seguidamente ofrece la réplica: «Al hacerlo, se olvida con mucha facilidad que todos nuestros modelos de la

naturaleza son *de una manera u otra* antropocéntricos...» (cursivas mías). En vista del carácter sistemático y vehemente que presenta la teoría de este autor, lo anterior me resulta un argumento muy débil; quiero denominarlo como un «constructivismo popular». Efectivamente, «el» ser humano (aquí: el trabajador, el filósofo mecanicista, el científico...) como centro resulta fundamental para la concepción histórico-científica e histórico-filosófica de Moscovici: «el» ser humano y «su» actividad histórica constituyen el núcleo de la argumentación. ¡No es, por tanto, «de una manera u otra» antropocéntrica, sino que es antropocéntrica de forma muy específica y provocadora!

Que Moscovici argumenta de manera muy constructivista se ve siempre allí en donde opone la creación e invención «del estado natural» a la tesis de su descubrimiento y presentación (*op. cit.*, pág. 47); en este sentido son los seres humanos los que crean «la» naturaleza, si es que se quiere seguir a Moscovici. Transcurridos más de cien años, también en Moscovici el trabajo pasa a ser la fuerza esencial de creación y producción innata al ser humano, también en él constituye una fuerza capaz de hacer historia. Las así llamadas «categorías naturales» desempeñan un papel decisivo en ello; con este término, Moscovici designa a grupos de personas que como «portadores de la invención» y en sus respectivos momentos históricos han preparado y fundado un nuevo «estado natural» (*op. cit.*, págs. 119 y ss.). Mientras que en la parte media, en que se trata explícitamente la historia, la un tanto extraña perspectiva teórica ofrece informaciones sin duda interesantes acerca de la historia de la filosofía y de la ciencia, al final del texto, esta perspectiva teórica no produce sino una vieja y conocida teleología del/a través del trabajo. El trabajo específico, que Moscovici acaba por considerar como el verdadero motor del progreso en la historia, es el trabajo científico. El trabajo en el sentido más general es ya «nuestra esencia» (*op. cit.*, pág. 421), y el surgimiento del trabajo como actividad inventora profesionalizada es lo que constituye, según Moscovici, el carácter peculiar de las sociedades modernas. Con esta forma específica del trabajo se está anunciando algo históricamente nuevo: el «progreso natural» (*op. cit.*, pág. 423). «Ya ahora está claro que se están conformando las bases de un nuevo orden natural y que estas bases son nuevas» (*op. cit.*, pág. 111). Según este autor, la humanidad «... entra en una nueva era de que, historia natural...». Cabe esperar «transformaciones revolucionarias en el desarrollo de la sociedad» (*op. cit.*, pág. 444) promovidas por el «progreso natural», «lo más elevado, la ciencia» será la «base positiva de lo más cotidiano». Según Moscovici, la creación de un

estado natural es hoy posible y necesario a la vez; este estado habría de estar caracterizado por el término de «naturaleza cibernética». Se ofrecen perspectivas concretas: la «creación por parte del trabajo» resulta cada vez más dominante, el desarrollo de las aptitudes humanas se convierte en un asunto central y se hace planificable, el poder dirigir conscientemente el todo social es el objetivo de todos los esfuerzos humanos, y son especialmente el saber y el trabajo los que se deben ver sometidos a la planificación total (*op. cit.*, págs. 430 y ss., 443 y ss., y 490 y ss.): «Quien quiera dirigir el desarrollo de un estado natural así, tiene que dirigir el proceso que lo constituye, esto es, la creación por parte del trabajo y el saber correspondiente». La «dirección» consciente del «estado natural» no es puesta en ningún lado en duda, sino que se la considera invariablemente como la meta no cuestionable del desarrollo social; el género humano tiene que convertirse en «el mayor de los experimentadores», abrirse a sí mismo una «nueva época» que será «necesariamente el punto final de una evolución» (*op. cit.*, págs. 532, 503 y 530).

En vista de esta fijación tradicional que ve el trabajo humano como género creador, en vista de esa «utopía» de la posibilidad de dirigir la sociedad, en vista de la tendencia a negar la naturaleza como sujeto autónomo y creador, en vista de todo ello, resulta difícil explicarse cómo el enfoque de Moscovici pudo llegar a alcanzar un lugar tan destacado dentro del debate teórico-natural actual. La sospecha expresada al comienzo de este apartado de que toda historización de la naturaleza aparezca «como tal» adelantada de antemano podría ser confirmada a través de Moscovici. Yo no niego sus logros teóricos al haber llevado la investigación ya a finales de la década de 1960 hacia (¡y de nuevo!) la historicidad de la naturaleza. También la explicación histórica de la teoría está lograda en Moscovici, y debe ser contemplada y valorada como una variante muy compleja de una temporalización sencilla. Pero aunque la dinámica determinista, tal como aparece especialmente en Engels, no se encuentra tan fuertemente marcada, al final del texto aparece un sesgo ideológico innegable. Si bien Moscovici aclara ya en el título de su libro que no quiere llegar a fundamentar una perspectiva centrada en lo natural, las dimensiones que alcanzan sus connotaciones pasivas sobre lo natural no aparecen por ello legitimadas. Conceptos centrales como el de productividad o el de finitud de la naturaleza no se tratan, e incluso el concepto de dominio sobre la naturaleza se recoge, si bien reinterpretado («dominar el trabajo», *op. cit.*, pág. 491), tal cual.

El atractivo de este enfoque no puede estar en mi opinión en una innovación de la crítica crítica sino únicamente en el desarrollo, a partir de una concepción tradicional, de la estructura teórica de la teoría social crítica; el trabajo de Moscovici varía los conceptos básicos conocidos, actualizándolos en el mejor de los casos. La falta de información acerca del retorno invariable del «descubrimiento» de la historia de la naturaleza provoca la ficción de que Moscovici haya sido el primero en concebir esta idea. En un punto, Moscovici se queda incluso muy por detrás de las reflexiones de Fourier y Engels; su «concepción» de la relación entre los sexos no es más que un esquema. La «reproducción natural» se debate sobre todo como reproducción de la fuerza de trabajo, en lo cual los «órganos de reproducción» manos, nervios u ojos ocupan un lugar destacado, semejante al que ocupaban en Engels (Moscovici, 1982: 68 y ss.). Otros órganos, trabajos y reproducciones no son en Moscovici objeto de debate, ni siquiera allí donde trata la «presión de la población» como condición necesaria pero no suficiente para una transformación del «estado natural» (*op. cit.*, pág. 163). Solo en el caso de la definición del concepto de «partición natural», esto es, en el contexto de sus «categorías naturales», el sexo aparece en Moscovici como concepto teórico; sin embargo, la quintaesencia de su argumentación respecto a este punto consiste en que las «categorías naturales», frente a la «separación de los sexos» y otras «relaciones» sociales, deben resultar dominantes en el análisis histórico (*op. cit.*, págs. 140 y ss. hasta el final). La parte central en el trabajo de Moscovici, dedicado a la historia, refleja de forma inmediata esta concepción del análisis. Ni las mujeres en tanto grupo marginado, ni las relaciones de dominio patriarcales se mencionan siquiera de pasada, y ello aunque ambos asuntos resultan, tal como demuestra claramente Merchant (1983 y 1987), constitutivos del proceso histórico que Moscovici describe.

En su presentación del trabajo de Moscovici, Mechtild Oechsle (1988: 136) ha llamado la atención sobre que Moscovici «... niega que el proceso natural se encuentre por encima de la producción social» (véase también págs. 120-137). Oechsle saca con razón la conclusión de que: «Con esta reducción completa de naturaleza a una “naturaleza para el ser humano” se pierde toda diferencia conceptual entre ser humano y naturaleza...». Y finalmente: «Se crea la situación paradójica de que Moscovici, que quiere aclarar el término de naturaleza en su transmisión social, acaba naturalizando la misma historia humana de la naturaleza, quedándose así por detrás de sus propios objetivos» (*op. cit.*, pág. 137). Estoy de acuerdo con Oechsle en la medida en que Moscovici cae efectivamente al final de sus reflexiones en la naturalización,

por ejemplo cuando habla del «orden social... como forma del orden natural» o de la «sociedad como forma de la naturaleza» (*op. cit.*, págs. 528 y 503).

Desde una perspectiva general, las argumentaciones de Moscovici no responden en mi opinión a una naturalización en el sentido usual, pues estas parten de la primacía de la naturaleza como algo dado (tal como he creído demostrar con la forma de pensamiento triple: véase apartado 1.3.). No obstante, Moscovici niega, tal como afirma también Oechsle, precisamente una concepción de la naturaleza así. Sin embargo, no creo de ninguna manera que estemos aquí ante una situación «teórica paradójica». Como mucho por lo que se refiere a la superficie de la teoría, esta figura teórica de Moscovici podría ser considerada como una paradoja. En realidad, la pretendida paradoja surge de la estructura teórica de la crítica crítica, por lo cual no es paradójica sino consecuente. Puesto que Moscovici supedita naturaleza completamente a lo social, lo cual supone su pretensión teórico-social cuasi central, la naturaleza y la sociedad se hacen lógicamente uno. Los breves fragmentos mencionados arriba constituyen, por tanto, únicamente la «otra cara» de esa naturaleza completamente socializada, no tienen el estatus de una naturalización autónoma de sociedad. Moscovici mezcla, si bien medida e intencionadamente y con una intencionalidad, de forma continua «la contraposición entre los procesos naturales y los sociales», viéndola ya «en un proceso de desaparición» (Moscovici, 1982: 502). Lo que desde un punto de vista analítico podría o debería ser importante en tanto descripción crítica de una realidad social, se revela en tanto construcción teórica como problemático. La tendencia a negar la naturaleza por medio de/en lo social, la práctica real de la conquista y explotación de la naturaleza humana y no humana no puede llevar a un concepto teórico que reproduzca la estructura de esa realidad social. Naturalmente, con ello yo no estoy abogando por una concepción teórica que quiera mantener y afianzar la dualidad naturaleza/sociedad de forma tradicional y dominante para el bien de la sociedad. Pero me opongo, una vez más, a una concepción teórica que a pesar de sus pretensiones críticas no hace más que reproducir la negación de la parte natural. Quiero formularlo de la siguiente manera: con las mejores intenciones, promueve la causa del contrario. En Moscovici se confirma lo que arriba ya se había insinuado: la historización de la naturaleza y la «socialización» teórica derivada de ella tienen única y exclusivamente sentido teórico-natural en tanto supongan una crítica analítica. La dimensión de historicidad debería ser establecida únicamente como una dimensión crítica ecológica. Si en el nivel más interno de la estructura teórica se mezclan

naturaleza y sociedad, se fomenta de forma inconsciente el problema de la naturaleza.

Todas las tesis actuales que historizan la naturaleza no hacen más que variar, de forma más o menos acentuada, estos problemas, ahora suficientemente debatidos ya. El tratamiento respectivo oscila entre los polos de una sencilla temporalización, como por ejemplo en Carolyn Merchant (1983 y 1989) y una temporalización más bien teleológica, como por ejemplo en Klaus Eder (1988). Cuanto más se suspenda el en sí de la naturaleza en construcciones humanas simbólicas de la naturaleza, tanto más se pone en peligro una determinación de la parte natural según lógica propia. El procedimiento, desde luego adecuado desde un punto de vista de la teoría del conocimiento, de elegir la relación humana hacia la naturaleza como punto de partida para la elaboración de una teoría, se convierte siempre en problemático en el momento en que la naturaleza parece diluirse en símbolos de proveniencia social. Aquellos trabajos que reivindicar para sí el querer solo presentar de forma primaria o exclusiva la historia de los conceptos humanos de naturaleza desde un punto de vista de la historia de la filosofía, como por ejemplo Gernot Böhme y su *Klassiker der Naturphilosophie* (1989) o R. G. Collingwood con *The Idea of Nature* (1965) no se sienten, por contra, inclinados a una negación constructivista del en sí de la naturaleza, sino que con frecuencia permiten reconocer en la multiplicidad de símbolos de la naturaleza precisamente esa lógica natural propia en lo múltiple y complejo.

Mientras que la historización de la filosofía de la naturaleza aporta actualmente verdaderos y nuevos conocimientos teórico-naturales, las historizaciones de la naturaleza resultan ecológicamente problemáticas en tanto no renuncien de forma drástica a la teleología. Si se tratara la historicidad de la naturaleza, la cual yo no cuestiono en absoluto, como transformación y finitud de la vida natural individual y colectiva, si se ofreciera una teoría de la finitud, de la vejez, la enfermedad y la muerte, se daría una correspondencia magnífica e innovadora con la imagen de la naturaleza material productiva humana y extrahumana. Pero excepto por lo que se refiere a unas cuantas imágenes marginales, y la vez drásticamente reducidas, la crítica crítica no ha desarrollado hasta el momento lo más mínimo este significado potencial de la dimensión historicidad. Por lo que se refiere al discurso ecológico actual, también Mechthild Oechsle (1988: 58 y ss.) constata: «Cabría suponer que la muerte no debería desempeñar un papel secundario en el pensamiento ecológico. Esto no es, sin embargo, de ninguna manera el caso, y la tendencia a ignorarla está firmemente anclada en el

pensamiento ecológico». Incluso allí en donde se practica la investigación teórica y empírica actualmente más exigente para llegar a una «teoría crítica de las relaciones sociales hacia la naturaleza» (véase en el contexto de este debate Jahn, 1991 y 1991a; Forschungsgruppe, 1987; Scheich, 1987 y 1991; Scheich/Schultz, 1987; y Wehling, 1987; véase también especialmente las aportaciones del Ad Hoc-Gruppe XXIII, «Teoría crítica de las relaciones sociales hacia la naturaleza», en la 25 Jornada de Sociólogos en Francfort, 1990, recogida en Glatzer, 1991: 903 y ss.), incluso allí no se da un tratamiento elaborado de la finitud y muerte de la vida natural (en todo caso de forma mediata a través de la crítica al «núcleo apocalíptico de la conciencia política»: Jahn, 1991: 14).

El hecho notable de que el autodenominado pensamiento ecológico haya mantenido hasta hoy muy a menudo silencio al respecto admite quizás explicación a través de una tesis de Michel Foucault. En el último capítulo del primer tomo de *Sexualidad y verdad* (1991: 159 y ss.) un capítulo encabezado por el prometedor título de «Derecho sobre la muerte y poder frente a la vida», Foucault sostiene la opinión de que el «poder» moderno se asegura la vida y todos los caminos que toma, que el poder se ha convertido en un «poder frente a la vida», descalificando a la muerte. «Procedimientos de poder y saber» controlan a la vida. Se constituye una nueva relación entre la vida y la historia: «... se da un emplazamiento doble de la vida: por un lado fuera de la historia, en su entorno biológico, por otro, dentro de la historicidad humana, de cuyas técnicas de saber y poder se encuentra empapada». «Se trataba nada menos que de la entrada de la vida en la historia...»; lo «más material y vivo» se ve ocupado por poder y tecnología. Así, se habrían establecido barreras sistemáticas frente a la posibilidad de reconocer y teorizar críticamente acerca de los nexos entre vida, muerte e historia, que la crítica crítica no puede, en opinión de Foucault, superar fácilmente y a fuerza de voluntarismo. De seguir la argumentación de Foucault, el problema teórico planteado remite de forma directa a un núcleo fundamental de sociedad actual. El tratamiento de la vida y la muerte como resistencia «al poder» sería extremadamente difícil y necesario para la supervivencia a la vez. Se trataría de descifrar el proceso de atracción de la vida hacia la historia por parte del poder y de la tecnología sin romper con ello las ligaduras entre vida e historia. El «poder frente a la vida» tendría que ser objeto de crítica sin que por ello se aislase «la vida» del lugar que le corresponde dentro de la historia social y natural. Las dramáticas imágenes que Engels y Fourier pintaron del planeta agonizante se revelan como, al fin y al cabo, la otra cara de la fuerte

dominación que el poder ejerce sobre la vida, ya que con su tratamiento patético de finitud no hacen más que ocultar la muerte real, constatable y concreta de la vida humana y no humana.

Una historia de las conexiones (parciales) de la naturaleza que profile su complejidad interna y sea capaz de establecer sobre esta base una relación no teleológica y no antropocéntrica hacia el ser humano/sociedad está todavía por escribir. Los obstáculos que para ello se encuentran implícitos en la teoría no se reconocen en una primera mirada superficial, tal como he intentado mostrar hasta aquí. Sin embargo, me parece que ha llegado el momento de despedirse de la idea teórica ingenua de que un poco de historia de la naturaleza llevará a la creación de una teoría adecuada e innovadora. Historicidad está dentro de la teoría social crítica tan rebotante de significados, está tan fuertemente connotada, que habría que proceder primero a una des-teleologización, si es que el crítico crítico no quiere introducir involuntaria y sutilmente significados antropocéntricos dentro de conceptos naturales extrahumanos de procedencia histórica. De la misma manera en que la crítica crítica tiene que eliminar la prima de las dimensiones de materialidad y productividad, así las historizaciones de la naturaleza tendrán que prescindir de una finalidad.

2.3. Problemas con la simbolización de la lógica propia de la naturaleza

Las perspectivas centradas en el carácter de prima y de finalidad en la materia son dos formas genuinamente antropocéntricas e indirectamente androcéntricas de contemplar la naturaleza extrahumana. Como representación temática de las dimensiones de materialidad, productividad e historicidad, se han revelado como «ecológicamente» inaceptables. Con la indicación cuasi ritual sobre la, en principio, imposibilidad de llegar a conocer «la naturaleza», se justifican todavía y siempre de nuevo acentos como los que marca la crítica crítica. No niego que en toda simbolización de la naturaleza extrahumana se encuentre implícito un problema de conocimiento, puesto que todas nuestras conceptualizaciones responden a caracterizaciones de la naturaleza extrahumana socialmente concebidas, humanamente reflejadas y lingüísticamente formuladas. Por ello que no se correspondan con «el» autorretrato de «la» naturaleza, lo cual es, en vista de la multiplicidad y

complejidad de los procesos naturales, de todos modos una ficción. Si bien reconozco ese problema implícito referente a la teoría del conocimiento, sí quiero insistir en que existen niveles, y calidades, radicalmente distintos de *aproximarse conceptualmente* a la naturaleza extrahumana; con este problema epistemológico no estamos ante un dilema insoluble que exculpe de antemano cualquier esfuerzo por encontrar (inventar) conceptualizaciones adecuadas. Dejando a un lado las simbolizaciones claramente dominantes que justifican radicalmente cualquier tipo de explotación de la naturaleza, existen, tal como muestra este capítulo, incluso dentro del estrecho marco de un pensamiento de oposición, orientado hacia una liberación y más bien constructivista, y dentro de un espacio temporal que no pasa de dos siglos, imágenes totalmente diferentes de «la naturaleza». A pesar de todas las concomitancias estructurales e intrateóricamente explicables, los temas varían de tal manera, que parece justificable hablar de distintas calidades de aproximación a la lógica propia de la naturaleza. Como se ha visto, también resulta posible constatar variaciones dentro de una obra o incluso dentro de un texto. Entre la imagen de la naturaleza de Bloch en tanto obra y su concepto del sujeto natural se abre una laguna teórica, entre la teleología histórica de Fourier y la renuncia de Marcuse a toda teleología hay mundos filosófico-naturales, y no solo temporales.

Pese a toda concomitancia estructural, estas diferencias «cuantitativas» dentro de la crítica crítica pueden marcar efectivamente las diferencias sustanciales cuando se trata de una aprehensión simbólica de la naturaleza extrahumana. En tanto diferencias cuantitativas en el marco de una estructura definida como antropocéntrica de relaciones para nosotros, estas diferencias pueden provocar un salto cualitativo. Estos saltos son los que yo califico como distintos niveles de aproximación conceptual a la naturaleza extrahumana. Con ellos resulta posible anular, no definitivamente, pero por lo menos potencialmente y a modo de tentativa o hipótesis de trabajo, el, digamos, fundamentalismo epistemológico que considera a toda simbolización una simple invención. Que no resulte posible un conocimiento último de la naturaleza como tal, que no sea posible aprehender la naturaleza suspendiendo las posibilidades y los límites de la experiencia humana, no puede llevar a negar, señalando a lo esencial, la importancia de las diferencias cualitativas en nuestras simbolizaciones de la naturaleza extrahumana. «La naturaleza» existe desde luego independientemente de nuestra capacidad de reconocerla en una manera que no coarte de forma grave y permanente su propio derecho a la vida. *En este sentido*, la naturaleza no existe más allá de

nuestra capacidad social de construirla simbólicamente. Aun cuando la reproducción 1:1 de la naturaleza en sí es imposible, tiene que lograrse, por razón de supervivencia, una aproximación a la lógica propia de la naturaleza.

Hay otro argumento de gran peso teórico-natural y a la vez profano que puede dirigirse contra la afirmación constructivista de la imposibilidad de llegar a conocer «la» naturaleza. Argumentando de forma puramente lógica, la a menudo alabada y nunca puesta en duda capacidad «del» ser humano para llegar a conocerse a sí mismo lleva implícita la capacidad de llegar a conocer la naturaleza, puesto que «él» participa de ella. Es en la corporeidad humana donde se encuentran las partes naturales y sociales. En la naturaleza, el ser humano podría, por tanto, (re)conocerse y llegar a través de estos procesos de autoconocimiento a la comprensión y el reconocimiento del potencial y del contenido de la naturaleza extrahumana. Esto implicaría desde luego que «el» ser humano quisiera definirse como partícipe de la naturaleza en lugar de elevarse como sujeto por encima de un objeto inerte. No es necesario explicitar aquí ya que la filosofía androcéntrica de los últimos siglos imaginó y concibió casi siempre la desubjetivación de la naturaleza en vez de la participación humana, de lo cual incluso la crítica crítica ofrece ejemplos. Si la participación, el ser-parte la naturaleza humana en/de la naturaleza se desarrollase teórica y consecuentemente como complejas conexiones (parciales), entonces existiría la posibilidad de una aproximación adecuada a la determinación de la lógica propia natural. Extrañamiento y confianza al mismo tiempo caracterizan la relación de la naturaleza humana con la extrahumana. En el primero de los casos se refleja la distancia del hombre socializado; en el segundo, la proximidad de los que participan de ella. Y ambos se encuentran indesligablemente entrelazados. Esta dialéctica de proximidad y distancia ofrece, hablando desde la teoría del conocimiento, una condición prácticamente ideal para conocer y reconocer la naturaleza extrahumana. Incluso se podría quizá decir que nuestra relación doble hacia la naturaleza extrahumana fomenta de forma directa el conocimiento de su lógica propia o que incluso lo posibilita.

Mientras que la fijación en la utilidad y finalidad de la materia desemboca con seguridad en esas determinaciones que intentan aproximarse conceptualmente a la naturaleza extrahumana de forma totalmente inadecuada, la posibilidad de la aproximación y, finalmente, de llegar a una cercanía conceptual a la propia lógica no se encuentra de por sí imposibilitada. Nuestro extrañamiento frente y nuestra confianza en/hacia la naturaleza extrahumana, simultáneos, nos permite una aproximación en

niveles cualitativos del conocimiento y de la simbolización, tal como he intentado mostrar. El concepto epistemológico de la «objetividad dinámica» desarrollado por Evelyn Fox Keller (1986: 121 y ss.) es el que mejor se ajusta a la actitud y el modo de conocimiento que estoy intentando describir. La objetividad dinámica se refiere a una actitud cognitiva que integra la autonomía y la ligazón, que garantiza la identidad de lo que se quiere llegar a conocer al mismo tiempo que reconoce la ligazón que mantenemos con ello. «En este sentido, la objetividad dinámica no es muy distinta de la empatía...», añade Keller (*op. cit.*, pág. 123; pero véase también la crítica de Beer, 1987b: 171 y ss., a Keller). Susan Griffin (1987:228) ha denominado esta forma de conocer «La actitud del respeto. La actitud del que todavía no sabe. La actitud del lento conocimiento». Son las teorías de conocimiento y los planteamientos teórico-científicos feministas los que parecen señalar el camino que podrían, o tendrían, que llevar a un (re)conocimiento de una lógica natural propia, pues no comparten la perspectiva constructivista que ve en las simbolizaciones mayor realidad que en lo simbolizado. Bajo la condición doble de autonomía y ligazón, poco a poco y por sí mismo se nos mostrará, de ello tanto Keller como Griffin se muestran convencidas, como figura con lógica propia ese mundo extraño de la naturaleza extrahumana. Y entonces solo serán útiles aquellas simbolizaciones que representen esta figura aproximadamente.

Vera L. Norwood trata en su trabajo (1987: 749) sobre la conocida ecologista norteamericana y bióloga marina Rachel Carson la problemática de las dificultades que presenta toda simbolización adecuada de la naturaleza extrahumana: «... ultimately pointing out the inadequacy of symbolic language» (véase también Hynes, 1990, sobre Carson y su conocida obra). Una vez que Carson llegó a un «understanding of the very human need to make patterns» (Norwood, 1987: 751), esta precursora del movimiento ecofeminista norteamericano se ha visto impulsada a buscar durante toda su vida imágenes y simbolizaciones adecuadas. Rachel Carson representa, al igual que Barbara McClintock (enfáticamente retratada por Evelyn Fox Keller, 1986: 168 y ss.), científica dedicada a la genética de las plantas y premio Nobel, una comprensión de la naturaleza totalmente distinta a la de la crítica crítica, aunque, como quiero resaltar, ambas mujeres son científicas y las circunstancias de su socialización científica no ha favorecido una perspectiva centrada en la naturaleza. Debido a su sexo, ambas se vieron expuestas, por el contrario, a una gran presión con el fin de que se adaptasen a la comente principal de *scientific community*, y ambas se han opuesto con éxito.

Si bien los trabajos científicos de Keller, Griffin, Norwood, Hynes, Carson y McClintock, aun no teniendo su origen en la teoría política, pueden ilustrar que la simbolización de la naturaleza extrahumana según lógica propia plantea problemas de teoría del conocimiento, ello no debe implicar que la respuesta esencialista de proveniencia constructivista tenga que ser y deba ser la última de las respuestas imaginables. Las respuestas que la crítica crítica ofrece a la pregunta por el en sí de la naturaleza no reflejan toda la imperiosidad constructivista, aunque sí el fracaso de intentar concebir «la naturaleza» únicamente desde una perspectiva social antropocéntrica y centrada en sus propias relaciones internas. Como quien dice, en contra de la resistencia intrateórica de la crítica crítica he elaborado en este capítulo tres dimensiones que toman la parte natural de la relación aproximadamente según su lógica propia y de forma compleja. Las dimensiones de materialidad, productividad e historicidad forman, a su vez, el fundamento sobre el que el capítulo siguiente puede avanzar en su intento de aproximación conceptual.

Sin contestar tiene que quedar todavía la pregunta surgida una y otra vez en este capítulo acerca de si es la contención en las simbolizaciones, tal como la he exigido en el caso de la historia de la naturaleza, o una caiga simbólica en contra de la estructura teórica interna, tal como parecía pertinente en relación con la materia natural, la que representa el modo adecuado de simbolización: la materialidad y la productividad de la naturaleza no humana conforman el núcleo esencial de todo intento de comprensión de la lógica propia de la parte natural; la finitud y la muerte tienen que encontrarse implícitas en ello; el establecimiento de una relación no antropocéntrica es únicamente posible a través de un primer análisis dialéctico de las conexiones (parciales) de la naturaleza; la historización de naturaleza solo tiene sentido de forma a-teleológica y, sobre todo, en tanto que implique una perspectiva crítica; la temporalización natural necesita de la sencillez; solo bajo estas premisas se pueden anular las múltiples y sistemáticas barreras intrateóricas en la crítica crítica; en ella, la relación entre los sexos no se encuentra concebida ni siquiera de forma aproximativa como problema. La *apertura* de la estructura relacional teórica interna de la crítica crítica a determinaciones de relación *no solo sociales* constituye la condición axiomática para que se ofrezca la posibilidad de realizar todas esas ampliaciones teóricas o aproximaciones conceptuales, detalladamente discutidas aquí, a la lógica propia de la naturaleza. Se debe romper la predominancia o incluso exclusividad de la mirada sobre la «sociedad» y las contradictorias relaciones de dominio en ella entretejidas. La autoafirmativa mirada social/humana, con

la que las teorías sociales críticas simbolizaban hasta ahora la naturaleza, define más bien simbólicamente a «la sociedad» que a «la naturaleza». Sin embargo, el problema natural en su vertiente práctica y política impulsa con urgencia a la teoría a no seguir concibiendo «la sociedad» como estructura ni real ni conceptual sin haber anclado los procesos sociales desde una perspectiva de la teoría de la naturaleza. Mientras que las simbolizaciones de «la naturaleza» respondan antes a un concepto de «sociedad» que de «naturaleza», mientras que las imágenes de la naturaleza remitan de forma autoafirmativa a la «sociedad», la crítica crítica no se podrá renovar desde un punto de vista teórico-natural.

A pesar de toda la crítica fundamental que he ejercido en este capítulo respecto a las determinaciones de la naturaleza por parte de la teoría social crítica, lo cierto es que los planteamientos teórico-naturales emplazados fuera de un pensamiento en torno a una teoría de la liberación niegan la naturaleza de un modo que supera con mucho todo lo expuesto hasta aquí. El trabajo de Niklas Luhmann *Ökologische Kommunikation (Comunicación ecológica, 1990)*, que ocupa un lugar central en el debate actual, puede ser considerado como ejemplo típico y esencial de lo dicho. Desde una perspectiva explícitamente constructivista (*op. cit.*, página 47), «naturaleza» aparece en Luhmann exclusivamente como entorno del sistema, como parte del entorno del sistema social o también de cada uno de sus sistemas funcionales. La autodefinición de los sistemas entiende «... entorno como aquello que está más allá de sus límites. Entorno, en este sentido, ya no constituye un sistema propio, ni siquiera una unidad de efectos, sino únicamente aquello que constriñe en tanto totalidad de factores externos la aleatoriedad de la morfogénesis de sistemas...» (*op. cit.*, pág. 23). Frente a la extrema diferenciación interna del sistema se encuentra una «totalidad de factores externos» completamente indeterminados en sí; el «entorno ecológico» es solo una parte de ello.

Luhmann propone entonces un cambio en la orientación teórica hacia una «... orientación según la diferencia de sistema social y entorno, unidad basada en la diferencia como punto de partida teórico». Dicho con mayor precisión: el objeto de la sociología no es entonces el sistema social, sino la *unidad de la diferencia del sistema social y su entorno*. Desde esta perspectiva teórica, Luhmann analiza partes del sistema en cuanto a la “resonancia” que tienen como «peligro para el entorno»: «Téngase muy en cuenta: se trata de un fenómeno exclusivamente intrasocial. La cuestión no gira en torno a esos hechos pretendidamente objetivos: la disminución de las reservas de petróleo,

el calentamiento de las aguas de los ríos, la muerte de los bosques, el oscurecimiento de los cielos y la contaminación de los mares. Todo esto puede ser el caso o no puede ser el caso...» (*op. cit.*, pág. 62). A Luhmann solo le interesa la «capacidad de la sociedad de asimilar informaciones sobre el entorno» (*op. cit.*, pág. 68), constatando que aquellos que politizaban (sobre la práctica) el problema no consiguieron resultados políticos debido a que no procedieron conforme a la lógica de los sistemas parciales. Ignorancia de los procesos materiales naturales y arrogancia frente a pensadoras/-es y activistas críticos y ecológicos de todo tipo es lo que caracteriza permanentemente la argumentación de Luhmann. De la misma manera en que sus sistemas conceptuales parecen girar solo o primariamente alrededor de sí mismos, también el autor de la teoría parece estar ocupado fundamentalmente consigo mismo. La tesis de que los peligros para el entorno provocan dentro de la sociedad o de los sistemas muy poca resonancia a la vez puede parecer discutible, pero el marco teórico de Luhmann impide un serio debate sobre el problema de la naturaleza tan pronto como se estime que «esos hechos pretendidamente objetivos» efectivamente lo son. Si se niega de forma autocomplaciente la realidad, la teoría pierde mucho de su valor heurístico.

«The very human need to make patterns», tal como afirma Carson, puede producir, por tanto, aproximaciones a la lógica propia natural cualitativamente muy diferentes. Si la crítica crítica pudiera ser calificada, en comparación con una postura como la de Niklas Luhmann, como avanzada y con perspectivas de futuro por lo que se refiere a una teoría natural, hay que preguntarse, sin embargo, si no cabría esperar de una perspectiva inversa, es decir, desde la naturaleza sobre la sociedad en lugar de desde la sociedad sobre la naturaleza, imágenes que fueran capaces de simbolizar la naturaleza extrahumana de forma todavía más «próxima». Las y los teóricas/-os presentadas/-os en este capítulo se inclinaron sobre todo por el primer paso (sociedad → naturaleza) a través del camino de pensamiento triple esquematizado en 1.3. como sociedad → naturaleza → sociedad. Si se da en esta forma de pensamiento reduccionista la tendencia a negar la parte natural, habría que analizar si las teorías que se inclinan por el segundo procedimiento (naturaleza → sociedad) son capaces de crear imágenes, discusiones y dimensiones más adecuadas. ¿Cómo simbolizan entonces las/los teóricas/-os de la ética, insertadas/-os sobre todo en un contexto anarquista y feminista, a «la naturaleza»? Abandono la obra y entro en un bosque...

3. Demócratas radicales aleccionadas/-os a través de la naturaleza

El punto de vista centrado en la materia como «proveedora de materiales industriales» es el punto de vista de una administración forestal que fragmenta... la multiplicidad viva y el orden democrático del bosque (Shiva, 1989: 78).

Por ello, la naturaleza puede ser denominada *el primer maestro que enseña al ser humano lo que es la ética y el principio moral* (Kropotkin, 1923:40).

3.1. Derivaciones naturalistas a partir de la naturaleza

Con ese paso de una imagen de la naturaleza como obra en el sentido de Bloch a ese cuadro apacible del «orden democrático» del bosque, no solo cambian las imágenes objeto de debate sino la perspectiva completa sobre lo que haya que analizar y, consecuentemente, también mi propia perspectiva de análisis. Mientras que en la crítica crítica los factores y las dimensiones que determinan a la naturaleza se encuentran dentro de un contexto de determinaciones sociales, en las y los pensadoras/-es que siguen, las determinaciones de la naturaleza constituyen el contexto axiomático desde el cual se derivan conclusiones socio-analíticas. Con ello, «la naturaleza» se encuentra dada sin que se cuestione la posibilidad de conocerla; la relación social hacia la naturaleza dominante en cada momento histórico y la respectiva imagen imperante de la naturaleza equivale, para los enfoques que estamos tratando ahora, a la manifestación del en sí de la naturaleza con base en su lógica propia. Esto facilita mis reflexiones en la medida en que ya no hay que buscar las imágenes clave superando las resistencias internas de la

teoría o teniéndose que mover en los «márgenes» de la misma, sino que las imágenes mismas de la naturaleza extrahumana ocupan el lugar central de los textos. El verse libre de esta más bien fatigosa búsqueda crea, sin embargo, el problema epistemológico de que el en sí de la naturaleza que se haya determinado no resulta reconocible como socialmente constituido. A una mirada constructivista, cada una/-o de las/los pensadoras/-es tratados en este capítulo tienen que parecerle enormemente ingenuas/-os, por lo menos desde un punto de vista epistemológico. Pero en vista de que, tal como se ha constatado, la crítica crítica ha fracasado al fin y al cabo en su intento de determinar la naturaleza, hay razones justificadas para seguir las pistas de esta concepción más bien enfática e ingenua de la naturaleza material y productiva. Si la crítica crítica era, en palabras de Böhme, una «cantera» de la que se ganaban teoremas filosóficos centrados en lo social, los planteamientos éticos de este capítulo provendrán de una «cantera» teórico-natural diferente; y es así que la teoría de la naturaleza está actualmente necesitada de fragmentos de ambas «canteras» teóricas.

Si en los apartados que siguen me centraré o, mejor dicho, podré centrarme en las determinaciones básicas de la naturaleza extrahumana sin tener que practicar grandes esfuerzos epistemológicos, sí parto de la premisa de que las imágenes contenidas en los textos respectivos no reflejan (sin pretenderlo) a “la” naturaleza tal cual, sino que constituyen, como ha sido siempre el caso hasta ahora, simbolizaciones sociales de la naturaleza. Por muy ingenuo que parezca un procedimiento epistemológico que pretenda a partir de una imagen dada de la naturaleza derivar de forma naturalista conclusiones sobre el concepto de sociedad, se verá, por contra, que las imágenes y las dimensiones de “la” naturaleza no resultan de ningún modo ingenuas, sino que pueden aportar su parte a una determinación adecuada de la naturaleza extrahumana constituida esta por complejas conexiones (parciales). En el capítulo centrado en la crítica crítica he desarrollado, discutiéndolas, las determinaciones *materiales* de naturaleza: materialidad, productividad, historicidad; de la misma manera, desarrollé también en el mismo capítulo y desde una ética naturalista las determinaciones *inmateriales* de un posible sujeto naturaleza: mutualidad, sociedad y espiritualidad. No es casualidad que los planteamientos de esas pensadoras y pensadores que se sienten moralmente aleccionados por la estructura “democrática” del bosque constituyan el corpus para esta parte de mis reflexiones, puesto que su imagen de la naturaleza es marcadamente anti-económica y prescinde de la palabra materia prima. Mientras que las determinaciones materiales seguían, por

tanto, la lógica interna de la crítica crítica, los motivos y las dimensiones inmatrimales siguen la lógica interna de una teoría que se rige por principios ético-morales. Así como en la descrita forma de pensamiento triple el paso sociedad — naturaleza precede al paso naturaleza sociedad, así en la lógica de mi investigación precede y fundamenta la comprensión de la materialidad a la de la inmaterialidad. Mientras que hasta ahora eran las determinaciones corporales de «la» naturaleza las que ocupaban un primer plano, habrá que analizar en lo que sigue los potenciales sensoriales y espirituales. Pues con la materia natural como tal, la investigación no se ha alejado demasiado, no se ha alejado lo suficiente de la determinación señorial de la naturaleza como materia prima. Mientras la naturaleza extrahumana siga siendo un «cuerpo aorgánico» en el sentido de Marx, se podrá seguir legitimando, si bien con verdaderos esfuerzos de argumentación, la explotación y la destrucción de la naturaleza, cuanto más que este «cuerpo» tiene propietario, tal como parece indicar el uso en Marx del pronombre posesivo.

Considero, por tanto, las derivaciones naturalistas a partir de la naturaleza, recurrentes en los textos que siguen, como fuentes que formulan conclusiones inmediatas sobre la naturaleza no humana y conclusiones mediatas sobre formas sociales humanas. Las cuestiones naturales, constituidas históricamente, en que se centran las/los distintas/-os autoras/-es no se encuentran más cerca, desde un punto de vista epistemológico, de la lógica propia de la naturaleza que las imágenes ya consideradas de la crítica crítica. Las dimensiones éticas inciden, desde un punto de vista de la lógica formal, ni más ni menos que sobre el en sí de la naturaleza y en forma de imágenes provenientes de la perspectiva de la crítica crítica. Desde una perspectiva constructivista, «el bosque» es tan simbolización social como la imagen de «la obra». Pero yo insisto en afirmar que las imágenes que siguen se aproximan conceptualmente más a la vitalidad, multiplicidad y complejidad de la naturaleza no humana regida por leyes propias que las imágenes antropocéntricas e inclinadas a negar la parte natural de la crítica crítica. Me encuentro con ello en contradicción abierta con, por ejemplo, Niklas Luhmann, el cual niega a «una semántica de lo sacro» toda posibilidad de aportar soluciones a los problemas ecológicos (1990,17); la «desacralización de la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 186) se le aparece como resultado necesario y bienvenido de la diferenciación funcional. Son sobre todo las teóricas feministas, que no en vano se encuentran muy numerosamente representadas al respecto, las que promueven una prácticamente «resacralización» de la naturaleza, puesto que estiman que toda vida es sagrada. Desde este punto de

vista, las resacralizaciones podrían llegar a constituir una condición necesaria de una relación no dominante hacia la naturaleza. Habrá que analizar hasta qué punto estas posturas resultan frente a las de la crítica crítica coherentes y significativas.

Sobre el trasfondo de las dimensiones materiales desarrolladas en el capítulo anterior se puede ahora concretar por fin la pregunta planteada al comienzo acerca de las posibilidades de una democracia radical entre las especies (véase el apartado 1.3.). Se verá que la estructura sistemática de las teorías centradas en lo natural deriva una y otra vez hacia la pregunta sobre las posibilidades de una solidaridad infrahumana o entre las especies, hacia la posibilidad de concebir modelos teóricos y prácticos para una democracia social radical. Tanto en Janet Biehl como en Peter Kropotkin, en Vandana Shiva o en Murray Bookchin, la búsqueda de la «democracia entre todo lo vivo» (Shiva, 1989: 50) constituye una preocupación fundamental del pensamiento democrático radical y aleccionado por la naturaleza. La perspectiva teórica de liberación sirve como garantía de que las deducciones naturalistas no se perviertan para una legitimación de situaciones de poder totalitario, tal como ha ocurrido en el nacionalsocialismo. Puesto que yo comprendo con Mechthild Oechsle que el «naturalismo» constituye «... el intento de explicar la sociedad a través de determinadas leyes de la naturaleza...» (Oechsle, 1988: 9), el peligro de llegar a una justificación de la violencia y de la dominación como «naturales» se encuentra muy presente (véase también el magnífico trabajo de Jahn/Wehling, 1991, acerca de la *ecología de derechas* de la nueva derecha). En lo que sigue se mostrará muy pronto de qué manera tan distinta conciben las/los pensadoras/-es aleccionadas/-os por la naturaleza «su» naturalismo respectivo. En el primer plano de mis reflexiones no estará el mayor o menor sentido que puedan tener las distintas formas de derivación sino, en analogía con el capítulo precedente, los contenidos y los contextos de las imágenes de la naturaleza. Por tanto, habrá que tratar las simbolizaciones de la naturaleza sobre las que se asientan las derivaciones naturalistas. Desde un punto de vista epistemológico parto de que estas simbolizaciones fueron concebidas, sin que se manifestara explícitamente, como imágenes de oposición a la respectiva realidad dominante de la que participaban las distintas teóricas. Sin embargo, lo implícito y no manifestado que se encuentra en este proceso no constituye en relación con las pretensiones de mi investigación un problema de análisis fundamental ya que a mí me interesa la procedencia de las simbolizaciones desde un punto de vista teórico-estructural y no primariamente de época.

Un procedimiento así no cuestiona el que las simbolizaciones tengan independientemente de su proveniencia una base material y que, tal como se mostró en el apartado 1.4., esta ha de ser considerada como nivel de control en relación con la elaboración o el análisis del símbolo. Y es que la formulación de las dimensiones materiales en el segundo capítulo permitió elaborar ya un fundamento teórico sobre el cual se asientan ahora las determinaciones inmateriales y «sociales» de la naturaleza extrahumana. Las y los pensadoras/-es aleccionadas/-os por la naturaleza no niegan la materialidad y productividad de la naturaleza no humana, sino que, muy al contrario, la afirman y reconocen con gran énfasis. Sumariamente se puede adelantar ya que todos comparten conceptualmente la finitud, vivacidad y productividad de la naturaleza, que casi todas las pensadoras de orientación ética se muestran no solo como anticapitalistas sino también simultáneamente como antipatriarcales y que su concepto de la naturaleza nace en gran medida de una perspectiva antimecanicista. Menos o muy poco acentuadas están, por contra, esas formas históricas o xx de pensamiento tan características para la crítica crítica. Que en los textos que siguen la referencia hacia lo social se encuentre pospuesta a la imagen de la naturaleza (evidentemente, solo por lo que se refiere a la exégesis de los textos), en lugar de llevar la voz cantante a la hora de establecer la relación, es precisamente lo que permita la posibilidad de llegar a simbolizaciones de la naturaleza en este contexto teórico. Las perspectivas antropocéntricas o centradas en lo social no pasan por ello a formar parte de forma cuasi automática de la estructura teórica interna; si y cómo se mantiene a pesar de todo una perspectiva antropocéntrica es algo que será objeto del apartado 3.2. De momento se abre camino la sospecha de que la ausencia de elaboradas determinaciones de las relaciones sociales lleva a una mayor aproximación conceptual a la lógica propia de la naturaleza.

Con el énfasis que ponen las y los demócratas radicales presentados en este capítulo en los bosques, animales, sistemas ecológicos de equilibrio y en toda vida que en ellos se encuentre, estas y estos demócratas radicales forman parte en el sentido más radical y primario del término de las minorías sin voz dentro de la historia de las teorías. Ni la corriente principal de la crítica crítica ni la corriente masculina de la filosofía natural les ha prestado hasta ahora mayor atención. Las teóricas de las que voy a hablar en lo que sigue forman ya casi parte de la minoría marginada y sin voz dentro del campo feminista (véase el apartado 1.2.). No es casualidad que bajo la perspectiva de este capítulo tengan que englobarse teorías marginadas primero, y un número llamativamente significativo de teóricos femeninos después. Las

orientaciones éticas con el consiguiente sesgo normativo, las ideas románticas y/o ingenuas de la naturaleza, el subrayar la sensualidad y espiritualidad de la naturaleza, todo ello no se corresponde ni con una idea mecanicista y dominante ni con una idea económico-crítica de la naturaleza. Para formularlo de forma precisa: las teorías de dominio y las contrarias al dominio se muestran tan de acuerdo a la hora de rechazar las simbolizaciones románticas, espirituales, etc., de la naturaleza, que resulta ya, en mi opinión, extremadamente sospechoso.

La poca distancia que en realidad guardan las formas de pensar naturaleza desde una perspectiva de dominio y una opuesta al dominio queda verdaderamente patente en el momento en que se abandona el contexto teórico eurocéntrico. El motivo del animal sirve de ejemplo excelente al respecto. La imagen señorial del animal como «nuestro» material se diferencia únicamente en grados de la imagen del animal en la crítica crítica; ambas imágenes se diferencian, sin embargo, de forma radical de la imagen del animal en las culturas indias de la costa pacífica norteamericana, de su «concept of “animal people”» (Ashwell, 1992: 8) y su comprensión de las especies animales como pueblos con sus propios derechos que viven al lado del género humano. Si se concibe a los salmones no solo como alimento de nuestra propiedad sino también como «salmon people», las barreras éticas contra la explotación y la extinción de especies enteras resulta completamente «natural» (para el tema del animal en los pueblos indios de la costa occidental norteamericana, véase Ashwell, 1992: 8; para la relación de los pueblos indios de Nueva Inglaterra hacia el animal, véase Merchant, 1989). Un concepto como el de «salmon people» no puede llegar a fundamentar ningún tipo de autoafirmación antropocéntrica. No resultará difícil reconocer cuán cerca se encuentran los textos que a continuación se presentarán de concepciones no europeas. Que se vean una y otra vez expuestos al reproche de un esencialismo reduccionista, tal como he mostrado en el apartado 1.4., muestra únicamente lo extraño que resulta la formulación dentro de la propia cultura de una relación no mecanicista hacia la naturaleza. Mientras que muchas críticas críticas tienen una alta consideración de la relación enfática de muchas culturas indias hacia la naturaleza, rechazan al mismo tiempo como «esencialistas» los conceptos enfáticos de la naturaleza de, por ejemplo, feministas espiritualistas. Mientras que en la declaración de Río de Janeiro (1992), esto es, en el más alto nivel político, se reconocen, por lo menos de palabra, en los principios 20 y 22 la competencia ecológica de las mujeres y de los pueblos indígenas, la teoría social crítica y su teoría natural dominante

tienen verdaderas dificultades para enfrentarse a esas concepciones que se desvían en mayor o menor medida del elaborado camino teórico relacional.

Las dimensiones temáticas de esta «desviación» han sido tocadas ya por medio de los tres niveles inmateriales de determinación; los conceptos de mutualidad, sociedad y espiritualidad denominan contextos teóricos respectiva y claramente perfilados que atribuyen a la naturaleza importantes «propiedades» éticas y sociales, y/o que creen poder llegar a conocer a partir de la naturaleza orientaciones del desarrollo social (en este sentido, el concepto de mutualidad no es idéntico con lo que Proudhon entiende por mutualismo). En la «sobrecarga» del concepto de naturaleza con estos contenidos inmateriales y sociales, no actúa solo y fuertemente una amplia subjetivación de la naturaleza, sino que también se pueden descubrir elementos utópicos y especulativos, marcadamente pasionales y sensoriales. Aquello que de social, sensitivo, espiritual y no solo material hay en el concepto de naturaleza en las teóricas que siguen, el contenido utópico que en él aflora, forma exactamente el punto en el que, por ejemplo desde la perspectiva de la crítica crítica, estas concepciones centradas en lo natural se vuelven problemáticas. Para mí, por el contrario, es precisamente esta característica en los textos que se van a tratar la que les confiere su valor teórico y su importancia en relación con una teoría de la liberación, pues a través de ella pueden ayudar a anular el sesgo mecanicista y ecológico del concepto de naturaleza. No pretendo de ningún modo ensalzar el feminismo espiritualista frente a la, por ejemplo, teoría crítica o de refutar a Engels por medio de Kropotkin. Se trata más bien de completar, desarrollar y transcender las dimensiones de determinación elaboradas a través de la discusión de los textos para poder seguir las huellas teóricas de la pregunta arriba planteada acerca de un posible sujeto naturaleza. Nada más que esto, aunque tampoco menos, es lo que se persigue con la presentación subsiguiente de las pensadoras mayormente sin voz.

Presentaré ampliamente la perspectiva específica que guardan sobre la naturaleza no humana, en primer lugar a través de la formulación clásica de Peter Kropotkin. En ella utiliza el concepto de «mutualidad», bajo el que discutiré la determinación social de la naturaleza en su forma básica de teoría de liberación; en esta forma resulta tan rudimentaria como una determinación material de la naturaleza, la cual (todavía) no se halla integrada en la amplia e implícita dimensión de productividad. De la misma manera en que las dimensiones de materialidad, productividad e historicidad tienen que ser contempladas como concreciones «crecientes», así también las dimensiones

inmateriales de mutualidad, sociedad y espiritualidad pueden ser interpretadas como eslabones hacia una determinación sentida y con sentido, hacia una determinación espiritual de la naturaleza extrahumana. Formulado una vez más de forma clara: lo dicho no implica que las fuentes tratadas en el apartado 3.2.3 tengan que ser consideradas como la vanguardia teórico-natural. También ellas constituyen solo un fragmento más de la cantera. Sin embargo, esta cantera, a la que aplico la denominación crítica de «demócratas radicales aleccionados/-os por la naturaleza», contiene, en comparación con la crítica crítica, una profundización en las connotaciones *teórico-políticas* de mis reflexiones hasta aquí expuestas; el anclaje del problema de la naturaleza dentro de la teoría democrática (radical) es en los textos que siguen de forma mucho más concreta objeto de discusión a como hasta el momento ha sido posible. Habrá que analizar qué contienen los textos en sí mismos y/o qué se puede desarrollar a partir de ellos.

3.2. Determinaciones éticas de (desde) la naturaleza

Tanto por lo que se refiere al aspecto temático como al histórico-teórico, el concepto mutualista fundamenta toda determinación amplia teórico-natural y social. Mientras que la crítica crítica es plenamente consciente de sus orígenes clásicos en el siglo XIX, los cuales ha recogido, criticado, variado y transformado mil veces, los orígenes de las/los demócratas radicales aleccionados/-os por la naturaleza permanecen, hablando en términos de la historia de la recepción, en gran medida en la oscuridad. Esta carencia de información hace necesario presentar y debatir, de forma más extensa que en el caso de otros enfoques, el concepto fundamental tal como ha sido formulado por Kropotkin en su forma clásica.

3.2.1. Mutualidad

Por mucho que enemigos y amigos del movimiento anarquista consideren que este resulta confuso por la ausencia de una teoría clara, además de violento, hay un anarquista sobre quien no recae nunca la crítica: Peter Kropotkin, príncipe, investigador, filósofo y revolucionario. Ya en vida estaba envuelto en «the aura of legend» (Avrich, 1988: 53), y Emma Goldman, mujer que no resultaba precisamente fácil de impresionar, sintió durante toda su vida

admiración por Kropotkin, mientras que los bolcheviques no se atrevían a ponerle la mano encima. En una conocida obra clásica sobre *Die Anarchisten* de Joll (*Los anarquistas*, 1996:159), se encuentra la siguiente frase: «Al final, se le consideraba como una especie de santo anarquista...». Incluso George Woodcock constata (1986: 154) en su famoso trabajo sobre la filosofía y práctica política del anarquismo de Kropotkin, «secular saintliness» (véase por contra la opinión de Fetscher, 1983: 29 y ss, sobre William Godwin: «... uno de los más atractivos y amables teóricos del anarquismo»).

Merece la pena descubrir para la teoría natural a este filósofo revolucionario, dedicado a los estudios de ciencias naturales, del que se ha hablado hasta aquí en términos tan elogiosos. Con el fin del socialismo autoritario en la Europa del Este, se confirma después de muchas décadas la crítica y el análisis libertario, pagados frecuentemente con la muerte, de la revolución rusa. Con el más que previsible fin que ha alcanzado el mito del progreso enfrentado a la naturaleza, las ideas libertarias de una ética social de referencias naturales, tal como han sido desarrolladas sobre todo por Kropotkin, podrían cobrar importancia. Las reflexiones de este apartado alrededor de la obra filosófica de Kropotkin no pretenden convertirlo rápidamente en un temprano precursor de la «ecología» moderna, pues en su filosofía natural y social se constata desde luego más de una contradicción. Así por ejemplo, es posible constatar en los textos de Kropotkin la, para el siglo XIX, tan típica creencia en la capacidad liberadora de la ciencia y de la técnica. De forma tan firme como también típica Kropotkin mantenía la esperanza en la revolución social, que él consideraba un «natural process» (Woodcock, 1986: 154), algo que formaba parte de la evolución del ser humano. Kropotkin creía, tal como expone muy acertadamente Joll (1966: 172): «... que el surgimiento del nuevo orden se debería más a los efectos benévolos de la naturaleza que a las fuerzas despiadadas de la dialéctica histórica».

Es precisamente en esta cuestión en donde las ambivalencias productivas, que desde la perspectiva actual atraviesan toda la teoría política de Kropotkin, adquieren densidad. La creencia ingenua en el progreso va acompañada de una idea enfática de la naturaleza; se contempla a la sociedad poniéndola en relación con una naturaleza definida como solidaria; el progreso social no se dirige contra sino que se rige por la naturaleza. Concretando provisionalmente: no es la historia la que domina a la naturaleza, sino que es la naturaleza la que entrevera a la historia. De ahí resulta, tal como expone Joll, la antipatía de Kropotkin hacia la dialéctica, ya que, como todo científico

natural, tenía mejor opinión del método de Bacon que del de Marx (véase por ejemplo Kropotkin, 1989: VII y ss.). Este hecho, que puede resultar para la teoría social de la relación hacia la naturaleza poco tranquilizante, es el que, sin embargo, produce precisamente en la obra de Kropotkin esas ideas que pueden servir de inspiración.

La creencia en las ciencias y en la tecnología de la que hace gala Peter Kropotkin presenta en más de un sentido fisuras claras. Por lo que a su biografía se refiere hay que subrayar que, al verse moralmente afectado por la miseria de los pueblos europeos, renunció a una carrera como científico previsiblemente brillante para adherirse al movimiento revolucionario. En sus textos no aparece la utopía de una humanidad liberada y entregada exclusivamente a las musas, abastecida por máquinas, sino que en ellos se aboga por una utopía humana en que el trabajo mental y manual le sirva a cada cual para realizarse creativamente. La asociación voluntaria no es en Kropotkin primariamente económica, no se corresponde con el productor asociado de Marx, sino que presenta claras connotaciones sociales y filosófico-naturales de sentirse parte de la vida natural. A este respecto cobra importancia la relación personal entre Kropotkin y William Morris, este temprano utópico ecológico (véase Morris, 1981), si bien Kropotkin criticaba la enemistad que Morris sentía hacia las máquinas (véase Joll, 1966: 159 ss.). El amor y la minuciosidad con los que Kropotkin describe en sus textos los antiguos pueblecitos puede interpretarse, con todo, como resultado de la cercanía entre Kropotkin y Morris.

En su obra póstuma e inacabada *Ethik (Ética, 1923)*, Kropotkin formula un pensamiento que resulta totalmente incompatible con eso que se entiende actualmente por creencia o fe en las ciencias y en la tecnología: «Él (el ser humano; B. H. C.) puede tomar sus ideales de la naturaleza y, a través de la investigación de la vida de esta, hacerse con las fuerzas necesarias» (*op. cit.*, pág. 6); «La ayuda mutua es un hecho que se da en la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 15); «Por ello, la naturaleza puede ser denominada *el primer maestro que enseña al ser humano lo que es la ética y el principio moral*» (*op. cit.*, pág. 40). La relación aquí insinuada entre naturaleza y ética social, entre ser humano y naturaleza, el ideal armónico (armonicista) de la ayuda mutua, se encuentra presente en toda la obra de Kropotkin, y en la manera arriba indicada es el resultado precisamente de su creencia en las ciencias naturales y en la revolución social. Kropotkin participa de un darwinismo social en tanto humanista, no con base en una idea de dominación, y no me parece una casualidad que simultáneamente con la formación y las investigaciones de

Kropotkin surja en la segunda mitad del siglo XIX la ecología como ciencia tal como la entendemos hoy (véase Trepl, 1987, para la *Geschichte der Ökologie*; *Historia de la ecología*).

Con ello queda perfilado el marco de discusión; entre los polos de la creencia en las ciencias naturales y de la ética aleccionada por la naturaleza, que forman, digamos, dos caras de la misma moneda, oscila toda la obra de Kropotkin. Con base en sus cuatro trabajos principales (Kropotkin, 1989, 1976, 1920 y 1923) revelaré en lo que sigue la lógica de su argumentación y perfilaré su «anarchism as a moral philosophy» (Woodcock, 1986: 163). Kropotkin fundamentó la teoría anarquista tanto en su vertiente general como por lo que se refiere a su filosofía natural. La personalidad de Kropotkin y la calidad de sus textos han contribuido a ganar para el anarquismo sin voz unas simpatías que por lo común se muestran reservadas al respecto. Así, Paul Avrich (1988: 59-71), por ejemplo, resume la importancia de Kropotkin resaltando que fue él quien aportó a la teoría anarquista «a coherence», «a scientific foundation», «a constructive aspect» y «the evolution of anarchist economic thought». Esta valoración es poco usual en la medida en que normalmente no se le concede al anarquismo ni coherencia ni fundamentación científica, ni una perspectiva constructiva ni económica; por el contrario, la consideración normal que merece esta minoría sin voz gira en torno a: teóricamente confusa y poco desarrollada, científicamente insostenible y económicamente ingenua y, sobre todo, destructiva y violenta. Lo que a mis reflexiones importa son los indudables elementos de vertiente natural que se encuentran en la teoría política de Kropotkin, los cuales Avrich roza únicamente de pasada (Avrich opina que si Kropotkin viviera hoy participaría de las luchas ecológicas; véase Avrich, 1988: 72).

La orientación «ecológica» de Kropotkin no solo se da en el nivel explícito de su ética social procedente de la observación de la naturaleza, sino también en un nivel menos evidente de una visión de libertad social construida sobre la descentralización, el pueblo, la anulación de toda división del trabajo, el autoabastecimiento y la utilidad de la producción. Es este segundo planteamiento implícitamente «ecológico» el que lo une a la mayoría de los demás teóricos anarquistas; estas reflexiones constituyen la referencia enfática hacia la naturaleza que se encuentra implícita en el anarquismo. Kropotkin intentó dotar a esta de una base científica. Lo que es nuevo en su obra no es la crítica a la civilización sino la base científico-natural y natural sobre la que aquella se asienta. El intento, problemático desde una perspectiva científica y crítica actual, de aproximarse a una ética social de referencias

naturales a través de las ciencias naturales lleva a las ya mencionadas ambivalencias productivas en los textos de Kropotkin: creencia en las ciencias versus crítica de las formas de producción, creencia en la técnica versus autoabastecimiento descentralizado, mito de la máquina versus idilio campestre, esperanza en el progreso versus vida próxima a la naturaleza. La misma naturaleza no aparece en Kropotkin únicamente bajo el manto optimista de «maestro (!) de la ética» de la ayuda mutua, sino también una y otra vez como violenta y horrible (véase, por ejemplo, Kropotkin, 1989: 1).

Considerando la evolución de la obra completa, comienzo el análisis de los textos particulares de Kropotkin con la obra que, entre las cuatro que analizaré, se publicó en primer lugar en forma de libro, *Die Eroberung des Brotes* (*La conquista del pan*, 1989), obra de 1892 que es una recopilación de una serie de artículos que, como es usual en Kropotkin, habían sido publicados ya. De los cuatro trabajos básicos, *Die Eroberung des Brotes* es, en relación con las preguntas en torno a lo natural que se plantean aquí, la fuente menos rica, pues se concentra en un análisis de la miseria social y de las posibilidades de riqueza, mostrando sobre todo la idea que tenía Kropotkin de la revolución social.

El punto de partida de sus reflexiones es la riqueza inmensa que por medio del trabajo ha ido acumulando la humanidad de generación en generación; «la especie humana» ha «reunido tesoros inauditos» y le «ha arrancado a la naturaleza sus misterios» (*op. cit.*, pág. 1; ¡que formula con palabras de Bacon!). En la medida en que la humanidad «había aprendido a domeñar las fuerzas naturales» (*op. cit.*, pág. 3), que taló bosques y secó pantanos, construyó carreteras y túneles consiguió «... hacerse con riquezas que superan con mucho los sueños orientales de las *Mil y una noches*» (*op. cit.*, pág. 1). Esta riqueza colectivamente producida no pasa a ser propiedad de la comunidad sino privada, produciendo la miseria generalizada «en medio de las riquezas herencia del pasado» (*op. cit.*, pág. 2). «Bienestar para todos», colectivización de lo que colectivamente se creó, esa es la exigencia central que Kropotkin plantea en este texto. Una expropiación amplia de la propiedad privada, una revolución social no parcial, la socialización de producción y consumo, la completa eliminación del estado en favor del libre acuerdo, en resumen: la realización del «comunismo anarquista» es lo que puede y tiene que poner fin a la miseria general. La nueva sociedad no reparte la riqueza colectiva según el rendimiento (tal como lo concebía aun el mismo Proudhon) sino exclusivamente con base en las respectivas necesidades individuales, las cuales ocupan el centro de los planteamientos de Kropotkin. La forma de

producción en libertad se orientará por las necesidades, el trabajo en comunidad se convertirá en una fiesta; en lugar de derrochar fuerza de trabajo humana, el trabajo supondrá un alivio para el ser humano (*op. cit.*, págs. 72,90,113 y 141), pues pasará a ser el ejercicio libre de las capacidades individuales, la mitad del día dedicado a la producción de lo necesario, la otra mitad a intereses/inclinaciones/necesidades individuales. Kropotkin mismo describe el trabajo enfáticamente como algo agradable y sano (*op. cit.*, pág. 110; para la ideología de la pereza, págs. 117 y ss.). La visión del trabajo necesario como diversión presenta en este texto, más que en otros del revolucionario investigador, una influencia directa de Fourier (*op. cit.*, pág. 92; también Lösche, 1987, constata una cercanía entre el anarquismo y el socialismo temprano). Ocio equivale, por contra, a trabajo en la asociación libremente elegida dedicada a fines científicos o artísticos (ocio como trabajo y trabajo como ocio: acerca de un tema parecido desde un enfoque feminista, véase Holland-Cunz, 1988).

En el contexto de una reflexión tan entusiasta sobre el trabajo liberado, grandes riquezas y la revolución cercana se encuentran unas pocas manifestaciones, casi siempre formuladas de manera extremadamente dominante, acerca de la relación entre ser humano y naturaleza. En *Die Eroberung des Brotes*, Kropotkin adopta de forma prácticamente exclusiva la perspectiva «del» ser humano y de «su» miseria actual, la cual habría que superar a través de una organización social adecuada y con la ayuda de las «fuerzas naturales domeñadas»; la argumentación se estructura en torno al derecho del ser humano de una existencia digna.

Casi siempre, la naturaleza aparece únicamente allí en donde se habla de trabajo. Sin embargo, la naturaleza no aparece como algo apropiado a través del trabajo, sino que la naturaleza es inspiración para el ser humano, y el trabajo en/con ella, una fuente de satisfacciones, amor y arte (*op. cit.*, pág. 87). Formulado de forma precisa: lo que aquí se insinúa ya no es la idea marxista de la apropiación de la naturaleza por parte del hombre, sino la idea anarquista (acentuada con posterioridad) de la *inspiración* del ser humano en la naturaleza. El tema que aquí se toca ya es el de la naturaleza como «maestro de ética» y de los principios de la «buena» vida en libertad.

La relación entre naturaleza y trabajo humano está implícitamente contenida en la discusión acerca de la producción de lo necesario y del lujo. Kropotkin denuncia el derroche de la fuerza de trabajo para cosas inútiles y peligrosas, critica el «lujo degenerado de las altas y vagas damas (*sic*)» (*op. cit.*, pág. 12), defendiendo la producción de lo que resulte necesario para la

supervivencia. Sin embargo, «... veremos cómo la idea de lo necesario se puede ir ampliando hasta llegar al lujo...» (*op. cit.*, pág. 70). En la nueva sociedad habrá que satisfacer también las así llamadas necesidades suntuarias: productos científicos y artísticos, porcelana y seda, se producirán de forma colectiva en las horas del trabajo ocioso (*op. cit.*, págs. 77 y ss.); el libro o el telescopio producidos individualmente o en colaboración con otros pueden servir como imagen puntual de las «necesidades suntuarias» (*op. cit.*, págs. 80, 81 y 88). A la importancia primera que tiene la producción ecológicamente orientada de lo necesario para vivir sigue en Kropotkin la producción de «lujo», cuya dimensión de explotación de la naturaleza Kropotkin señala únicamente en relación con la producción de lo innecesario. La producción de riquezas no le merece en *Die Eroberung des Brotes* mayor discusión, aunque la riqueza o el lujo descritos, los mismos ejemplos, raras veces abandonan el nivel de la vida relativamente sencilla. El mensaje es desde luego ambivalente: frente a la alabanza enfática de la riqueza acumulada por razón del trabajo humano se encuentra la visión modesta de una sociedad de acento rural y no practicante de la división del trabajo. «... Hombres, mujeres y niños se sentirán felices de poder dedicarse a los trabajos del campo, los cuales no serán ya trabajos forzosos, sino una diversión, una fiesta, un renacer del ser humano» (*op. cit.*, pág. 58). En este sentido, la riqueza y el bienestar de Kropotkin se parecen más a un bienestar social que a una riqueza en cosas. La cosificación obtiene únicamente sentido a través de la «socialización».

En el contexto de la polémica, ampliamente presente en el texto de Kropotkin, contra los «economistas» desde Smith hasta Marx, contra los «socialistas autoritarios», los «socialistas de estado», los «colectivistas», se encuentra un, en mi opinión, planteamiento muy revelador acerca de la economía política. Kropotkin la acusa de hacer de la producción su preocupación fundamental en lugar del consumo y del análisis de las necesidades individuales. Él, por contra, quiere transformar la economía política en una ciencia de las necesidades humanas: «Su verdadero nombre es entonces: *fisiología* de la sociedad. Sería una *ciencia paralela a la fisiología de las plantas o de los animales...* Dentro de las ciencias sociológicas, la economía de la sociedad humana ocupará el lugar que hoy ocupa dentro de la *ciencia biológica la fisiología de los seres orgánicos*» (*op. cit.*, pág. 139; cursivas mías). Me parece muy importante que Kropotkin quiera transformar la ciencia social «economía política» en una ciencia social natural, «la ciencia de la fisiología social», que establezca un paralelismo entre el análisis social y

el biológico, cuanto más que el pasaje en el que aparecen estas ideas ocupa un lugar central en la argumentación que Kropotkin ensaya en *Die Eroberung des Brotes*. El establecimiento de una analogía entre las ciencias naturales y las ciencias sociales contiene de forma implícita tanto la creencia de Kropotkin en las ciencias naturales como el lugar central que le concede a la naturaleza. En el primero se oculta el planteamiento digno de crítica de que únicamente la reflexión situada en el campo de las ciencias naturales puede ser considerada científica; el segundo punto remite al convencimiento de que «el ser humano» y sus formas sociales de organización se encuentran ligadas de la forma más estrecha con otros «seres orgánicos» y sus estructuras de necesidades. Es por ello que Kropotkin sitúa el estudio de las necesidades en el centro de todas estas «fisiologías» (*op. cit.*, pág. 139).

La ambivalencia entre ciencia de la naturaleza y énfasis natural se refleja también en la relación entre trabajo y naturaleza, entre necesidades suntuarias y necesidades vitales. La parte que dentro de las polaridades domina a la naturaleza está representada por la ciencia y la producción de riquezas, la parte sujeta a la naturaleza, por las visiones de la vida relativamente sencilla. Sin embargo, el polo dominante se legitima a través de un gran sufrimiento humano, a través de la miseria de las poblaciones europeas; el dominio sobre «las fuerzas de la naturaleza» nunca es en Peter Kropotkin fin en sí mismo para la producción o autorrealización del investigador, sino —e incluso en este texto de referencias naturales tan contenidas— exclusivamente superación de la miseria en cooperación con la naturaleza. Por ello que se puedan leer incluso en este texto frases como las siguientes: «Se trata de volver a aquello que la biología denominaría “la multiplicidad de las funciones”. Una vez dividido el trabajo, se trata de configurarlo de forma totalmente múltiple, y esta es la marcha que sigue la naturaleza entera» (*op. cit.*, pág. 57).

Es en la obra posterior y madura *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* (*Agricultura, industria y artes manuales*, 1976) donde estas ambivalencias productivas se documentan quizá con la mayor claridad, puesto que aquí aparece integrada una perspectiva doble. El texto no se centra exclusivamente, como en *Die Eroberung des Brotes*, en el necesario «bienestar para todos» ni es la proximidad a la naturaleza la que constituye el tema principal y el objeto de análisis, como ocurre en *Mutual Aid* (1920). En *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, una obra tan repleta de datos ilustrativos y que sirven a la argumentación, que se hace ya casi ilegible, se completa la cuestión de una economía libertaria y justa con la pregunta por la

relación humana y social hacia la naturaleza; sin duda, estamos aquí ante la obra más importante de Kropotkin sobre economía.

Si se observa en detalle la argumentación de esta obra, se encuentra al lado de la descripción de una relación hacia la naturaleza no dominante la argumentación de Kropotkin en contra de la gran industria centralizada y el agotamiento de los suelos, contra la monocultura y las grandes granjas, contra el uso de la química en los suelos y alimentos, abogándose, en cambio, por una pequeña industria variada en combinación con una agricultura de autoabastecimiento. En varias ocasiones se mencionan los lazos que atan al ser humano con el campo y la naturaleza en general (páginas 21, 22, 147, 220 y 233). De forma extensa, y aún hoy actual, Kropotkin critica un saber científico abstracto y dominante (*op. cit.*, págs. 213 y ss.) que, con todos los conocimientos, no sabe por ejemplo nada acerca de cómo se hace el pan (*op. cit.*, pág. 133) o que ofrece a la agricultura recomendaciones inservibles (*op. cit.*, pág. 77). Descrita como una posibilidad al alcance de la mano aparece una educación e investigación no diferenciada según los sexos en la que «la teoría y la práctica se dan la mano» (*op. cit.*, págs. 213-219), en la que se integra el trabajo colectivo, el trabajo mental y el manual. El objetivo propio del ser humano es llegar a ligar y unir todos los trabajos que se encuentren dispersos y desligados para que así se haga posible esa multiplicidad de tareas que desarrolla el espíritu de comunidad y las capacidades creativas. Por ello que el objetivo primero estribe en acabar con «las fábricas, que todo lo igualan» (*op. cit.*, pág. 181).

A pesar de su defensa de la pequeña industria, Kropotkin se opone expresamente a un mantenimiento «ultraconservador» y a toda costa de esta rama de producción (*op. cit.*, págs. 185-186), de la misma manera en que se opone a la valoración estrictamente positiva de la desaparición de la pequeña industria y de los oficios manuales. Kropotkin escribe: «Idealizar el sistema de fábricas actual para con ello rebajar las formas pretendidamente “medievales” de la pequeña industria es, dicho de manera suave, tan poco razonable como idealizar a esta última para intentar que la humanidad regrese a la hiladora y al telar casero y aislado» (*op. cit.*, pág. 188). La idea que Kropotkin tiene de la pequeña producción industrial está orientada por lo social, por una técnica adecuada para el ser humano en lugar de la explotación por parte de la gran industria, por una moderna producción regional y de autoabastecimiento que no sea la de la Edad Media.

Diciendo esto, Kropotkin recurre a un nuevo concepto ligado a la idea de progreso: «Hay que buscar el progreso en otra dirección. *Está en la*

producción para el consumo propio» (*op. cit.*, pág. 48). En contra de la división internacional del trabajo y el colonialismo, Kropotkin, en esto muy de nuestros días, aboga por la producción de subsistencia (*op. cit.*, págs. 48,49,199 y 201). La idea de progreso no está en la «corriente del crecimiento industrial» o en el «infierno industrial» (*op. cit.*, págs. 36 y 244). De la misma manera, tampoco es cierta la idea de Malthus de que la pobreza es consecuencia natural de la superpoblación, sino que las causas hay que buscarlas en una agricultura mal organizada y en un reparto señorial de la riqueza. Inglaterra podría, en opinión de Kropotkin, alimentarse desde luego por sí misma, lo cual debe además plantearse como meta.

Pero en *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* se puede encontrar un, digamos, lado «oscuro» de la argumentación en el momento en que se insinúa o se manifiesta directamente una relación dominante del ser humano respecto a la naturaleza. A pesar de toda la crítica que ejerce en contra de una agricultura «anti-ecológica», Kropotkin predica con la mayor vehemencia que se aproveche al máximo el suelo, habla repetidas veces del (crecido) «poder del ser humano sobre las fuerzas de la naturaleza» (*op. cit.*, páginas 84, 130 y 241) y de los «milagros» realizados al respecto (*op. cit.*, pág. 101). Le parece, además, recomendable que se acelere el progreso científico y que las ciencias y la industria colaboren (*op. cit.*, págs. 229-232), pues incluso llega a decir: «Ahora, las artes humanas se orientan hacia la materia» (*op. cit.*, pág. 101). Desde la perspectiva actual, todo esto suena como una anticipación de nuestras peores realidades violadoras de la naturaleza. Aquí y allá, Kropotkin se pone a soñar con una multiplicación ilimitada de la riqueza, de la armonía en la abundancia y el lujo (*op. cit.*, págs. 227, 234,244 y 245).

Las partes que, en mi opinión, siguen siendo a pesar de todo características de su forma de pensamiento son aquellas en las que intenta llegar a una perspectiva integrada de bondad para con la naturaleza y el ser humano, esas partes en que se supera la polaridad entre énfasis natural y explotación de la naturaleza. El equilibrio consistiría entonces en un cuidado tanto de la naturaleza como del hombre, una producción agrícola, por ejemplo, en que ni se antiecológica agotasen los suelos ni se derrochase fuerza humana de trabajo: «La verdadera economía, tanto por lo que se refiere al suelo como al trabajo, exige métodos distintos, los cuales consisten en una combinación de trabajo manual y mecánico», resume Kropotkin en un lugar central de su obra (*op. cit.*, pág. 131). En su perspectiva integradora entran, además, las ideas de «ciudad jardín» y de «pueblo industrial», las propuestas para una agricultura parcialmente mecanizada y una producción de bienes

parcialmente manual en tanto que serían las máquinas las que se encargasen de los trabajos más rutinarios. A este respecto, resulta interesante la visión de que las y los trabajadoras/-es de las ciudades pasen el verano «trabajando bajo cielo abierto y al aire libre», mientras que las y los campesinas/-os dedican el invierno a la producción de bienes (*op. cit.*, pág. 201); en opinión de Kropotkin, únicamente el orientarse por beneficios en lugar de por un espíritu de comunidad impide que se lleve a cabo un sistema del trabajo tan razonable.

Contemplada en su conjunto, *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk* muestra muy claramente la ambigüedad de la argumentación de Kropotkin; no se trata únicamente ni «del ser humano» ni de «la naturaleza», sino que se trata de poner en equilibrio los derechos vitales de ambos. La relación ser humano-naturaleza en Kropotkin resulta, esta es mi tesis, más bien dominante en el momento en que teórica y prácticamente pretende afirmar frente a la miseria existente la posibilidad de «bienestar para todos». La relación ser humano-naturaleza se hace, por contra, enfáticamente natural en el momento en que la reflexión se dirige hacia modelos generales de relaciones sociales libres, hacia la posibilidad de una ética solidaria. Formulado de forma más clara: la miseria humana provoca una perspectiva antropocéntrica, la necesidad de una liberación social fomenta una perspectiva centrada en lo natural. Lo que resulta decisivo para mis reflexiones es el hecho de que Kropotkin liga de forma prácticamente evolucionista la lucha contra la miseria con el principio natural de la ayuda mutua; solo cuando se reconozca la ética de lo natural se verá reconocida la ética antropocéntrica, solo cuando se reconozca la existencia de una naturaleza humana y extrahumana se podrá fundar una sociedad en pleno sentido de la palabra. La mirada en principio «doble» —lucha contra la miseria y proximidad a la naturaleza— no resulta, interpretándolo benévolamente, por tanto en una argumentación complementaria en que ambas perspectivas permanecen desligadas, sino que remite a una jerarquía de perspectivas. Las tesis centradas en lo natural y sobre la teoría de la liberación constituyen el fundamento sobre el que se puede llegar a realizar la idea del «bienestar para todos». Aunque la perspectiva de Kropotkin parta y se mantenga de forma indudable de y en el ser humano, sí es cierto que lo ve ligado a la naturaleza, lo ve como parte de la naturaleza; una ética humana no dominante tiene que reconocer y aceptar a la naturaleza para poder encontrarse a sí misma. Solo el reconocimiento del humano «ser natural» puede humanizar las circunstancias sociales. Evitar el sufrimiento y el cuidado de la vida humana y no humana son los criterios esenciales. La inspiración «del» ser humano a través de «la» naturaleza en

lugar de la apropiación de «la» naturaleza por parte «del» ser humano es la hipótesis que atraviesa toda la obra.

Con ello, hay una serie de elementos nuevos que resultan importantes para un debate posterior. El tema del ser humano inspirado por la naturaleza, el tema de la superación de la miseria en cooperación con la naturaleza, el tema del progreso social guiado por la naturaleza, todos ellos designan de forma respectivamente específica una relación en la que la naturaleza por lo menos lleva a cabo en condiciones de igualdad un intercambio con formas sociales humanas, si no es que representa incluso la figura dominante y se la designa con el nombre de «maestro». La mutualidad, la doble dirección de la relación social resulta evidente. Especialmente la utopía es la que crea imágenes de «relationships of reciprocal support» (Ferree/Hess), con lo cual la perspectiva economicista y centrada en las fuerzas de producción de la crítica crítica está superada. La alabanza casi ritual de esa solidaridad que por fin ha de propagarse dentro de la nueva sociedad no debe ocultar la pregunta que aquí importa acerca de dónde parte en la argumentación de Kropotkin esa solidaridad y a quién se dirige. El «insistente trato con la naturaleza», la «relación espontánea» con ella (Kropotkin, 1976: 21 y 22) no puede ocultar que, al fin y al cabo, es de nuevo la comunidad solidaria de la especie humana la que ocupa el centro teórico, aun cuando se necesiten actualmente a hombres y mujeres «... que tengan una concepción filosófica del mundo...» (*op. cit.*, pág. 229).

Analizando la obra completa de Kropotkin, llego ahora al texto más interesante e importante en cuanto a las interrogantes que aquí nos ocupan: *Mutual Aid: A Factor in evolution*, publicado en Londres en 1902 y basado de nuevo en una serie de artículos publicados con anterioridad (la versión en alemán se publicó en 1920). Lo que hasta este momento he denominado ambivalencia productiva, esa extraña mezcla de ciencias naturales y énfasis en lo natural, de superación de la miseria y proximidad a la naturaleza, está decidida en el tercero de los cuatro textos que estamos analizando en favor del polo de la proximidad a la naturaleza, si bien es una decisión un tanto problemática. En este texto, las ideas de progreso social se acercan peligrosamente a un concepto biológico de evolución, mientras que el perfil que se dibuja de la vida social está basado en un «principio natural»: el de la ayuda mutua dentro de la misma especie y entre especies emparentadas. Y es precisamente el concepto darwiniano de la lucha por la supervivencia el que le sirve a Kropotkin como punto de partida y fundamento de su concepción. Sin embargo, su interpretación de Darwin es muy poco ortodoxa

(¡supervivencia de lo más social, no del más fuerte!) y se basa en insinuaciones aisladas de Darwin sobre la importancia de la cooperación, insinuaciones que se encuentran al lado de la conocida tesis de la lucha por la supervivencia como factor decisivo de la evolución (Kropotkin, 1920: 22, 121 y 122). Con Darwin, Kropotkin polemiza en contra de los epígonos de aquel, los cuales habían, en opinión de Kropotkin, reducido los enfoques darwinianos de forma incomprensible y dejándolos en una afirmación de la idea de dominio («socialdarwinismo»). En realidad, las reflexiones de Kropotkin acerca de lo importante que resulta *La ayuda mutua en el mundo animal y humano* (*Gegenseitige Hilfe in der Tier und Menschenwelt*, título de la edición alemana autorizada de 1920, a cargo de Gustav Landauer) se basan en sus propios estudios de ciencias naturales y en vastos viajes de exploración por Siberia y la Manchuria de la época, así como en esta y aquella aportación de colegas científicos. El mismo remite de forma especial a la inspiración que recibió de la lectura de una conferencia pronunciada por el profesor Kessler, zoólogo de San Petersburgo, en un congreso de científicos naturales en 1880 (*op. cit.* págs. 11-26). Fue Kessler quien estimuló el interés de Kropotkin por la idea de la ayuda mutua, la cual aparece dentro de su obra como el factor determinante del desarrollo o de la evolución, más importante que cualquier tipo de lucha.

Kropotkin describe la ayuda mutua como «impulso del ser humano» (*op. cit.*, pág. 226), como «el factor principal que lleva al siguiente paso dentro del progreso» (*op. cit.*, pág. 290), también como «ley natural y como factor de desarrollo» (*op. cit.*, pág. 13), como «impulso de solidaridad e impulso social» (*op. cit.*, pág. 14), como «... un instinto que se ha ido desarrollando tanto en los animales como en los seres humanos a lo largo de un espacio de tiempo extraordinariamente amplio y que ha enseñado tanto a los seres humanos como a los animales qué fuerza pueden obtener a través de la ayuda mutua y qué satisfacción les puede eso brindar en la vida social» (*op. cit.*, pág. 14). El «instinto social» tiene, según Kropotkin, profundas raíces en la naturaleza del ser humano (*op. cit.*, págs. 99 y 219). Por ello que Kropotkin se dirija en repetidas ocasiones y de forma explícita contra una imagen individualista del hombre inmerso, según las teorías de Hobbes, en una guerra de todos contra todos, negándose a compartir la concepción de que «... toda la vida humana no sea, desde el principio hasta el final, otra cosa que una carnicería guerrera» (*op. cit.*, págs. 56; véase también 90, 96, 127, 289 y ss.). «Efectivamente, el ser humano está muy lejos de ser esa especie guerrera por la cual normalmente se le tiene...» (*op. cit.*, pág. 146), si bien unas ciencias

históricas herméticas y amantes «desde tiempos inmemoriales» de lo guerrero se han encargado de propagar una imagen del hombre a semejanza de Hobbes (*op. cit.*, pág. 293). Es en la época del «individualismo desenfrenado» y de la «dura competencia» (*op. cit.*, pág. 106, véase también págs. 81 y ss.), y solo después del intento «del estado» de destruir las instituciones de la ayuda mutua, el momento en que Kropotkin ve cómo decaen los instintos sociales. Sin embargo, su optimismo inquebrantable le permite ver incluso entonces asociaciones libres de ayuda mutua. Su imagen del ser humano, especialmente su ensalzamiento extremadamente ideológico de las «masas», cuyo genio y cuya capacidad creadora él sabe alabar (*op. cit.*, págs. 170 y 224; véase también págs. 260-270) no permiten una mirada clara sobre su tiempo. La idea de que la sociedad se vea traspasada por naturaleza acaba convirtiéndose en dogmática, y la bondad del ser humano, en una idea fija.

La forma en que Kropotkin construye su hipótesis de la esencia natural y solidaria «del» ser humano es muy reveladora acerca de la estructura de la mirada democrática radical y aleccionada por la naturaleza. Kropotkin se esfuerza en fundamentar el principio de la ayuda como principio natural introduciendo su escrito con una gran cantidad de material tomado del mundo animal para, a continuación, prestarle atención teórica a las primeras y sucesivas formas humanas de comunidad. De esta manera, el concepto mutualista, la ayuda mutua entre los seres humanos aparece, esto resulta muy darwiniano, como continuación de la conducta social de los animales, como modelo de conducta propio de todas las especies vivas. La historia humana se convierte así en historia de la naturaleza; el «instinto» social de la cooperación unifica toda vida en la imagen del ser natural común. «El ser humano no es una excepción de la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 126), sino que se encuentra sujeto, como toda naturaleza, al principio de la ayuda mutua. «Las instituciones de mutualidad», «las costumbres y los usos de mutualidad» y «los sentimientos de mutualidad» (*op. cit.*, págs. 231, 244 y 289) han sido, siempre y en cualquier lugar, incluso en tiempos de represión, motor y razón de la conducta humana, porque el ser humano «... no soporta oír gritos de auxilio sin acudir a prestar ayuda» (*op. cit.*, pág. 275).

Con ello, y dentro de la lógica de la argumentación de Kropotkin, han sido establecidas caracterizaciones decisivas de la naturaleza extrahumana, las cuales Kropotkin esboza temáticamente a través de imágenes de animales. Trátese de hormigas, abeja, pájaros, caza, unas cuantas especies de depredadores o roedores: en todas partes ve el teórico político e investigador de la naturaleza la acción dominante del principio de ayuda dentro del reino

animal (*op. cit.*, págs. 29 y ss.). En relación con ello, el principio de la ayuda mutua recibe connotaciones múltiples que van más allá de una simple actitud instintiva. Todas las especies animales se caracterizan por «iniciativa individual», «sociedad», «bienestar», «seguridad», «embellecimiento de la vida», «diversión», «concordia», «amistad íntima», «disfrute de la vida», «desarrollo de las facultades mentales», «la casi inteligencia humana», «la casi capacidad de sentimiento humano», «alegría», «trabajo en común», «afectuosidad», «simpatía» y «compasión» (*op. cit.*, págs. 33, 35, 38, 39, 40, 44, 46, 47, 61, 65, 73 y 74). Los animales se reúnen incluso para jugar y bailar, y «el amor por la sociedad por la misma sociedad» no aparece por una vez reducido a la misma especie. ¡El tema del animal en Kropotkin, sus imágenes de Asia del norte, no podrían estar más alejados de la burda imagen de la crítica crítica! Donde en Kropotkin el animal simboliza a la naturaleza, ahí esta es vital, unida en la amistad y compasiva, ahí esta piensa y siente de manera «casi humana». La derivación idílica de Kropotkin, desde el animal que ayuda al ser humano que ayuda, insinúa algunos contenidos importantes que necesitan de una elaboración teórico-natural. En primer lugar, se muestra en ello una imagen de la naturaleza extrahumana animal que atribuye a esta *espíritu y sociedad* o, mejor dicho, *espíritu social*. En segundo lugar, el animal se convierte en fundador de una relación entre la naturaleza no humana y la humana, asumiendo la función de lazo de unión entre naturaleza y sociedad. En tercer lugar, esta derivación habla de la proximidad que la sociedad humana y la historia tienen respecto a la naturaleza, apareciendo la historia incluso como continuación de la evolución biológica. Finalmente, se encuentra implícita también la exigencia política de que la sociedad y el ser humano regresen a su «naturaleza» originaria si es que quieren llegar a alcanzar sus metas sociales. Es sobre todo aquí en donde se pone al descubierto un sesgo esencialista, una idea del ser originariamente cooperativo de toda vida natural que ha podido mantenerse siempre en tanto corriente de oposición a lo largo de la historia y como minoría sin voz.

A este respecto resulta reveladora una comparación entre la manera en que Engels y Kropotkin interpretan a Darwin. Mientras que el primero estima que el trabajo de Darwin contiene errores utilizándolo sobre todo para distanciarse de él y resaltar así la propia posición (Engels, 1990: 563 y ss.) sin dejar por ello de ensalzar la historización de la naturaleza que Darwin lleva a cabo (*op. cit.*, pág. 319), el segundo se acerca como científico natural a las tesis de Darwin para comprobar su grado de veracidad ante el trasfondo de las propias investigaciones. La historización de la naturaleza y sus consecuencias

(engelsianas) no le interesa en tanto concepto histórico, sino, en todo caso, como concepto científico evolutivo-teórico. Para Kropotkin, la historia de la naturaleza no es de ninguna manera un programa innovador desde el punto de vista de las ciencias sociales, sino un instrumento científico como otros. Lo que al crítico crítico Engels le parece entonces una derivación naturalista sin fundamento, en Kropotkin se transforma en estructura central de la argumentación; lo que uno tiene por ingenuidad y transferencia imposible (Engels, 1990: 565), para el otro es derivación estructurada y estrictamente científica de las condiciones principales de sociedad humana. Si bien Kropotkin (1920: 16) concede al principio que posiblemente presente «... a animales como seres humanos bajo una luz demasiado favorable...», estima, por otra parte, que el hacer hincapié en el principio de ayuda frente al de la lucha por la supervivencia es algo legítimo en vista de la imagen guerrera del ser humano que domina en su época; él se siente dentro de una disputa científica y opone a la tesis dominante una contratesis demostrable. Seguro de sí mismo, Kropotkin reivindica para sí haber desarrollado una imagen científica de la naturaleza y del ser humano en tanto ser natural. Pues «... ni el optimismo de Rousseau ni el pesimismo de Huxley pueden considerarse interpretaciones no partidistas de la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 25); ni la idealización ni la bestialización del ser humano se corresponden con su naturaleza ni con la naturaleza de todos los seres vivos (*op. cit.*, pág. 122). Lo que en el concepto filosófico-natural de Kropotkin resulta inspirador, incluso simpático, no es tanto su imagen esencialista del ser humano como su imagen profunda y afirmativa de toda vida no humana.

Pero esta derivación idílica y la imagen simpática del animal, dotado de espíritu social, que la sustenta es solo una cara de la imagen que Kropotkin tiene de la naturaleza extrahumana. Pues aunque argumente con tanta insistencia contra un concepto guerrero de la naturaleza, la lucha por la supervivencia sigue siendo el tema principal. Las «circunstancias enemigas» se convierten en los verdaderos contrarios de la especie; cuando la supervivencia está amenazada, la lucha se dirige sobre todo contra estas «circunstancias». Condiciones climáticas y enfermedades, sequía y escasez de alimentos son enemigos más peligrosos que cualquier otro, más peligrosos que las especies depredadoras. La lucha por la supervivencia no tiene lugar principalmente entre especies, sino, como guerra «metafórica», entre la especie y su entorno (*op. cit.*, págs. 74 y ss., 81 y ss., 164 y 291). La naturaleza como tal se degrada en algunas partes del texto hasta llegar a convertirse en el enemigo en sí sin que el autor debata la contradicción que

resulta respecto a su imagen armónica y auxiliadora de la naturaleza. Incluso algunas partes que habría que denominar en un sentido moderno como «ecológicas» y que tratan de *la* especie depredadora por antonomasia, del ser humano, no llevan al autor a replantearse la hipótesis de las circunstancias adversas. La liquidación de los animales a través de la guerra ininterrumpida del ser humano (*op. cit.*, págs. 38, 47, 56, 59, 62, 63, 64, 67 y 82) parece aconsejar relativizar el peso de las circunstancias frente a la importancia del ser humano como enemigo.

La imagen del pueblo, ya perfilada en otra ocasión, se presenta también aquí de nuevo como «planta de crecimiento natural» (*op. cit.*, pág. 133), de la que se resaltan sobre todo sus logros en la dominación de la naturaleza, la cual se califica, de forma muy tradicional, como progreso (tala de bosques, abono, maquinaria, riego, construcción de diques y canales, etc.). El pueblo, así afirma Kropotkin en más de una ocasión, conquistó las tierras inhóspitas, venció pantanos y estepas, las sometió al dominio del ser humano, libró una «lucha valiente contra la naturaleza enemiga» (*op. cit.*, págs. 139 y 140). Las especies, seres humanos o animales, luchan contra las circunstancias adversas en que se les presenta «la» naturaleza, sobre todo a través del principio de ayuda, que en la lucha contra la naturaleza se convierte en el arma que trae la victoria (*op. cit.*, págs. 291 y 296).

La imagen que Kropotkin ofrece de la naturaleza en *Mutual Aid* es iritantemente esquizofrénica, pues la naturaleza —animales que ayudan y seres humanos que se ayudan— y la naturaleza —condiciones climáticas y otras circunstancias adversas— se encuentran como enemigas una frente a otra. En la primera de las imágenes de la naturaleza, Kropotkin «almacena» esos «principios naturales» comunes a todo ser vivo de ayuda, vitalidad, amistad, apoyo, necesidad de armonía y sentido de la justicia, mientras que al otro lado de la naturaleza va a parar la enemistad, la lucha, la amenaza y los peligros para la vida. «La» naturaleza se encuentra de esta manera dividida de la forma más estricta en, por un lado, una imagen ingenua, romántica e idílica y, por otro, en la imagen más brutal de la naturaleza inhóspita. Frente a la voluntariedad de la unión social se encuentra a modo de antagonista la forzosa lucha por la supervivencia. Desde un punto de vista darwinista, son tres factores los que constituyen a «la» naturaleza: se trata de las barreras naturales, la lucha y el principio de ayuda como factores de evolución. Kropotkin le da preferencia a la primera y a la tercera determinación, dejando aparecer finalmente como «triunfador» el «impulso de solidaridad y social» humano y animal (*op. cit.*, pág. 14). Es el segundo factor el que me parece

especialmente típico para la teoría política anarquista dado que el antagonismo aquí descrito de los dos motivos naturales aparece anulado de forma voluntarista en favor de la libre asociación. Pues el «triunfo sobre la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 296) es el que lleva a la ayuda mutua, la cual es a su vez un principio de la naturaleza.

La división esquizofrénica de naturaleza en idilio y selva, y la decisión final a favor del idilio, ocultan un problema teórico-natural más profundo en esta obra fundamental de Kropotkin, problema que quiero denominar *la primacía de la propia especie*. El problema de *Mutual Aid* y de todo el concepto mutualista está en la importancia que se le concede al principio de ayuda en torno a la propia especie. Aunque el investigador de la naturaleza Kropotkin informa acerca de observaciones de ayuda prestada entre las especies y condena los destrozos que causa el ser humano en otras especies, su principio de ayuda está concebido de manera que se queda en el marco estrecho de la especie respectiva (la ayuda entre especies «emparentadas» no desempeña, a pesar del hincapié que se hace en lo contrario, un papel primario). Con ello finalmente, la argumentación no pasa, en el momento en que trata el contacto entre las especies y el intercambio entre especie y entorno, del modelo de lucha darwinista. Las relaciones parciales del todo (parcial) naturaleza permanecen enemistadas y aisladas una frente a la otra.

El idilio y la selva no llegan a formar parte de una relación no antagónica, sino que se jerarquizan de forma voluntarista. El idilio o, en su caso, la determinación ética de la solidaridad se concentra en lo propio y excluye lo ajeno en forma de todas las demás especies o en cuanto a la estructura de las relaciones ecológicas. La naturaleza como «maestro de la ética», que también en *Mutual Aid* aparece denominada así, nos dirige, según Kropotkin, el siguiente mensaje: «“¡No os peleéis! La pelea y la competencia siempre resulta dañina para la especie, y vosotros tenéis medios más que suficientes para evitarlo” (...) Este es el lema que viene hasta nosotros de la selva, del bosque, de los ríos y de los océanos» (*op. cit.*, pág. 88).

No solo la selva india de Shiva, sino también el bosque ruso de Kropotkin, enseñan algo fundamental, aunque esta enseñanza parece, si se atiende a la interpretación que del lema hace Kropotkin, *interna a la especie*. En la misma medida en que la teoría de Kropotkin parece estar planteada como de altos vuelos, esta se ve perjudicada *a posteriori* por la primacía que se le concede a la propia especie. En el nivel de la dimensión mutualidad, en el nivel de la determinación de la naturaleza como dueña de un espíritu social, la solidaridad y la democracia radical se mantienen dentro de la misma especie

sin que se solucione la pregunta por la «democracia de todo lo vivo» (Shiva, 1989: 50), cuestión fundamental por lo que a una teoría política de la naturaleza se refiere. Si bien a la pregunta, planteada primero en general y después concretada en Marcuse en los apartados 1.3. y 2.2., acerca de las posibilidades y los límites de una relación solidaria y democrática radical entre las distintas especies no se le puede dar aquí todavía respuesta, Kropotkin señala un camino en que se puede encontrar una posible respuesta. Esta se encuentra —cifrada— en el motivo enfático del animal dotado de espíritu social y su parentesco naturalmente dado con el ser humano social, una imagen del animal y del ser humano que ofrece connotaciones radicalmente distintas a las de la crítica crítica. Es cierto que Kropotkin proclama, al igual que Marcuse, *al fin y al cabo* la primacía de la solidaridad humana, a la que cabe «preferencia incuestionable» (Marcuse, 1973: 83), y que legitima esta concepción con el sufrimiento y la miseria humana. Sin embargo, Kropotkin insiste en aferrarse a una utopía de la «paz en el mundo animado» (*ibíd.*), mientras que Marcuse se despidе rápidamente de ella. A diferencia de Marcuse, Kropotkin sí sabe de la correspondencia entre todo lo vivo y se siente profundamente comprometido con la «idea de la unidad de la naturaleza» (Kropotkin, 1920: 90). Ambos son teóricos de la liberación, pero solo uno de ellos ejerce una profesión que en términos actuales denominaríamos como «ecologista», un ecologista, además, que echa una mirada cariñosa a la vida que lo rodea. Su perspectiva está caracterizada por empatía en el sentido de Keller, y quizá se deba a ello la extraña aureola de santo que lo distinguía.

Si bien la pregunta por una democracia entre las especies todavía no pueda ser contestada, hay que constatar en este punto de mis reflexiones de forma expresa que la imagen de la naturaleza material y productiva se ve por primera vez precisada de forma no material a través del símbolo del espíritu social. Es esta simbolización la que abre la reflexión teórico-social de forma que la naturaleza extrahumana resulte potencialmente integrable dentro de una democracia teórica. Solo cuando «naturaleza» supere de forma teórico-natural su estatus conceptual de materialidad productiva, solo cuando su materialidad aparezca animada y transcendida, solo entonces se hará posible la integración teórico-estructural. Con una materia prima no tiene por qué haber una relación democrática, pero sí con un ser vivo, vital, cooperante y dotado de espíritu social. El término de *espíritu social*, el cual he elegido para caracterizar algunas concepciones de Kropotkin, fundamenta en el curso de mi investigación *por primera vez* un verdadero sujeto naturaleza. En este

sentido, el concepto mutualista constituye, si bien todavía de forma rudimentaria y sin perder de vista el «chovinismo de especie», la primera base para una determinación amplia y profunda de la lógica propia de la naturaleza.

El mismo Kropotkin señala al final de *Mutual Aid* un camino que puede llevar a superar el dilema surgido por la división esquizofrénica de «naturaleza» en idilio y selva. A modo de teleólogo de la historia, Kropotkin afirma que con cada peldaño que se ascendió en la evolución se «amplió» y «ennobleció» la «idea básica» de la ayuda mutua como principio ético de progreso (*op. cit.*, pág. 296). Además, se muestra convencido de que el principio de ayuda necesita (si bien únicamente por lo que se refiere a la sociedad) de su expansión para poder sobrevivir (*op. cit.*, pág. 221). Ya que en su opinión todo progreso ético de la humanidad debe ser interpretado como «una progresiva propagación de los principios de la ayuda mutua» (*op. cit.*, págs. 226 y 227), se podría extender hoy la concepción de Kropotkin por lo que se refiere a la «ampliación» y el «ennoblecimiento» del principio de ayuda, necesarios para la supervivencia, a la cooperación y la solidaridad entre las especies y entre ellas y sus circunstancias vitales. Este «ennoblecimiento» hacia una solidaridad y una democracia radical *por encima de las especies* será objeto de discusión y de desarrollo, siguiendo de forma más o menos explícita a Kropotkin, en los dos apartados que siguen. Para ello se hace muy necesario el espíritu social, tanto en un sentido conceptual como metafórico.

Un «ennoblecimiento» así ni al mismo concepto mutualista de Kropotkin le cabe ya. En una obra tardía e inconclusa titulada *Ethik* (*Ética*, 1923), póstumamente publicada y que será también la última de sus obras que se analice aquí, Kropotkin varía los motivos ya debatidos sin ampliarlos respecto a una solidaridad entre las especies. Al contrario: la perspectiva de la *Ética* es antropocéntrica, si bien ligada a una imagen enfática de la naturaleza extrahumana y de su belleza: «... todas estas maravillas de la naturaleza, que en las ciudades y universidades se han olvidado ya...», que «... en nuestros manuales muertos de “historia natural” no se mencionan con una sola palabra...» (*op. cit.*, pág. 47). Es contra esa nuestra «sabiduría de escuela» que «... consecuentemente no quería saber nada de la naturaleza...» (*op. cit.*, pág. 50) contra la que está dirigida esta obra tardía de Kropotkin, que sirve de argumento contra el olvido (véase también pág. 46). Para demostrar la tesis de la naturaleza como «maestro de ética», se recopilan argumentos de la historia de la filosofía, de la etnología, de las ciencias naturales y su historia. En

consonancia, el pasaje central dice: «*El primer maestro del ser humano por lo que a moral se refiere fue, pues, la naturaleza misma*, no esa naturaleza que los eruditos de libro, que no conocían la naturaleza, han descrito y no esa que los científicos naturales, que estudiaban a la naturaleza como piezas muertas de museo, han descrito, sino esa naturaleza del por entonces todavía escasamente poblado continente americano, la de Asia y África, donde han vivido y trabajado los grandes creadores de la zoología descriptiva, Audubon, Asara, Prinz, Wied, Brehmy otros...» (*op. cit.*, pág. 53). La imagen de la naturaleza como «primer maestro de moral» hay que tomarla literalmente, puesto que Kropotkin opina (intentando demostrarlo con base en las sociedades indias) que la humanidad debe sus primeros principios éticos a la observación de los animales y sus formas de comunidad (*op. cit.*, págs. 43 y ss.).

El «ser humano primitivo» y el verdadero «investigador de la naturaleza» conocen, a diferencia de los «eruditos de libro», a la naturaleza y saben por tanto que todos los principios éticos están fundamentados en lo natural y no en lo transcendental. Estos conocedores de la naturaleza hablan de ella como de una «multiplicidad infinita» y de la «más alta belleza», hablan de «poesía» que provoca un «éxtasis», de un «principio moral» interno, hablan incluso del cosmos como algo «vivo» y contemplan a los animales como a sus «hermanos mudos, como “una prolongación mucho más sabia de su propia tribu”, como «parientes cercanos», «hermanos de sangre», con los que se pueden establecer «contratos»» (*op. cit.*, págs. 7, 9, 29, 7, 43, 44, 48 y 49). La imagen de la naturaleza y especialmente del animal presente en «el ser humano primitivo» y en un «investigador natural» del rango de Audubon avergüenzan por esa combinación tan excelsa de observación exacta y mirada cariñosa. El animal aparece casi siempre descrito como sabio y listo, mostrando «rasgos que nosotros denominamos morales», la naturaleza tiene «consciencia» (*op. cit.*, págs. 66 y 254), los seres humanos y los animales tienen una forma semejante de razonar, en algunas especies de animales se puede observar incluso una «razón de comunidad» (*op. cit.*, pág. 32).

Como ocurre en *Mutual Aid*, Kropotkin gusta de ilustrar sus argumentaciones con numerosos ejemplos tomados de las ciencias naturales, y como en *Mutual Aid* ve el espíritu social por todas partes en la naturaleza. Su ética la entiende, por lo tanto, como una ética que «se basa en las ciencias naturales», ética «nueva y racional», una ética «racionalista» incluso (*op. cit.*, págs. 5, 52 y 108), que toma sus ideales de la naturaleza, que aprende de ella observándola y de la que toma su fuerza (*op. cit.*, pág. 6). Kropotkin opina

que «... la naturaleza no solo no nos da una enseñanza del amoralismo, esto es, de una indiferencia respecto a la moral contra la que pretendidamente tendría que luchar un principio ajeno a la naturaleza para combatir esa actitud de indiferencia, sino que, muy al contrario, nos vemos obligados a reconocer que *los conceptos de lo bueno y de lo malo y nuestra estipulación de lo bueno en su grado máximo* están tomados de la vida de la naturaleza. No son otra cosa que el reflejo en las consideraciones del ser humano de lo que pudo ver en el mundo de los animales...» (*op. cit.*, pág. 17). De esta manera, en Kropotkin los conceptos éticos aparecen finalmente como de «naturaleza zoológica, no humana» (*op. cit.*, pág. 21) y el comportamiento moral como el «instinto permanente» de Darwin, más profundamente «enraizado» que el «instinto maternal» y con «mayor capacidad de resistencia» que el «menos resistente e inconstante instinto *personal*» (*op. cit.*, págs. 16 y 36).

De nuevo sobre la base de una interpretación muy personal de Darwin (*op. cit.*, págs. 29 y ss., 108 y 211 y ss.), Kropotkin le confiere a la actuación social un carácter biológico y natural hasta convertirla en una «necesidad orgánica» regida por principios naturales (*op. cit.*, pág. 43). La argumentación con base en el instinto se encuentra aquí en contradicción con la tesis de que las primeras enseñanzas de la ética fueron fruto de la observación de la naturaleza, con lo cual se da una afirmación superfina del fundamento «científico» de la ética. Justicia, sociedad, compasión, incluso el propio sacrificio serían bastante más convincentes como hechos observados que como predisposiciones instintivas, cuanto más que la investigación actual de ecosistemas centrada en comunidades simbióticas apoya desde luego las tesis de Kropotkin. Sin embargo, su voluntad de fundamentar en lo «natural» el origen de la moralidad provoca que una y otra vez se traspasen con mucho los límites de la observación y que se les confiera un carácter natural a la «serie de actitudes ascendentes» de «*ayuda mutua-justicia-moralidad*» (*op. cit.*, pág. 28).

Esta atribución de lo natural, que se presenta como resultado de investigaciones científicas, resulta típica, prototípicamente típica para el pensamiento democrático-radical aleccionado por la naturaleza. Le confiere a los argumentos específicos, que aisladamente resultan desde luego razonables, la apariencia de lo irrefutable, de lo que apenas necesita demostración, de la certeza absoluta. Especialmente problemática se hace esta perspectiva ética allí en donde Kropotkin no aboga únicamente por la «sociedad» y la ayuda, sino que llega a subordinar el «yo» al «nosotros», hablando incluso de un «sometimiento de la voluntad personal»: «La vida

social, esto es, *nosotros* y no *yo* es la única forma de vida en concordancia con la naturaleza. *Es la vida misma*» (*op. cit.*, págs. 51). «La idea del ser humano como un ser solitario es un producto más tardío de la civilización...», es una «idea de la humanidad extraña a la naturaleza» (*ibíd.*). Tan acertada como resulta la insistencia de Kropotkin en una ética de la solidaridad, tan potencialmente represivo es su claro rechazo al «yo» individual. Aquí y allá esta actitud anti-individual aparece mitigada, así por ejemplo cuando Kropotkin parte no del sometimiento sino de la «identificación del individuo con el todo» (*op. cit.*, pág. 55). Además, critica con razón que en la historia la solidaridad se practicó casi siempre en relación con las propias circunstancias vitales (la propia «cooperativa de la especie»): «De ahí surgió una ética ambigua que se conservó hasta el día de hoy y que llevó a los horrores de la guerra mundial» (*op. cit.*, pág. 64). Esta solidaridad de miras estrechas y este reducido sentido de la justicia debe ampliarse por medio de una ética que contenga una «... característica concepción de la justicia propia de nuestra razón» (*op. cit.*, pág. 113). El «concepto de justicia asentado en la razón», el «reconocimiento de la igualdad de derechos» (*op. cit.*, pág. 230) constituyen el núcleo anclado en la naturaleza de la ética de Kropotkin; el «sentido de sociedad» natural y el sentido de la justicia basado en la razón y en la observación se fusionan en una ética.

La justicia del posible «bienestar para todos», esta pretensión original de Kropotkin, aparece, por lo tanto, legitimada y definitivamente justificada de forma natural, lo cual se había insinuado ya en *Mutual Aid*. Se estipula como meta una solidaridad no reducida, si bien interna a la especie, la cual se formula en algún que otro lugar de forma clara a costa del/de los individuo(s). Central (no solo) para mis reflexiones sigue siendo la imagen de la naturaleza en tanto espíritu social, en tanto razón compasiva, por utilizar el término que he usado muy al principio de mis reflexiones. La naturaleza humana y no humana socialmente espiritual es compasiva y ayuda desde la razón de la supervivencia. No cabe duda de que la «extraordinary mildness of nature» (Woodcock, 1986: 153) ha entrado teóricamente en esta concepción, pero seguro que Kropotkin insistiría en el, en su opinión, carácter absolutamente científico de su derivación. El amor por la naturaleza, la sensualidad de lo natural, la inmediatez de la vida natural, la caracterización enfática del «hermano mudo» animal resultan para lectoras/-es actuales llamativas, mientras que Kropotkin las consideraba como la única actitud adecuada frente a la naturaleza no humana. Ellas caracterizan su obra desde el punto de vista de la teoría natural y como representación prototípicamente ideal del

pensamiento democrático aleccionado por la naturaleza. Junto a la imagen del animal resulta también típico el recurso a los resultados de investigaciones del campo de las ciencias naturales, de la misma manera que resulta típica la anulación a partir de la naturaleza del dilema entre superación de la miseria versus el cuidado de la naturaleza. El acuerdo básico sobre el que se establece el consenso de todos los enfoques teóricos del «bosque democrático» consiste en el convencimiento de que la liberación social únicamente será posible según y no en contra de la naturaleza.

En este consenso se encuentra, como quien dice, al margen, la idea de que la actual relación entre los sexos necesita de una profunda transformación. La crítica al aislamiento de la familia y la crítica de la división del trabajo según el sexo se encuentran también permanentemente presentes en la obra de Kropotkin, si bien se ven una y otra vez enfrentadas a imágenes sexistas de la mujer. Esto último resulta especialmente llamativo en *Die Eroberung des Brotes*, obra en la que «las mujeres de la burguesía» se presentan como consumidoras de lujo, en «vestidos de alto copete», cargadas de joyas, decadentes, «mujeres de mundo» entregadas al lujo y a la pereza (*op. cit.*, págs. 55, 37, 16, 12 y 68). *Die Eroberung des Brotes* es, a la vez, el texto en el que se elabora una utopía del trabajo no estatal, no colectivo a la fuerza, privado y socializado (*op. cit.*, págs. 49 y ss., y 92-97). La «esclavitud del hogar» no se debe eliminar ni siguiendo el socialismo utópico ni el llamado socialismo científico de los «comunistas autoritarios»; la meta declarada es la libre elección entre las formas públicas y privadas del trabajo en casa o una mezcla entre ambas^[17]. A pesar de la polémica en contra de la «esclavitud de la cocina», el trabajo de educar parece seguir siendo cosa de mujeres (*op. cit.*, pág. 97). Por tanto, las adscripciones sexistas y los elementos de una utopía feminista conviven unas al lado de los otros. La crítica de Emma Goldman a la actitud que mantiene Kropotkin respecto a la cuestión de la mujer parece por lo tanto acertada. En el primer tomo de su autobiografía (Goldman, 1988: 289) describe cómo le había reprochado a Kropotkin en una conversación personal que resultando «la cuestión de los sexos» de una «enorme importancia», Kropotkin no acabase de ver de forma adecuada la importancia y los contenidos de esta.

En general, la acogida de la obra de Kropotkin es, por expresarlo en términos contenidos, rudimentaria, y el estado de la bibliografía, anárquico. Las obras clásicas sobre la teoría política anarquista, como las ya mencionadas de James Joll (1966) o George Woodcock (1986), sí le conceden al científico, filósofo y revolucionario Kropotkin el lugar que le corresponde.

Fuera del estrecho contexto del debate en torno al anarquismo, Kropotkin, al fin y al cabo uno de los clásicos de la teoría política libertaria, no cuenta en general con voz y permanece, por tanto, en el silencio. Antes del neo-anarquismo ecológico de Murray Bookchin y su concepto del «social ecology» es imposible hablar de la acogida en algún lugar de las reflexiones filosófico-naturales de Kropotkin.

Para el ámbito germanoparlante hay que situarse en la fecha tardía de 1987 y nombrar el excelente trabajo de Rolf Cantzen *Weniger Staat - mehr Gesellschaft. Freiheit - Ökologie - Anarchismus (Menos estado - más sociedad. Libertad - ecología - anarquismo)*, en el que se intenta una *reappraisal* ecológica y libertaria de la teoría anarquista. Aun antes del desmoronamiento total del socialismo autoritario, Cantzen remite a la crítica al centralismo por parte del anarquismo, debatiendo desde una perspectiva ecológica las posturas críticas para con el progreso, especialmente la de Gustav Landauer. También Kropotkin merece un reconocimiento crítico en Cantzen (*op. cit.*, págs. 188 y ss.), destacando sobre todo que Kropotkin rompió con una «... ideologización de la naturaleza externa y humana como una naturaleza cruel, mal y no cooperativa...» sin llegar «... al revés a ideologizar naturaleza como algo armonioso». Aunque de ninguna manera puedo adherirme a esta estimación, el concepto de Cantzen de la «sociedad natural» (*op. cit.*, pág. 191), que utiliza para señalar el planteamiento de Kropotkin, me parece extraordinariamente acertado. La alabanza que Cantzen dedica a la actitud de Kropotkin en contra «del error naturalista» no es, en mi opinión, acertada, además de poco crítica; pues la estructuración argumental de Kropotkin es un caso, digamos, «clásico» de naturalismo. A pesar de una consideración distinta, mucho más afirmativa del potencial «ecológico» que hay en el anarquismo, quiero resaltar aquí de forma explícita el trabajo de Cantzen como importante y en la actualidad único intento de ofrecer a esos contenidos sin voz de la teoría política anarquista centrados en lo natural una voz actual. La breve e intensa recepción del anarquismo durante y poco después del movimiento estudiantil (véase al respecto Holzapfel, 1984) no ha llevado a un debate sostenido, y las por entonces numerosas reediciones de los clásicos anarquistas, también de las obras de Kropotkin (véase Ward, 1976: 9,12 y ss.), no han podido cambiar nada sustancial respecto a la falta de voz del anarquismo. El debate se agotó rápidamente, y muchos textos desaparecieron con prontitud de las librerías. Tanto más importante resulta, por lo tanto, un trabajo como el de Cantzen, el cual aparece, muy impropio para la época, en 1987, atreviéndose no solo a un debate general sino incluso

a un debate teórico-natural^[18]. Por lo que se refiere a las perspectivas, cabe esperar que con el fin real del socialismo autoritario se extinga el miedo de entrar en el futuro cada vez más en contacto teórico con la tradición de pensamiento libertario. La situación actual del mundo nos dice que estos miedos tienen ya un carácter irracional, y que la imposición de prohibiciones sobre el pensamiento no parece una respuesta adecuada a los problemas que se avecinan.

El teórico de la liberación e investigador de la naturaleza por antonomasia, Kropotkin, nos ha servido, pues, para fundamentar de forma ejemplar las dimensiones inmateriales de un posible sujeto naturaleza, la base rudimentaria de un concepto de naturaleza que trasciende la mera materia(lidad) prima. Son tres las preguntas o problemáticas que se plantean respecto a Kropotkin: la limitación a una solidaridad interna de la especie y el necesario «ennoblecimiento» de esta estrecha perspectiva; el en ello implícito concepto de la especie como tal; y la caracterización de la naturaleza extrahumana como dotada de espíritu social.

En los dos apartados que siguen se mostrará que para las tres problemáticas se hacen necesarias y son posibles ampliaciones teórico-naturales. La dimensión de mutualidad, tal como la he desarrollado en contra del uso que Proudhon hace del concepto, se refiere a la reciprocidad de la referencia social, a la consciencia de alegría por el nexo social, a la «sociedad» que une al ser humano social con el animal a través de la necesidad común de una cooperación entre las especies; se refiere a la esencia en todo lo vivo del ser que ayuda. El animal aparece como el fundador de la relación entre la naturaleza y la sociedad, como inspiración y «maestro de ética» de los seres humanos socializados. Con ello, la dimensión mutualidad parece insinuar una justificación última, una determinación última de la sociedad a través de la naturaleza, la cual se diferencia sustancialmente de la forma que la referencia natural adopta en la crítica crítica. Si en esta la naturaleza estaba tanto teórica como temáticamente dominada por la sociedad, aquí, al igual que en las posturas que siguen, la sociedad está determinada por la naturaleza. De forma especialmente llamativa se da esto en Kropotkin, con su poca ortodoxa comprensión de lo que es la evolución, su utopía centrada en lo natural y la superación de la miseria según la naturaleza, con su, en fin, dominancia de la ética natural.

Los escritos de Kropotkin suponen una teorización simultánea de determinaciones éticas desde la naturaleza y determinaciones éticas de la naturaleza. En el término del espíritu social que he adoptado se sincronizan y

synthetizan ambos elementos; el espíritu social determina la naturaleza (animal) no humana en tanto que moral, fundamentando así por derivación la norma ética para la actuación social. Según Kropotkin (1920: 72), el espíritu social se convierte con el desarrollo evolutivo «más y más en una costumbre» que se caracteriza por «un cierto sentido colectivo de la justicia», y la experiencia y su reelaboración pasan a ser frente al impulso y al instinto dominantes en la historia.

La connotación esencialista del concepto del espíritu social no se encuentra, por tanto, de forma permanente en los escritos de Kropotkin. Resulta, desde luego, posible afirmar que aquí se encuentra predispuesto un desarrollo teórico-natural de la dimensión de mutualidad. La afirmación de Kropotkin de que «... la inteligencia es una cualidad esencialmente social» (*ibíd.*), vale tanto para la naturaleza humana como para la extrahumana, a las cuales se les atribuyen por igual sociedad e intelecto. Lo que por lo común aparece teóricamente tratado como adscripción humana autoafirmativa — sociedad e inteligencia—, *deja de ser* en este lugar de mis reflexiones una característica de *diferenciación* entre la especie del ser humano y otras, y aparece por primera vez como *común* a todo lo vivo. En vez de distinguir la especie social ser humano frente a todos los demás seres vivos, en lugar de explicar y justificar una voluntad humana de dominio, la sociedad y la inteligencia forman aquí un lazo de unión entre la vida humana y no humana. Como simbolizaciones de la naturaleza no humana, sociedad e inteligencia, incluso bajo su forma rudimentaria de espíritu social en Kropotkin, trascienden como ninguna otra determinación imaginable la simple materialidad productiva de la naturaleza extrahumana. Es aquí donde se encuentra la oportunidad filosófico-natural de llegar a una perspectiva naturalista; puesto que esta ignora el primer paso de la forma de pensamiento triple, aun cuando implícitamente siempre lo tenga que dar, tendrá que «insertar» de forma sutil determinaciones deseables de sociedad en su concepto de naturaleza. Tan problemático como esto pueda parecer desde el punto de vista de la determinación de «sociedad», tan útil resulta para una determinación no solo material de la lógica propia de la naturaleza. El espíritu social fundamenta la subjetividad natural y crea a su vez un lazo entre las especies, ¡constituye por lo tanto el en sí y la relación!

3.2.2. Sociedad

El teorema del espíritu social no alcanza el pleno desarrollo dentro de una teoría de la liberación hasta el neo-anarquismo de Murray Bookchin y en el contexto del concepto actual de la «social ecology» concebido en Vermont. El término originariamente rudimentario de «espíritu social» experimenta aquí su precisión tanto por lo que se refiere a la sociedad como por lo que se refiere a la cuestión del espíritu en la naturaleza. Ambos elementos están ligados en la medida en que solo con la simbolización de la naturaleza como dotada de espíritu se fundamenta también su carácter de social. Conscientemente, Bookchin se adhiere a la línea de pensamiento libertario de Kropotkin, abriendo su obra central *Die Ökologie der Freiheit (La ecología de la libertad)*, 1985; véase, entre otros, también Bookchin, 1981) con una cita de la *Ethik* de Kropotkin en la que se ensalza «... el crecimiento continuo de la idea de sociedad y con ello también de la intensidad y multiplicidad de los sentimientos...» (Kropotkin citado por Bookchin, 1985: 9). Bookchin, a su vez, alaba a Kropotkin como a un ecologista «cuyos escritos eran de amplias miras» criticándolo también como a un autor «tan tecnológicamente determinista como Engels» (*op. cit.*, págs. 187, 199 y 340).

Muy importantes para mis propias reflexiones son los comentarios que Bookchin le dedica a la solidaridad interna a la especie de *Mutual Aid*. Bookchin escribe: «Una vasta literatura, que se remonta al tardío siglo XIX, subraya el papel de la cooperación dentro de las especies y entre las especies con el objetivo de fomentar la supervivencia de las formas de vida sobre el planeta. La famosa obra de Kropotkin acerca de *La ayuda mutua en el mundo animal y humano* resumía los datos con los que se contaba en el cambio de siglo y añadía, al parecer, al vocabulario biológico sobre la simbiosis la palabra de “mutualismo”. Los primeros capítulos del libro ofrecen una perspectiva sobre las obras contemporáneas que tratan el tema y sobre sus propias observaciones en Asia oriental, además de una recopilación respetable de datos acerca de insectos, cangrejos, pájaros, las “comunidades de caza” de mamíferos carnívoros, las “sociedades” de los roedores y cosas parecidas. El material que se ofrece es fundamentalmente interno a la especie...» (*op. cit.*, pág. 398). Bookchin remite entonces a investigaciones recientes y concluye: «La evidencia de una simbiosis entre especies, especialmente acerca del mutualismo, es crasa. En todavía mayor medida que la *Ayuda mutua* de Kropotkin, la obra de Henry ofrece la prueba de relaciones mutualistas, comenzando por las relaciones de apoyo entre las especies...» (*ibíd.*). Cito aquí de forma tan extensa a Bookchin porque este procede en pocas y precisas frases y por medio de la típica referencia a las investigaciones del campo de

las ciencias naturales al «ennoblecimiento» del concepto mutualista. Según Bookchin «... abstraer a una especie de su ecosistema...» es el camino erróneo; se trata de pasar a considerar las relaciones de apoyo, la simbiosis de comportamientos y las relaciones planetarias (*op. cit.*, págs. 398-399). ¡La reducción a lo «interno a la especie» de la dimensión mutualista ha sido anulada de un plumazo y transcendida!

De forma correspondientemente enfática caracteriza/simboliza Bookchin la naturaleza extrahumana. Primero critica la ausencia de las «fuerzas autoformativas» en el concepto moderno de la materia: «De ahí que presente realidad, pero no subjetividad. En el pensamiento moderno, la materia no solo está desespiritualizada, sino que viene a ser prácticamente lo contrario de espíritu: su objetividad es el origen de la contraposición que inspira nuestro concepto de la subjetividad» (*op. cit.* pág. 200). La ciencia miente cuando determina la razón de forma exclusiva como «... el atributo subjetivo del observador humano..., no de las manifestaciones observadas» (*op. cit.*, pág. 210 y ss.). Bookchin opone a ello una historia natural de la subjetividad que lleva de la capacidad de sentir de toda vida al espíritu humano. En este contexto, Bookchin habla de una «larga *evolución* del espíritu», de la «existencia de la subjetividad en la naturaleza no humana» y de la instructiva «sabiduría del cuerpo». Bookchin considera que la subjetividad humana no es un simple producto de la subjetividad de la naturaleza, sino que es su historia. En lugar de «... insistir arrogantemente en la superioridad...» podríamos reconocer la «otra clase de subjetividad» inherente a la naturaleza y que se encuentra «en el *todo* de las manifestaciones y de las relaciones que mantienen entre ellas» (*op. cit.*, págs. 212-213). Retórica es la pregunta que se plantea acerca de «... ¿si una subjetividad *orgánica*, que surge de la variedad, de la complejidad y de las relaciones autorregulativas de los ecosistemas, no manifiesta una “mentalidad” en la naturaleza que en principio es comparable a la cerebral subjetividad del ser humano?» (*op. cit.*, pág. 213). Las «vetas» del marfil, la «rica sensibilidad» del caballo (*op. cit.*, pág. 215) son ejemplos del «otro orden» de subjetividad orgánica en el que se habla de forma muda: «La subjetividad encuentra su expresión en numerosos grados y a través de múltiples nexos, no solo como intelectualidad de la razón, sino también como interactividad, reactividad y la progresivamente determinada actividad de las formas» (*op. cit.*, pág. 261). Autoorganización, autocreación, creatividad son elementos propios de la subjetividad orgánica. En la materia se encuentra «... un lazo común de subjetividad originaria. En este sentido, el espíritu humano jamás ha estado solo, incluso en un entorno completamente aorgánico» (*op.*

cit., págs. 262-263). La «participación del espíritu humano en la subjetividad extensa de la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 265) le señala «al» ser humano y a «la» naturaleza un lugar nuevo desde un punto de vista de una teoría de liberación; la subjetividad humana no es el punto final sobresaliente de la evolución, sino únicamente *una* forma de subjetividad en la «comunidad ecológica», un elemento del ecosistema planetario múltiple y complejo. «Por resumirlo una vez más: la racionalidad humana tiene que ser contemplada como forma y derivado de una “mentalidad” o subjetividad más amplia que se encuentra en el todo de la naturaleza...» (*op. cit.*, pág. 269).

La complejidad de la naturaleza «como todo» queda reflejada en el complejo concepto de naturaleza de Bookchin, cristalizado en la idea de la «mentalidad» o, en su caso, subjetividad de la naturaleza. Esta mentalidad es social en la medida en que surge de forma inmediata del carácter social de las relaciones orgánicas, las cuales, de una manera parecida a lo que es la estructura del cerebro, se manifiestan de forma respectivamente específica como potencia creativa y autoorganizadora. En este sentido, naturaleza tiene para el ecologista social Bookchin «su propio mensaje» y también «su propia voz» (*op. cit.*, pág. 270). A la soledad autoafirmativa del espíritu humano, Bookchin opone una subjetividad común de la naturaleza entera; no solo el caballo tiene sensibilidad, sino también la parte aorgánica de la naturaleza participa de la historicidad de la subjetividad natural. No solo el animal se ve así realzado, sino el completo «... paisaje de la naturaleza, su *organización formal*, desde el nivel astral de nuestro universo hasta los más mínimos e imperceptibles ecosistemas que nos rodean...» (*ibíd.*). La complejidad estructurada, ese «otro orden» de subjetividad, no consiste en elementos singulares aislados, sino en sistemas de tamaño variable que se encuentran completamente ligados. Bookchin amplía la idea de Kropotkin del carácter sociable de comunidades aisladas de animales a una imagen de la naturaleza en la que las comunidades están compuestas tanto de subjetividades orgánicas como aorgánicas, las cuales necesitan estar para su supervivencia recíprocamente relacionadas. Precisamente la relación madre-hijo le sirve a Bookchin para concretar lo que él entiende por sociedad (*op. cit.*, pág. 310). Interdependencia, dependencia recíproca, apoyo mutuo entre individuo y comunidad, reciprocidad entre el yo y el otro se dan en relaciones logradas madre-hijo (así en el pueblo de los hopi) (*ibíd.*) y constituyen un posible fundamento de la «racionalidad libertaria simbiótica» o, en su caso, conforman un cuadro de lo que esta es: «Una racionalidad libertaria eleva el teorema de la ecología biológica sobre la unidad en la pluralidad al nivel de la

razón misma; ella aboga por una lógica de la unidad entre el yo y el otro que reconozca la función estabilizadora e integradora de la pluralidad, un cosmos del “otro” que se puede comprender e integrar simbióticamente» (*op. cit.* pág. 311).

En el concepto de la racionalidad simbiótica, sociedad y espíritu se encuentran conceptualmente integrados; la racionalidad simbiótica libertaria fundamenta la ética ecológica aleccionada por la naturaleza de Bookchin. Esta ética se dirige especialmente a «nosotros», que negamos la subjetividad viva de los complejos ecosistemas, su «propio sentido y su “carácter no jerarquizado”» (*op. cit.*, págs. 52 y 57): «La importancia de la ecología social está sobre todo en que no aporta argumentos para la existencia de jerarquías en la naturaleza y en la sociedad, sino que pone radicalmente en duda la función de jerarquías como principio estabilizador u ordenador en *ambos* ámbitos. El nexo entre orden como tal y jerarquía queda así roto...». La ética de Bookchin es antijerárquica, orientada hacia la comunidad, solidaria, y todos estos valores los toma de forma directa del «otro orden» de la subjetividad orgánica. La dimensión social se deriva con base en las «ciencias naturales» o de forma naturalista de la estructura de ecosistemas complejos. Al respecto, Murray Bookchin se da prisa en dejar claro que: «Tengo que insistir una y otra vez en que la naturaleza misma no tiene ninguna ética, ella es matriz, fuente, que brota de la realidad objetiva, del sentido ético. Por ello que pueda prescindir de esos maravillosos atributos humanos como amabilidad, bondad y cordura; ella necesita únicamente ser fértil y creativa...» (*op. cit.*, pág. 266). La naturaleza como «fuente del sentido ético» debe despertar de nuevo «nuestro sentido por la *totalidad* ética»; la «neutralidad ética del físico nuclear» y de todo el sistema científico tiene que desaparecer (*op. cit.* págs. 267 y 271). El tema de la naturaleza como fuente de ética libre de ética recuerda a la vez al sujeto sin teleología de Marcuse y al concepto ético de naturaleza de Kropotkin. En Bookchin, como en Marcuse, la subjetividad natural se define básicamente por una *ausencia*; la naturaleza es sujeto sin ética o, en su caso, sujeto sin teleología. Es precisamente la ausencia de un factor de determinación, que habría que clasificar como genuinamente humano, lo que constituye la naturaleza extrahumana como subjetividad de lógica propia, pues ella «necesita únicamente ser fértil y creativa», no necesita actuar ni de forma amable ni con cordura. A pesar de todo, o precisamente por eso, fundamenta con su neutralidad ética una ética social, puesto que la falta de jerarquías, la comunidad, etc., surgen, en opinión de Bookchin, de forma directa de la «realidad objetiva», por lo cual son

irremediabilmente «naturales» y «acertadas». La materialidad de la naturaleza misma, su «veteado» según Bookchin, es «implícitamente ética», pues «mutualismo, libertad y subjetividad no son valores o cuestiones exclusivamente humanos...» (*op. cit.* pág. 404). Como «germen» se encuentran en la naturaleza misma y fundamentan el carácter social de naturaleza y sociedad.

El planteamiento de Bookchin tiene un lado útil desde un punto de vista teórico-natural y un lado problemático, oscilando entre niveles múltiples de significado y sin acabar de decidirse por una postura clara en muchas ocasiones. En el sentido de Böhme, habría que salvar de esta «cantera» sobre todo el «ennoblecimiento» del espíritu social de Kropotkin en forma de una ampliación de la subjetividad cooperativa que abarca todas las formas naturales de vida, «otro orden» de la subjetividad sistémica; también la insistencia de Bookchin en el sujeto sin ética, en la falta de jerarquías y comunidad «objetivamente reales». Aquí aparecen connotaciones claras de una primera definición de la democracia de todo lo vivo (Shiva). La ecología social como «nueva ética del mutualismo y de la complementariedad» (*op. cit.*, pág. 20) puede ayudar realmente a fundamentar, sin anular simplemente la diferencia entre naturaleza y sociedad, una imagen de la naturaleza y de la sociedad con base en la solidaridad y la democracia radical en la que no resulte posible legitimar ni jerarquías naturales ni sociales ni tampoco relaciones de dominio. La naturaleza libre de ética es una matriz, una fuente: no es más, pero tampoco menos que eso.

Esta concepción sigue siendo problemática o indecisa en aquellos pasajes que pretenden informar directamente sobre las relaciones que mantienen los conceptos de «subjetividad» y «espíritu». En el marco de los pasajes centrales que aquí se tratan, no es posible decidir si subjetividad y espíritu se refieren a una misma cosa, si (y cómo) se condicionan mutuamente o si Bookchin denomina con ellos dos determinaciones distintas del «otro orden». También la diferenciación entre espíritu y razón queda poco clara. Mientras que las citas aquí recogidas parecen insinuar que los tres conceptos son idénticos, otros pasajes parecen insistir en diferenciarlos, si bien el concepto fulgurante de mentalidad parece abarcarlos a todos de nuevo. A Bookchin le falla una y otra vez la precisión conceptual, también por lo que se refiere al concepto de ética y la relación que este mantiene con «sentido»; la naturaleza presenta una ética implícita, y a la vez sentido sin ética, pero constituye también ética y sentido. Una interpretación benevolente considerará que esto no ofrece mayor problema, ya que querrá seguir la argumentación de Bookchin de que la

naturaleza presenta una lógica ajena a lo social que nos permite, con todo, consideraciones sociales. Una interpretación más severa de *Ökologie der Freiheit* no puede evitar, en mi opinión, preguntarse por el factor antropocéntrico en los múltiples niveles de sentido que Bookchin confiere a la *natura naturans*. ¿Consiste el «sentido» de la naturaleza en la ausencia de jerarquías? ¿Es la subjetividad comparable al cerebro humano? ¿Constituye el «otro orden» sentido? Bookchin es un naturalista que critica seguro de sí mismo el «antinaturalismo latente del marxismo» (*op. cit.*, pág. 259; véase también sus amplias críticas a Marx y a la Escuela de Francfort, págs. 194 y ss. y 253 y ss.). La derivación naturalista no le resulta al ecologista social un problema epistemológico, sino que, muy al contrario, aparece como única base teórico-social segura. Cabe preguntar, sin embargo, si la adscripción de un sentido socialmente relevante no fomenta y facilita sutilmente una mirada antropocéntrica sobre la naturaleza material productiva y subjetiva. Es cierto que Bookchin renuncia a una ética para la naturaleza, aproximándose con ello a la lógica propia natural en mayor medida que Kropotkin. Pero el concepto altamente cifrado de «mentalidad» crea, más que soluciona, un problema conceptual, pues se encuentra difusamente repleto de sentido.

A pesar de todo, me inclino por una interpretación benevolente de la filosofía natural de Bookchin, puesto que la «democracia de todo lo vivo» (Shiva) se puede justificar y esbozar desde luego de forma adecuada con una ética ecológica de lo social y de la ausencia de jerarquías. No solo el bosque presenta para Bookchin una estructuración democrática, pues los bosques son un ejemplo de entre muchos para la «democracia radical» de todos los sistemas ecológicos. Altamente significativo (si bien en el texto más bien marginal) es el papel que Bookchin le concede «al ser humano» en el contexto de este sistema, asignación que redondea su imagen filosófica de lo natural. La «participación del espíritu humano en la extensa subjetividad de la naturaleza», que he mencionado ya, Bookchin la concreta en el sentido de que «... nosotros mismos somos aquello que “sabe” en la naturaleza, la encarnación de la naturaleza en forma de razón, espíritu y *autorreflexión*» (*op. cit.*, pág. 312): «Fichte nos recordó hace ya dos siglos que el ser humano es la naturaleza que ha cobrado consciencia de sí misma, que nosotros representamos una densificación del espíritu en la que se articula la capacidad inherente y latente de la naturaleza de la autorreflexión...» (*op. cit.*, pág. 325).

Estos pasajes no ayudan solo a aclarar el lugar que ocupan los conceptos de subjetividad y espíritu en relación con la naturaleza extrahumana, no se limitan a constituir una relación entre la naturaleza humana y la no humana

(una relación que se había insinuado por primera vez en Engels; véase Engels, 1990; 322), sino que ofrecen una calidad teórico-natural completamente nueva en el marco de mis reflexiones. En primer lugar, queda aquí (más) claro que a la naturaleza extrahumana se le atribuye desde luego una racionalidad específica que resulta esencialmente caracterizable con el concepto de latente. Hay que concluir, por tanto, que en la dimensión sociedad se le puede atribuir por primera vez a la naturaleza como un «todo» subjetividad y latente racionalidad. Esta simbolización constituye entonces el fundamento de una relación entre la naturaleza humana y la no humana, la cual se encuentra libre de jerarquías y de dominio, y reconoce la lógica propia de ambos elementos de la relación. Bookchin dice en otro lugar de forma expresa y clara: «No sé por qué el carácter único del ser humano en tanto encarnación potencial de una naturaleza que ha cobrado consciencia de sí misma no va a poder reconciliarse con el carácter único de otras especies, de tal modo que ambos, sociedad y naturaleza, compartan un desarrollo ecológico común que confiera al proceso de la evolución un sentido finalmente intelectual y ético» (*op. cit.*, págs. 14 y ss.). La lógica propia de los dos componentes de la relación se reconoce en lo que cada uno de ellos tiene de propio y único, y la relación se crea por medio del lazo interno de una subjetividad común. La identidad y la no identidad entre la naturaleza humana y no humana están presentes al mismo tiempo y se encuentran unidas de forma sistemática: como racionalidad latente y sabedora, como espíritu latente y encamado, como *autorreflexión latente y consciente de la naturaleza*.

Con esta idea, más bien marginal en Bookchin, que se remonta a Schelling, la fatigosa búsqueda en la cantera de las teorías de la liberación ha encontrado un final clave. Después de pasar por las dimensiones esenciales materiales, después de la crítica al intento fallido de la crítica crítica de establecer una relación, después de fundamentar las dimensiones materiales de un posible sujeto naturaleza, se puede ahora por fin concebir a través de los conceptos de Bookchin una relación que merezca efectivamente ese nombre. Esta resulta relacional en la medida adecuada desde el momento en que las complejas conexiones (parciales) de la naturaleza y la sociedad se revelan en su lógica propia y están, al mismo tiempo, dialécticamente sintetizadas. La dimensión sociedad se muestra con ello como aquel nivel teórico-natural de determinación sobre el cual hay que situar la relación. No la burda materialidad, y ni siquiera el rudimentario concepto mutualista son suficientes como para dar lugar a una mediación dialéctica entre naturaleza humana y extrahumana. Solo ahora aflora toda la complejidad de las conexiones

(parciales) naturaleza: racional de forma latente, subjetiva, simbiótica entre especies, sistemáticamente cooperativa, dotada de sensibilidad sintiente, dotada de espíritu, social y vital, orientada hacia la comunidad, no jerarquizada, ligada por encima de las especies, naturalmente productiva y de materialidad no prima. El largo camino teórico desde la primera imagen del cuerpo aorgánico hasta el motivo de la racionalidad latente no solo era necesario para poder extrapolar fragmentos dimensionales de una aproximación conceptual a la lógica propia natural, sino que también era necesario, tal como se ve ahora con claridad, para poder fundar una relación adecuada. En ella aparece ahora «el ser humano» desprendido de sus actitudes de señorío como la racionalidad latente que ha alcanzado sabiduría, cuerpo y consciencia, racionalidad de la naturaleza como un «todo», naturaleza humana como *naturaleza autorreflexiva*. El en sí de la naturaleza está implícito en las dimensiones centrales, la relación en la dialéctica de identidad y no identidad que se hace descriptible a través de los conceptos de subjetividad y racionalidad. La «democracia de todo lo vivo» aparece en sus contornos como una multiplicidad de especies únicas (eco)sistémica y no sujeta a especies dentro de la unidad de la subjetividad orgánica. Sin embargo, Bookchin advierte: «Nosotros no somos ni la naturaleza que ha cobrado consciencia de sí misma, ni la humanidad que ha cobrado consciencia de sí misma» (*op. cit.* pág. 326). La «democracia de todo lo vivo» es únicamente una posibilidad, no es de ninguna manera realidad todavía.

La oportunidad filosófico-natural de una perspectiva naturalista, una oportunidad que he mencionado ya al hablar de Kropotkin, surge en el momento en que se deja a un lado el primero de los pasos de la forma de pensamiento triple. Este salto no puede dar lugar a un análisis, sino «solo» a un boceto. En el nivel epistemológico se podría denominar este salto como una extrapolación por la vía rápida, al cual se le da entonces dignidad por medio de los resultados de investigaciones del campo de las ciencias naturales. Y con todo: la situación social y teórico-social provocan que la perspectiva naturalista resulte actualmente imprescindible; su esencialismo tiene que equilibrar una consideración de la naturaleza que apenas pasa de la materialidad burda o pura. Mientras la naturaleza autorreflexiva y el sujeto naturaleza no puedan o incluso no se les permita a estas encontrarse aunque solo sea de forma teórica, también la realidad tendrá que esperar a un encuentro así. Y las barreras epistemológicas son, al fin y al cabo, más fáciles de superar que las barreras reales del ejercicio global del dominio.

En el eslabón de la dimensión sociedad aparece de forma esencial respecto a ambas barreras mencionadas una relación central de dominio en forma *no* marginada: la relación entre los sexos. La insistencia de Bookchin en la falta de jerarquías que caracteriza a los ecosistemas (*op. cit.*, págs. 40 y ss.) lo convierte en un crítico vehemente de todas las jerarquías sociales, se refieran a la clase social, sexo, color de piel, edad, tradición cultural, etc. En su opinión, «la naturaleza» no sirve de legitimación a ningún tipo de jerarquía social; las concepciones jerárquicas de la naturaleza extrahumana son para Bookchin «proyecciones engañosas de la sociedad humana sobre la naturaleza» (*op. cit.* pág. 46) que surgieron en el contexto del darwinismo social y de la sociobiología. Bookchin argumenta aquí como naturalista seguro de sí mismo, como «conocedor» de la naturaleza. Lanza un ataque contra variantes conservadoras o reaccionarias de la interpretación naturalista, remitiendo al primer paso en la forma de pensamiento triple. Su imagen de la naturaleza y de la mujer está dirigida contra cualquier enfoque que fortalezca la idea de dominio. Como imagen no represiva que sirve de contraste, ofrece entre otras cosas la imagen que del mundo tienen las sociedades orgánicas (*op. cit.*, págs. 67-94 y 115 y ss.), en las que se vivió la comunidad, los lazos de unión y la igualdad individual, donde el ser humano y la naturaleza se entendían todavía como una unidad y a las mujeres les cabía un papel y una consideración social fundamental. En la primera aparición histórica de jerarquía y dominio, Bookchin ve inserta también la relación entre los sexos, con lo cual se le concede un papel primordial en tanto relación de dominio.

Estas ideas se ven puestas en práctica y desarrolladas sobre todo por dos colaboradoras del Institute for Social Ecology de Vermont: Ynestra King y Janet Biehl. Por muy distintas, incluso encontradas, que resulten las posturas de ambas, queda muy claro que estamos aquí ante dos importantes elaboraciones feministas de la «social ecology» y con ello ante, interpretándolo de forma benévola, dos conceptos ecofeministas de sociedad natural. Ynestra King, que mientras tanto ha dejado de trabajar en Vermont, ha sido la primera en retomar y reelaborar la concepción de Bookchin desde un punto de vista feminista véase King, 1981, 1984, 1983, 1983a, 1989 y 1990)^[19]. King critica «... los sistemas del odio a todo lo que sea natural y femenino, creados por inventores de la filosofía, de la tecnología y de la maquinaria de la muerte, blancos, masculinos y occidentales» (King, 1990: 106; traducción de B. H. C.). Todas las formas de jerarquía social guardan relación entre sí, por lo cual todas las luchas de liberación se encuentran «internally related» (*op. cit.*, pág. 107). King misma se orienta sobre todo por

el movimiento feminista y ecológico, intentando integrar sus perspectivas en un «... more holistic feminism, which links all issues of personal and planetary survival» (*op. cit.* pág. 113). El punto de vista ecofeminista le parece en este sentido como el enfoque feminista más evolucionado; la orientación anti-jerárquica, anti-dualista y radical de King está sobre todo en relación con el «cultural feminism». Su «cultural feminism» resulta, desde luego, un tanto atípico, ya que es claramente a-espiritual; ella sigue más bien la orientación de Bookchin según las tradiciones de la teoría social crítica.

Sin embargo, el nexo entre mujer y naturaleza es también en King objeto teórico y, desde luego, motivo de encomio enfático. Siguiendo, sin mencionarlo, el temprano trabajo de Sherry Ortner *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* (1974), King (1983a: 18) denota desde aproximadamente una década a la mujer en su «bridge-like position between nature and culture». Sin remitir a ella, y dándole un fuerte sesgo político, King retoma la tesis de Ortner acerca de que hay muchas formas cotidianas de trabajo de mujeres que representan «transitions» o «conversions from nature to culture» (Ortner, 1974: 80) y que las mujeres aparecen en consecuencia «more intermediate than man» y «situated between the two realms» (*ibíd.*). El trabajo brillante de Ortner, que sigue representando para toda la corriente ecofeminista una importante fuente en la medida en que trata por primera vez de forma teórica los nexos de dominio entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos, se convierte en King en un texto feminista y socialista marginal y criticable (véase, por ejemplo, King, 1981:13 y 16), aun cuando no tiene el menor reparo en recurrir a las tesis centrales de Ortner (véase, por ejemplo, King, 1990: 116). La reconciliación de ser humano y naturaleza es para King tarea que le cabe a las mujeres en su posición de intermediarias entre naturaleza y cultura: «En el mundo actual, las mujeres son las que soportan la revolución de este potencial antidualista» (*op. cit.*, pág. 120; traducción de B. H. C.). «Como feministas debemos desarrollar una idea de libertad que no sea ni antisocial ni antinatural» (*op. cit.*, pág. 188; traducción de B. H. C.).

Insertada en la tradición anarquista, King aboga por un análisis histórico en el que la evolución y la historia aparezcan sintetizadas, favoreciendo, además, una ética de bases ontológicas (*ibíd.*). Al contrario de como lo estimaban Bookchin y Kropotkin, el papel de la mujer se ve aquí revalorizado como agente histórico de la transformación: «It is the moment where women recognize ourselves as agents of history — yes, even as unique agents...» (*ibíd.*). Lo que en Bookchin aparece difusamente como una racionalidad

femenina o maternal, en King pasa a ser el proyecto feminista del «rational reenchantment» (King, 1981:14; y 1990:121). Allí donde en Bookchin la corporeidad real de la naturaleza autorreflexiva sigue siendo masculina, en King pasa a ser explícita y preferentemente biológica y socialmente femenina. Allí donde Bookchin pretende poner en relación la racionalidad y la sensibilidad, King quiere integrar de forma mucho más radical «intuitive, spiritual, and rational forms of knowledge» (King, 1983a: 19). Mientras que en Bookchin el carácter social de la naturaleza se fundamenta desde la idea de ecosistema, en King se establece una potencial «democracia de todo lo vivo» (Shiva) de forma feminista a través de la proximidad entre mujer y naturaleza.

A este respecto, Janet Biehl se muestra mucho más contenida, argumentando en más de un aspecto de forma prácticamente anti-ecofeminista. Mientras que King (1981: 15) denomina a las mujeres «naturalized culture in a culture defined against nature», transfiriéndoles un papel político y teórico especial, Biehl (1991: 18) define a hombres y mujeres por igual y aboga por la «integración de un movimiento y un análisis feminista dentro de un “movimiento” masculino». «El ecofeminismo tiene que estar basado en una abarcadora teoría política de izquierdas...», esto es algo «absolutamente necesario» (*ibíd.*). A diferencia de la variante intelectual de King del «cultural feminism», Biehl representa una variante anacrónica del feminismo de izquierdas en la cual la autonomía feminista tiene una importancia política secundaria en comparación con el carácter de izquierdas. Correspondientemente, la postura teórico-natural de Biehl no presenta aquí y allá contornos claramente trazados. En comparación con el proyecto de King, el esbozo de Biehl resulta bastante menos innovador y original como intento de desarrollar la teoría de Bookchin. Biehl muestra pasión y agudeza precisamente en aquellos puntos en los que critica el nexo político y teórico establecido entre mujer y naturaleza (*op. cit.*, págs. 10 y ss. y 61-85). Mary Daly, Susan Griffin o Ynestra King le resultan problemáticas en la misma medida, pues preferentemente quisiera ver dejado a un lado todas esas «conexiones específicas místicas» (*op. cit.* págs. 10-13).

Solo así, la postura ecofeminista tiene en su opinión sentido, solo así «puede cumplirse la promesa inicial del ecofeminismo...», que en opinión de Biehl consiste en una aportación al movimiento de izquierdas.

Más clara todavía que en los textos traducidos al alemán (véase Biehl, 1991, donde la primera parte es idéntica a las obras de 1989 y 1990), queda la postura de Biehl, crítica para con el ecofeminismo, en su publicación fundamental *Rethinking Ecofeminist Politics* (1991a). Ahí abre sus

reflexiones con una afirmación sorprendente: «Mi objetivo principal al comenzar a escribir este libro estaba en defender los mejores ideales del feminismo contra una tendencia preocupante que ha surgido de su mismo centro: el ecofeminismo» (*op. cit.*, pág. 1; traducción al alemán de B. H. C.). Según Biehl, «el» ecofeminismo está caracterizado por irracionalidad, falta de coherencia, contradicciones, particularismo y pretensiones hegemónicas (*op. cit.* págs. 2 y ss.). Afirma que si bien ella misma se identificaba en un primer momento con el «ecofeminismo social», ahora se ve obligada a distanciarse del mismo: «Por mi parte considero que la misma palabra de *ecofeminismo* se encuentra tan menoscabada debido a sus muchos irracionalismos, que no puedo ya seguir considerándolo como un proyecto prometedor» (*op. cit.*, pág. 5; traducción al alemán de B. H. C.). La estimación de Biehl tiene su fundamento en el análisis de teóricas centrales como Mary Daly, Susan Griffin, Charlene Spretnak o Ynestra King, a las cuales cree poder demostrar contradicciones en su concepción de la «woman-nature connection» (*op. cit.*, pág. 9-27; véase también las páginas 57-80 para su crítica a Starhawk). Trátese de Griffin o Merchant, de Starhawk o King, la crítica de Biehl se dirige de forma general contra todas, abstrayendo siempre de los puntos de vista que representa cada una de ellas. Especialmente problemática me parece su actitud respecto al axioma ecofeminista de la vitalidad de la naturaleza extrahumana, pues ella estima que las concepciones vitalistas son simplemente falsas (*op. cit.*, págs. 79 y ss.).

En vista de todas estas descalificaciones (en parte) no muy argumentadas, cabe preguntarse qué tesis relevantes propias puede presentar Biehl a cambio. Su imagen de la futura sociedad socio-ecológica se corresponde en lo esencial con la imagen de Bookchin (Biehl, 1991: 24 y ss.); la «nueva» relación hacia la naturaleza estará caracterizada por un «intercambio verdadero con la naturaleza» (*op. cit.*, pág. 85).

Siguiendo a Bookchin, Biehl (1991a: 117 y ss.) apoya un “dialectal naturalism” en el que continuidad y acumulación constituyen los conceptos decisivos. “Naturaleza” se entiende como «desarrollo y diferenciación a través de los cuales se actualiza lo potencial. Sus distintos ámbitos —el aorgánico, el orgánico y el social— se diferencian los unos de los otros y están, con todo, interconectados» (*op. cit.*, pág. 117; traducción al alemán de B. H. C.). Todos los procesos de desarrollo acumulan y unifican cada una de las etapas específicas en su camino: «This cumulative approach produces a continuum...» (*op. cit.*, págs. 118-119); la forma actual y actualizada en cada momento de un proceso de desarrollo suspende en sí de forma dialéctica cada

uno de los eslabones de su historia. En opinión de Biehl, de esta manera resulta posible interpretar también la relación entre cuerpo y espíritu como un continuo, como «*graded phenomenon*» (Bookchin citado por Biehl, *op. cit.*, pág. 120), en vez hacerlo de forma dual a la manera tradicional o ingenua al modo ecofeminista, que diluye el uno en el otro.

La simbolización de la naturaleza como un continuo, como un proceso continuado de desarrollo y diferenciación, como un solaparse de lo aorgánico, orgánico y social, constituye el núcleo del «naturalismo dialéctico» de Biehl, que se orienta aquí por Bookchin. Este no es ni de un modo simplificado anti-dualista ni reproduce tampoco la lógica mecánica de dominio. Por muy imprecisa e impropia que resulte la crítica de Biehl al ecofeminismo, su contraoferta (bookchiana) es de una calidad fuera de duda. En la medida en que yo pueda conocer el debate internacional, son Stephanie Lahar con su artículo *Ecofeminist Theory and Grassroots Politics* (1991) y Vandana Shiva (véase el punto 3.2.3.) las únicas que pueden ofrecer un concepto de la naturaleza comparable. Si bien el concepto de continuidad no desempeña en Lahar un papel primordial, sí se encuentra implícito en su concepción teórica: «Tenemos que comprender la historia “natural” y “social” (y también nuestras vidas personales) como procesos de diferenciación y unión, los cuales son manifestaciones de la naturaleza, en vez de desarrollarse *desde* la naturaleza» (Lahar, 1991: 37; traducción al alemán de B. H. C.). «En el núcleo del concepto de naturaleza que yo defiendo, la raíz está compuesta del rechazo a la separación de sujeto/objeto —la contraposición de consciencia humana y naturaleza mecánica— y de la suposición de una ontología de la naturaleza como esencialmente *material y subjetiva*» (*ibíd.*; traducción al alemán de B. H. C.). En consecuencia, la consciencia humana es solo una «specialized form of subjectivity»; es posible concebir similitudes y diferencias entre el ser humano y la naturaleza no humana «... *without the mystification of a discontinuous conceptual leap from nature to human existence*» (*ibíd.*; cursivas mías).

La imagen de Biehl/Bookchin del continuo sintetiza la identidad y no identidad de la naturaleza humana y no humana. En ella, naturaleza pasa a ser «ontological ground for ethics», «an ethics of complementarity with first nature» (Biehl, 1991a: 124 y 126). Partiendo de aquí, Biehl llega a la formulación teórica y democrática de la síntesis entre naturaleza humana y no humana, la cual define desde su perspectiva como «harmonious, conscious, and ecological “free nature”», en la cual la naturaleza humana y no humana se encuentran «in the rich ecological mosaic of an *ecocommunity*» (*op. cit.*, págs.

126 y ss.; cursivas mías). Complementariedad, reciprocidad, mutualidad, cooperación y ausencia de jerarquías es lo que, en opinión de Biehl, caracterizará las relaciones de *reciprocidad* en la «ecocommunity». En esta visión desarrollada de una «democracia de todo lo vivo», la referencia a la especie pierde definitivamente sus contornos rígidos, pues la imagen del continuo rompe todos los límites de especie, rompe incluso los límites de los mismos individuos vivos. Son los procesos aorgánicos, las realidades orgánicas y sociales las que constituyen todo junto «lo» vivo, lo cual necesita de un «all-embracing sense of solidarity» (*op. cit.*, pág. 156). A diferencia de King y en parte también de Lahar, Biehl no adscribe a esta solidaridad sexo alguno, mientras que sus reflexiones teórico-democráticas (1991: 30 y ss.; 1991a: 131 y ss.) están formuladas por contraposición sobre todo con el feminismo. Por muy lamentable que resulte esto desde una perspectiva feminista, lo cierto es que la discusión teórico-natural sale beneficiada, si se contempla la imagen lograda de la «ecocommunity». Tal como dejan claro mis propias argumentaciones, hay motivos de estructura teórica y de estrategias de argumentación que justifican que la relación *intra* social patriarcal de dominio pase momentáneamente a un segundo plano conceptual cuando se trata de intentar formular una aproximación conceptual adecuada a la lógica propia, la cual permita fundamentar a continuación una relación teórica entre ser humano/sociedad y naturaleza libre de ansias de dominio. Supongo que en Biehl habrá otras razones determinantes, pero yo quiero limitar mi interpretación al marco epistemológico detallado.

La imagen de la «ecocommunity» y el concepto de continuidad en y de la naturaleza pueden formularse en conexión con la característica de sexo sin que surjan por ello problemas sistemáticos. Una vez que el concepto de la democracia radical se ve, como es el caso ahora aquí, libre de sus limitaciones intrasociales, puede englobar en el marco de la «social ecology» y dentro de una concepción teórica de liberación todas las relaciones de dominio intrasociales. Solo las conexiones (parciales) sociales no jerarquizadas serán capaces de establecer una relación no jerarquizada hacia las conexiones (parciales) de la naturaleza, pues hay una cuestión sobre la que todas las teóricas de la liberación se muestran de acuerdo: la dominación sobre seres humanos y la dominación sobre la naturaleza mantienen una relación recíproca inmediata, y no puede haber una relación libre de dominio hacia la naturaleza si este se ejerce en sociedad. Mientras la naturaleza humana se vea sometida en la forma que sea, la naturaleza no humana nunca podrá llegar a ser verdaderamente «libre». Es aquí en donde se encuentra anclada la

relevancia teórica y política de la relación entre los sexos en un contexto teórico-natural. El ejercicio de dominio sobre seres humanos femeninos y sobre la naturaleza mantienen respecto a esto una relación (parcial) recíproca y contradictoria; no puede existir una relación hacia la naturaleza exenta de dominio en vista del dominio patriarcal; mientras la naturaleza humana biológicamente femenina se siga viendo sometida en la forma que sea, la naturaleza no humana nunca podrá ser verdaderamente «libre».

En este contexto, se puede asentar a la formulación feminista y teórico-natural de King, que sigue a Ortner, en la medida en que King, a diferencia de Biehl, resalta explícitamente la importancia específica de la relación de dominio patriarcal e *intra* social para la relación de dominio no-solo-intra-social contra la naturaleza. Si no se eliminan las jerarquías de sexo no podrá haber una «ecocommunity». El papel político central que King les asigna a las mujeres en el proceso de transformación es, por consiguiente, tanto teórica como políticamente consecuente. Pero puesto que la relación entre los sexos no representa la única relación de dominio intrasocial, la crítica de Biehl a la consideración de la relación entre los sexos como la relación de dominio más universal, antigua, originaria, primaria y primera es, por lo tanto, justificada (para un debate en torno a Ellen Willis, véase Biehl, 1991: 14ys.).

Se cierra el círculo: el tercer factor de determinación que señalábamos en 1.4., el de la base material de la relación hacia la naturaleza y entre los sexos, planteaba de entrada que no se podían contactar analíticamente ambas relaciones de dominio por medio de una analogía simplificadora. En el eslabón de la dimensión teórico-natural sociedad se muestra ahora a las claras que, primero, la puesta en relación *teórica* de ambas relaciones debe ser enfocada como un todo de conexiones de dominio intrasociales, aunque no solo intrasociales, diferenciadas y complejas; y segundo, que la puesta en relación *política* de ambas relaciones puede ser concebida desde luego como una «proximidad» entre la mujer y la naturaleza, mientras esta cercanía no sea formulada como una pretensión de hegemonía. Es precisamente el parentesco teórico entre la teoría anarquista y feminista política, entre la feminista «ética de la solicitud» y el anarquista «principio de ayuda», lo que permite asentar una «ligazón» entre las mujeres y la naturaleza sobre el peldaño de formulación que se ha alcanzado en el punto presente. La dimensión teórico-natural sociedad es precisamente esa dimensión en que la relación solidaria naturaleza-sociedad pudo formularse por primera vez y por fin. En este sentido, y *solo* en este nivel de diferenciación teórica, puede conceptualizarse política y estratégicamente, pero no teórica y conceptualmente, una ligazón o

«proximidad», «relationships of reciprocal support» (Ferree/Hess), entre las mujeres y la naturaleza subjetivada. Esta ligazón dependería, además, de la condición de la no exclusividad, puesto que cualquier conexión exclusiva mujer-naturaleza reproduce características patriarcales y entra en colisión con la imagen democrática radical de continuidad; las relaciones dominantes exclusivas, sean del tipo que sean, quedan con esto sistemáticamente excluidas. El hermafroditismo de la corporeidad humana, utilizada frecuentemente por el ecofeminismo como argumento básico, y la diferencia biológica y social de la productividad respectiva, no sirven todavía de legitimación para una «proximidad» específica entre las mujeres y la naturaleza. La corporeidad material femenina no consiste en «pura biología», sino en naturaleza productiva socializada. De ahí la conclusión de que solo en el nivel de la dimensión desarrollada e inmaterial sociedad, que representa la primera dimensión de determinación *directamente* política y teórica en el marco de mis reflexiones, puede concebirse como *pacto político* una ligazón mutualista y por encima de las especies entre las mujeres y la naturaleza, no más, pero tampoco menos. Con ello, muestro expresamente mi disconformidad con la crítica de Janet Biehl «a cualquier utilización estratégica de la relación entre la mujer y la naturaleza» (véase Biehl, 1991: 13, en contra de King); la actitud política y estratégica de Biehl, tradicional y orientada exclusivamente por la izquierda política, se descubre a sí misma como poco elaborada.

La variedad de conceptos de «social ecology», tal como se teorizan en el Instituto de Vermont o por ejemplo en el instituto francfortiano, refleja la oposición entre la perspectiva naturalista y la de la crítica crítica. La imagen altamente simbolizada de la naturaleza como un continuo de subjetividades específicas se ha revelado como teóricamente fértil, si bien las/los críticas/-os críticas/-os lo negarían de entrada sin ni siquiera intentar comprobarlo. En la estructura argumentativa de las/los demócratas radicales aleccionados por la naturaleza resulta llamativo que la decidida crítica a las ciencias naturales vaya acompañada de un uso relativamente espontáneo de los resultados que ofrecen las ciencias naturales^[20]. Las ciencias naturales constituyen el fundamento que permite dar el segundo paso de la forma de pensamiento triple sin tener que dar el primero, que trae una serie de consecuencias consigo. Esto sigue constituyendo una problemática sin solución de la derivación naturalista. Pero por otro lado, esta última posibilita la constitución teórica y real de una relación que, al estar constituida bajo el primado de la naturaleza, no induzca a negar la parte natural. En el nivel de la última de las

dimensiones de determinación, que se tratará a continuación, quedará claro cuán problemática resulta, sin embargo, una derivación naturalista que ya no se apoye ni siquiera ingenuamente en las ciencias naturales. Si las/los críticas/-os críticas/-os iniciasen su crítica al esencialismo en este punto, habría que darles la razón.

3.2.3. *Espiritualidad*

Tan ingenua como parece una fundamentación ética que crea poder «cazar» por medio de los últimos resultados de las ciencias naturales la lógica propia de la naturaleza, así de elaborada resulta esta aproximación, sobre todo si se la compara con un intento de fundamentación mítico, pre-histórico y/o esencialista en el mal sentido de una teoría social radicalmente democrática. Una interpretación bienintencionada de las teóricas que quedan por tratar en este apartado, casi exclusivamente mujeres, podría considerar que la dimensión de espiritualidad representa «únicamente» una versión radicalizada de la dimensión social, pues se retoman y desarrollan los conceptos básicos: comunidad, solidaridad entre las especies, latente racionalidad y subjetividad de la naturaleza. Se establecen simbolizaciones de la naturaleza material, productiva y social, la cual se subjetiva enfáticamente, aunque no antropocéntrica y en gran medida tampoco androcéntricamente; en la dimensión social, se define por extenso el papel que en el proceso de transformación social ocupan las mujeres.

Esta argumentación afecta, sin embargo, a solo una cara de la «verdad» argumentativa, puesto que infravalora «el lado oscuro de la política ecológica» (Biehl, 1991: 83), el cual aparece igualmente insinuado en estos textos. Al respecto, sirven como ejemplo prototípico los trabajos de Starhawks (1989, 1983 y 1990). En la «10th Anniversary Edition» de su clásico espiritualista *The Spiral Dance* (1989:10), Starhawk habla de tres principios fundamentales para una espiritualidad natural ética: «The three core principles of Goddess religion are immanence, interconnection, and community» (véase igualmente Starhawk, 1990: 73). Inmanencia significa reconocer la tierra como algo vivo y, en cuanto a lo terrenal, esto es, el estar en el mundo, reconocer la presencia de lo espiritual y sagrado: «... it's in the world: it is the world, and it is us» (*ibíd.*; véase también Starhawk, 1989: 10). Los otros dos conceptos inciden sobre la conexión indisoluble y por encima de las especies de todo lo vivo: «... we know that we are all part of a living community, the Earth» (1990: 74). El concepto de naturaleza vitalista de

Starhawk, su imperturbable optimismo y actividad política de muchos años, su idea, afincada en la democracia de bases, de una práctica de la acción directa en pequeños grupos y a partir de un consenso (*op. cit.*, págs. 77 y ss.) constituyen el lado «claro» de su planteamiento filosófico-natural en torno a la «Earth-based spirituality» (*op. cit.*, pág. 73). La dimensión espiritual de la naturaleza aparece aquí como una *dignidad* intocable que une toda vida y que va mucho más allá de la idea de una racionalidad latente que ha cobrado consciencia de sí misma. El recargar la imagen de la naturaleza humana y extrahumana con *sacredness* es absolutamente típico para las/los pensadores de la espiritualidad, de la misma manera que lo es el compromiso incansable y feminista radical contra la destrucción de la naturaleza. En contra del muy común prejuicio feminista de la espiritualidad apolítica, son precisamente las feministas espiritualistas las que una y otra vez han destacado, nacional como internacionalmente, por su compromiso activo en lo que a la naturaleza respecta.

Pero también el «lado oscuro» se hace inmediatamente ostensible, y se encuentra inherente en la imagen de la diosa y de la ritualidad que se le transfiere a una estructura jerárquica dentro de la religiosidad feminista. El principio inmanente es en un grado muy alto ambivalente, pues si por un lado fundamenta la solidaridad y la dignidad para todo lo vivo, por otro, establece también una imagen jerarquizada del mundo en la que «la diosa» permanece como la encarnación del principio máximo. A pesar de una delimitación explícita frente a una sacralidad transcendente, a través de las frases de Starhawk asoman una jueza y últimas verdades morales. La práctica política de la democracia de bases se encuentra en contradicción con una imagen del mundo centrada alrededor de una diosa, el compromiso ecofeminista en contradicción con formas de experiencia espirituales y ritualizadas. La crítica criticable de Janet Biehl (1991: 76) al ecofeminismo espiritual es cierta en un punto, en que la inmanencia de lo divino no protege ante el dominio: «Más bien al contrario: la idea de una inmanencia teísta puede llevar a la justificación de *cualquier* tipo de orden social...» Puede llevar, por lo menos, a estructuras internas en el movimiento que no cumplan con la exigencia de una democracia radical. Para el ámbito germanoparlante, Eduard Gugenberger y Román Schweidlenka han documentado en su magnífico trabajo *Mutter Erde/Magie und Politik (Madre tierra/Magia y política, 1987)* con qué frecuencia penetraron de forma sucesiva y precisamente en aquellos grupos políticos que tratan la «cuestión de la naturaleza» desde un punto de vista espiritual y pre-histórico orientaciones jerárquicas y en parte incluso

fascistoides. Ellos escriben: «Después de 1945, el trauma del nacionalsocialismo y la reconstrucción fortalecieron la consciencia mecánica; todo lo que tenía que ver con una concepción mágica de la naturaleza — tendencias de una religión de la tierra, fiestas de solsticio, etc.— los nazis lo prohibieron o se convirtió en tabú. A mediados de la década de los sesenta resurgió la consciencia mágica de la naturaleza en el ámbito germanoparlante, lo cual llevó a la tercera gran oleada del renacimiento de contenidos arcaicos, en la cual nos encontramos todavía hoy, con tendencia ascendente; esta oleada vino de los Estados Unidos...» (*op. cit.*, pág. 29). La «ecología espiritual» la contemplan como un «... caminar dinámico en compañía y a la par de contenidos y objetivos reaccionarios y emancipatorio-humanistas» (*ibíd.*). Con ello, la caracterización que ofrecen de grupos germanoparlantes se corresponde de forma exacta con mi interpretación de los escritos de la clásica autora espiritualista norteamericana Starhawk. Lo que Gugenberger y Schweidlenka constatan en cuanto a la práctica en el ámbito germanoparlante, el material original teórico lo confirma. Sin embargo, quiero subrayar que Starhawk pertenece a aquellas teóricas cuyo esfuerzo continuo por una teoría y práctica de la espiritualidad radicalmente democrática no admite dudas.

La solidaridad entre las especies y la comunidad en la que aparece tanto la ligazón espiritual como la ampliación del motivo del espíritu social de toda vida es objeto de teorización semejante en Mary Daly (1981 y 1986), Susan Griffin 1980 y 1987) y en la mayoría de las autoras de las antologías feministas actuales como *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* (Plant, 1989) y *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism* (Diamond/Orenstein, 1990). Con insistencia variable, las mujeres y/o el movimiento feminista aparecen aquí como aquellos que podrían entablar una comunicación entre el ser humano y la naturaleza con base en una espiritualidad específica pero común. Este diálogo debe interpretarse como una imagen muy concreta (*face-to-face*), pues *no* se trata de una visión altamente simbolizada. Ser natural común, principio de inmanencia, subjetivación de naturaleza y mujer constituyen la base de un «verdadero» diálogo, el cual Susan Griffin ha descrito poéticamente en un pasaje de su famoso *Woman and Nature* (1980: 226): «We know ourselves to be made from this earth. We know this earth is made from our bodies. For we see ourselves. And we are nature. We are nature seeing nature. We are nature with a concept of nature. Nature weeping. *Nature speaking of nature to nature*^[21]» (cursivas mías; para una interpretación, véase Holland-Cunz, 1991). En la imagen filosófico-natural de Griffin de un diálogo espiritual

entre las mujeres y la naturaleza se unen los principales temas del carácter social a los motivos radicalizados de la dimensión espiritualidad; la naturaleza material y productiva de la especie humana y no humana habla aquí consigo misma y sobre sí misma. Al ser natural común se le añade una diferenciación de la manera en que se da el ser natural, una manera que se precisa de la forma más detallada a través de la capacidad autorreflexiva conceptual de la naturaleza humana. El nivel de contacto está constituido por el diálogo, y la relación se constituye con base en un intercambio inmediato. Se podría formular: la dimensión filosófico-natural espiritualidad «lleva a término» las determinaciones de naturaleza hasta aquí discutidas en la medida en que se puede concebir ya definitivamente la relación como un intercambio activo entre sujetos idénticos/no idénticos, como una comunicación radicalmente democrática, como un diálogo de la naturaleza consigo misma. Según el ecofeminismo espiritual prototípico, este diálogo tiene que ser iniciado por las mujeres, o incluso mantenido exclusivamente por ellas. Cuanto más se reduzca este papel dialogante a las mujeres o incluso a un grupo escogido de mujeres, en mayor medida se encontrarán excluidos los hombres de la idea de una «democracia de todo lo vivo». Los escritos de Mary Daly (1981 y 1986) sirven aquí como un ejemplo especialmente drástico de lo dicho (en relación con Daly, véase también Grossmass; 1989; Holland-Cunz, 1988a; y Fröse, 1988).

La dimensión espiritualidad se presenta, por tanto, bajo dos caras distintas: en su «lado claro», como imagen de la democracia y del diálogo, en su «lado oscuro», como imagen de la jerarquía y del ritual. Resulta difícil aplicar tajantemente esta interpretación a los planteamientos comprometidos ecofeministas del tercer mundo, a textos que fueron escritos bajo una presión mucho mayor que los de, por ejemplo, las teóricas norteamericanas. El trabajo filosófico-natural feminista más importante, que ha entrado desde el llamado tercer mundo en el debate internacional, es el ya en numerosas ocasiones citado *Staying Alive* (1990, 3.^a ed.) mala traducción al alemán: 1989) de Vandana Shiva, que en 1993 recibió el Premio Nobel alternativo. El trabajo de Shiva ha servido permanentemente de inspiración para mis propias reflexiones. Los lemas de este capítulo han sido tomados, por ejemplo, de Shiva y Kropotkin; la imagen de «el orden democrático del bosque» (Shiva, 1989: 78) simboliza las intenciones de las/los demócratas radicales aleccionados por la naturaleza. Otra imagen de Shiva, la de la «democracia de todo lo vivo» (*op. cit.*, pág. 50), que atraviesa todo mi texto, aparece en el punto 1.3., donde la he utilizado para concretar mis preguntas sobre las

posibilidades y los límites de una teoría política o social de inspiración natural.

Con ello le he concedido a ambas imágenes, bellas y logradas, un lugar que no tienen en los propios textos de Shiva, pues esta teórica centra su interés en la crítica a la explotación del tercer mundo por parte del primero y en la representación del potencial de resistencia de las mujeres indias. Va siendo hora, por tanto, de presentar de forma adecuada las reflexiones teórico-naturales de esta autora. Shiva inserta su crítica a la explotación y su representación del potencial de resistencia en un contexto filosófico-natural espiritualista que proviene de la cosmogonía india (*op. cit.* págs. 51 y ss.). En ella, la naturaleza y el «principio femenino» se encuentran ligados de la forma más estrecha: «La naturaleza simboliza, por un lado, la encarnación del principio femenino, por otro —y aquí pasamos a otro nivel de representación—, lo femenino “alimenta” a la naturaleza para que esta pueda crear y garantizar vida» (*op. cit.*, pág. 51). La naturaleza es activa, «omnipotente», productiva, espontáneamente activa, creadora, plural, dinámica. Shiva cita un antiguo texto bengalí con las palabras: «Así, una consciencia oculta inspira vida a los ríos y a las montañas, aparentemente inanimados...» (*op. cit.*, págs. 52 y ss.). El término indio de *prakriti* que introduce Shiva abarca la completa multiplicidad de significados de este concepto de naturaleza, la cual Shiva resume en «encarnación y manifestación del principio femenino» (*op. cit.*, pág. 54).

A la comprensión india de lo que es naturaleza, caracterizada esta por creatividad, actividad, productividad, pluralidad, interdependencia y el carácter sagrado de la vida, Shiva opone la concepción «cartesiana» que comprende la naturaleza como estática, pasiva, unidimensional, mecanicista, fragmentada en sí, inferior y definida como algo desligado del ser humano. En esta concepción, la «ruptura dentro de la naturaleza» constituye el problema fundamental; frente a ello se encuentra el ideal de Shiva de un «continuo social del ser natural y humano», «sociedad y naturaleza como un continuo del ser» (*op. cit.*, pág. 54), «continuity between the human and natural», «continuity between society and natura» (1990:40-41). Aquí estamos ahora ante la variante espiritualista del motivo continuo/continuidad que he tratado en primer lugar en relación con Biehl y Lahar, pero que Shiva formuló ya en 1988. A diferencia de Lahar y Biehl, la concepción de Shiva está traspasada toda ella por un estrecho lazo entre las mujeres y la naturaleza, lo cual culmina en la afirmación de la importancia vital que tiene la «recuperación del principio femenino» (1989: 50). En el “...reclaiming of the

feminine principie as a non-violent, non-gendered and humanly inclusive alternative” (1990: XX^[22]) se oculta apenas ese tono biológico y malamente esencialista, aun cuando Shiva no ligue aquí el «principio femenino» a sexo alguno.

El «principio femenino» se convierte en Shiva prácticamente en contrapunto de lo «cartesiano»; referido a políticas concretas como el movimiento Chipko (1989: 81 y ss.), esto puede parecer pertinente, pero en un nivel filosófico o teórico-social, una argumentación así resulta extremadamente problemática. Como homenaje a la política feminista y/o ecológica de las mujeres indias, la «proximidad» material, productiva y espiritual entre las mujeres y la naturaleza que Shiva afirma puede parecer adecuada, pero no como base teórica estructural. Aunque entiende que su planteamiento del «tercer camino de la liberación» (1989: 65) presenta un carácter de «trans-gen-der» (1990: 52), aunque no pretende propagar ni la «masculinización» del mundo a modo de Beauvoir ni la «femenización» al estilo de Marcuse (1989: 61 y ss.), y aun distinguiendo claramente entre mujeres y «principio femenino», la perspectiva de su argumentación implica que no pueda evitar un sesgo biológico. A través de la importancia que se le concede a la resistencia de las *mujeres*, por medio de la definición de la crisis ecológica como la «muerte del principio femenino», al cual se enfrentan las *mujeres*, se establece sutilmente una conexión entre las activistas y el principio femenino. Yo no me muestro en desacuerdo con el hecho políticamente significativo de que efectivamente sean las mujeres las que se encuentran en todos los continentes al frente de los movimientos ecológicos. A lo que me opongo es a conferirle un carácter biológico a este hecho. Shiva misma aduce la razón no biológica para ello: las mujeres son aquellas que se dedican a la producción de subsistencia y las que ven peligrar de forma directa las condiciones básicas de vida por las así llamadas políticas de desarrollo; precisamente de esto trata *Staying Alive* en sus partes analíticas esenciales y sobresalientes. Con todo, quiero atreverme a formular la tesis de que sin la «proximidad» enfática entre mujeres, naturaleza y «principio femenino» que Shiva establece, las partes analíticas de su trabajo no hubiesen resultado tan incisivas. Solo ante el trasfondo de la «inspiración» y sacralización de la naturaleza, Shiva puede desarrollar su crítica a la destrucción de la naturaleza; así, el primer mundo puede y debe ser desenmascarado analíticamente como «cultura de la muerte» (1989: 50). La dureza y certeza de la crítica nacen del énfasis espiritual.

Si contemplo la gran ambivalencia de la dimensión espiritualidad, su oscilación, ejemplarmente documentada en Starhawk, entre un diálogo democrático y el ritual jerarquizante, parece adecuado seguir el procedimiento del segundo capítulo y comprender esta tercera de las tres dimensiones inmateriales sobre todo como una dimensión crítica, de forma análoga a la dimensión material de historicidad. El texto de Vandana Shiva resulta en este sentido especialmente adecuado, puesto que la fuerza de su argumentación espiritual no se encuentra en la espiritualidad como tal sino en la crítica a los conceptos y políticas «cartesianas» occidentales que de ella resulta. Al igual que la dimensión histórica, también la dimensión espiritual es problemática si se entiende como razón última, pero muy aprovechable para una fundamentación teórico-natural de una perspectiva crítica. Repletas de contenido como la espiritualidad de Starhawk o la historicidad de Fourier, ambas dimensiones connotan «oscuros» lados analíticos y/o políticos; sin embargo, si se renuncia a un sentido, se muestran capaces de comprender conceptualmente el alcance que ha adquirido la destrucción de la vida natural. Si la dimensión historicidad señala en cuanto dimensión crítica las etapas de la destrucción, la dimensión espiritualidad remite como instancia crítica a los contenidos y a las imágenes naturales de otra sociedad, imágenes perdidas o nunca encontradas. A una interpretación bienintencionada puede parecerle un procedimiento adecuado desde el punto de vista de una teoría natural que, como es el caso en Shiva, la espiritualidad se convierta en *una* herramienta operativa de la crítica, que se instrumentalice; si, por el contrario, se practica, como en Starhawk, la dimensión espiritual de forma exclusiva y exclusivista, el potencial implícito antidemocrático que ello conlleva impide una interpretación comprensiva. La dignidad anti-mecánica que algunas/-os de las/los demócratas radicales aleccionados por la naturaleza asignan a «la» naturaleza a través de las sacralizaciones correspondientes, no es en mi opinión legitimación suficiente como para poder hacerse cargo del lado «oscuro» de la estructura teórica.

Quiero proponer por ello que se sitúe sobre el nivel menos altamente simbolizado de la dimensión sociedad la aproximación conceptual y temática a la lógica propia de la naturaleza, para evitar así los peligros analíticos y políticos de la argumentación espiritual. Si se compara directamente, la dimensión espiritual aparece en un primer momento únicamente como una variante radicalizada de la social, pero es evidente que su radicalización no supone solo un paso cuantitativo, sino también un paso teórico-natural cualitativamente importante. El diálogo se transforma en ritual, lo social se

hace inmanencia de lo divino, lo democrático decae hacia lo jerárquico; en la radicalización, la sociedad viva, múltiple y comunitaria se petrifica y se hace cosmos fijo y organizado. El recurso de acudir a mitos pre-históricos o a religiones heredadas lleva sutilmente implícitos contenidos que no pueden desecharse de un plumazo; de esta manera, no resulta sorprendente que aquí y allá emerja, a través de las frases clave, una visión del mundo de orígenes casi medievales.

De la misma manera en que, sin embargo, resultó posible salvar de la dimensión histórica el tema de la temporalidad ateleológica, de la dimensión espiritualidad, habría que conservar la imagen del diálogo, pues simboliza y dota de sentido a la relación, radicalmente democrática e inmanente a la dimensión social, entre conexiones vitales de lógica propia, subjetivadas y complejas o, en su caso, entre sujetos individuales. Por ello que no me parezca una casualidad que la imagen de lo continuo o de la continuidad de lo vivo desempeñe en ambas dimensiones un papel importante, con lo cual no se podría demostrar de forma más clara el parentesco que existe entre ambas dimensiones. Mientras que en Biehl lo continuo o la continuidad señala más bien hacia aspectos de una teoría de la evolución, con lo cual indica de forma más acentuada una concepción histórica y vertical, los conceptos de Shiva me parecen más bien horizontales en tanto descripción relacional de un estado. De ahí que resulte más fácil anclar la imagen del diálogo en su aparato conceptual. En este sentido, podría interpretarse el motivo del diálogo como una concreción espiritualista de la dimensión histórica, lo cual supone que el diálogo represente el «lado claro» en la radicalización de la dimensión social de la naturaleza. Su contenido radicalmente democrático ilumina también la concepción y la práctica política que tiene de sí mismo y ejerce el ecofeminismo espiritual.

He llamado ya la atención sobre el hecho de que el concepto de diálogo tiene que ser comprendido aquí en sentido literal; como concepto teórico presenta una referencia respecto a la práctica cuasi concreta. Así, el ritual espiritual, integrado ya en muchas protestas ecofeministas (los ejemplos más famosos: Harford/Hopkins, 1984, sobre el Greenham Common; y Foglia/Wolffberg, 1984, por lo que a la Women's Pentagon Action se refiere), constituye una forma de diálogo directo entre las mujeres y entre las mujeres y la naturaleza. Estas formas simbólicas de la política servían al fortalecimiento propio, a la liberación de fantasías para políticas futuras, a la reproducción de energías y a incrementar la capacidad de actuación política (véase al respecto también Todd, 1982: 441) y servían también, finalmente,

como homenaje a la naturaleza. En la orientación por lo irrazonable sobrenatural había también una razón sensitiva: la necesidad de fortalecimiento político se vio colmada, la protesta debía obtener continuidad, el mismo proceso de la acción era tan esencial como su resultado político, se celebraban de forma inmediata los lazos de unión con otras mujeres y con la naturaleza no humana. La «otra» lógica no mecanicista de la espiritualidad resultó útil para el compromiso político en la medida en que ayudó a desarrollar una práctica anclada claramente en lo sensitivo y en la fantasía que anticipó o llevó a cabo simbólicamente un diálogo con la naturaleza libre de pretensiones de dominio. En un sentido muy real, las mujeres que participaban en estos actos ritualizados de protesta se comprendían como portavoces de y con la naturaleza, a la cual ellas, como parte autorreflexiva de la naturaleza que eran, prestaban voz (para un debate detallado acerca de la práctica ecofeminista, véase Holland-Cunz, 1991; y Dackweiler/Holland-Cunz, 1991). De pretender adscribir la práctica feminista espiritualista de forma clara a una de las seis dimensiones de determinación aquí elaboradas, la dimensión espiritualidad sería sin duda el lugar más adecuado, tanto por lo que se refiere a sus elementos claros como para los oscuros (para una crítica a estos últimos, véase también McCrickard, 1991).

Me parece que mientras tanto resulta ya bastante evidente que la dimensión espiritualista, la sacralización de la naturaleza, tanto en su articulación teórica como práctica, es sobre todo cosa de mujeres. Se revela aquí prácticamente un «gender gap» en la determinación teórico-natural, pues esta sexta y última dimensión es la primera a la vez que la única dimensión en la que dominan claramente las teóric-as. Hasta donde conozca el debate internacional, únicamente las posturas de la «deep ecology» (véase Devall/Sessions, 1985, que sirven al respecto de modelo) y la «New Age» (fundamentalmente Capra, 1986; y Lutz, 1984) pueden ser comparadas, por su énfasis natural sacralizante, con las ecofeministas espiritualistas (como he dicho ya en un principio, excluyo completamente de mis reflexiones teóricas y políticas el debate teológico actual; también la ética teológica promueve actualmente una sacralización de la naturaleza). La cercanía teórica de «deep ecology» y «New Age» respecto al abanico teórico ecofeminista ha llevado una y otra vez a controversias acerca de cuál de las posturas resulta al fin y al cabo la más adecuada desde un punto de vista teórico. Fue sobre todo la crítica de Ariel Salleh a la «deep ecology» la que mostró que la variante feminista resulta *Deeper than Deep Ecology*, como rezaba el título programático de este texto fundamental (1984). Salleh resume en él en los

siguientes términos la consideración que le merece el movimiento que analiza: «Desde un punto de vista ecofeminista, “deep ecology” no es desafortunadamente más que otro paso autocomplaciente con pretensiones de reforma; el cambio de valores, que la “deep ecology” dice perseguir, es en ella algo bastante marginal» (*op. cit.*, pág. 344; traducción al alemán de B. H. C.). Que la «deep ecology» recurra espiritualmente a tradiciones orientales supone, en opinión de Salleh, una negación de la represión a la que se ven sometidas las mujeres, puesto que las tradiciones adoptadas no se ocupan de las jerarquías determinadas por el sexo (para la relación entre «ecofeminism» y «deep ecology», véase también Kheel, 1990; y Zimmerman, 1990). Y también la postura de la «New Age» presenta una laguna significativa por lo que se refiere al tratamiento teórico de la relación entre los sexos; para el ámbito germanoparlante fue Christina Thürmer-Rohr (1984) la que ofreció, a través de Capra, Lutz y otras, una panorámica amplia en cuanto a esta crítica.

Por otro lado, la corriente ecofeminista se ha visto expuesta una y otra vez a fuertes críticas, también desde el mismo bando feminista. He presentado ya por extenso a la crítica más contundente en el ámbito internacional, Janet Biehl (1991 y 1991a). También el manifiesto ya citado de Donna Haraway, *Manifestó for Cyborgs* (1990) puede ser leído como un texto crítico hacia el ecofeminismo. Además, hay que citar también el artículo de Alice Echols, traducido ya también al alemán, *The New Feminism of Yin and Yang* (versión alemana: 1985), en que si bien se hace una crítica general del «cultural feminism», se consideran de forma expresa las posturas de Daly y Griffin. Para el ámbito germanoparlante contamos con análisis críticos, de alcance variado, de Elvira Scheich (1991) y Frauke Rubart (1988), Ruth Grossmass (1989) y Annette Runte (1988), Use Lenz (1988) y Barbara Böttger (1987), Claudia Pinl (1993: 55 y ss.) y Christa Wichterich (1992a: 43 y ss.), Angelika Gausmann (1991) y Brunhilde Sauer-Burghard (1989). Respecto a estas aportaciones hay, desde luego, que considerar que se refieren normalmente de forma bastante rudimentaria a la discusión y recepción internacional, puesto que su punto de mira está sobre todo en el llamado enfoque de Bielefeld («Bielefelder Ansatz») (véase especialmente Werlhof/Mies/Bennholdt-Thomsen, 1983; Bennholdt-Thomsen, 1987; y Mies, 1988). En vista de la proximidad teórica entre María Mies y Vandana Shiva y entre la estructura de argumentación de «las de Bielefeld» y los enfoques internacionales más relevantes, los artículos nombrados pueden ser considerados como críticas al ecofeminismo (sobre todo Lenz, 1988; y Sauer-Burghard, 1989). Sin

embargo, esta crítica se muestra aquí y allá como poco precisa e injustificadamente estandarizada, sobre todo en el caso de Scheich (1991), la cual habla «del» punto de vista ecofeminista sin mencionar ni a una sola de las autoras o a una de las numerosas posturas controversiales. En lugar de ello, Scheich echa mano del suficientemente conocido reproche de esencialismo (*op. cit.*, pág. 621), el cual emplea de la forma prototípica como clave que demanda confirmación sin que parezca necesario un análisis preciso. En mi opinión, una crítica así no resulta adecuada para iniciar e inspirar un debate teórico en torno a las posturas fundamentales^[23]. Solo con repasar, tal como hace sistemáticamente Brinda Rao (1989 y 1991), la bibliografía mientras tanto considerable sobre las mujeres en el tercer mundo, las mujeres y el desarrollo, enfoques ecofeministas sobre explotación a través de «desarrollo», resulta muy fácil desenmascarar la simplificación ecofeminismo = esencialismo como una argumentación ideológica. Si se estrecha mucho el espectro, por ejemplo en una comparación que llevan a cabo las científicas y ecofeministas indias Vandana Shiva, Bina Agarwal (1992) y Brinda Rao, aparecen incluso aquí diferencias notables; la postura más bien espiritualista de Shiva y los enfoques predominantemente materialistas de Agarwal y Rao seguro que no dan como suma «el» punto de vista ecofeminista indio (véase la crítica a Shiva de Agarwal, 1992: 124 y ss.).

Después de pasar por seis determinaciones analíticas teórico-naturales, se puede constatar con seguridad que el espectro de la filosofía natural feminista abarca enfoques centrados tanto en la naturaleza como en lo social, críticos y naturalistas, constructivistas como malamente esencialistas. Solo el mencionado «gender gap» referente a la dimensión espiritualista permite una prudente generalización; considero que la tendencia feminista a sacralizar la naturaleza resulta criticable. Sin embargo, esta tendencia no encuentra desde luego calificación adecuada a través del omnipresente reproche de esencialismo. Es más, el reproche de esencialismo oculta incluso el verdadero problema teórico, ya que confunde los niveles temáticos. La aprehensión insuficiente y en parte incluso «esencializadora» de la relación *entre los sexos* (mujeres en tanto naturaleza) acaba por servir para no tener que enfrentarse ya a la teorización de la relación *natural*, a las formas en que comprometidas teóricas ecofeministas se aproximan a una determinación adecuada de la naturaleza extrahumana con base en la lógica propia. La concepción trivial de la relación entre los sexos impide un análisis de posturas filosófico-naturales en parte altamente elaboradas. Desde una interpretación bienintencionada, cabría suponer aquí la presencia de esa razón sistemática intrateórica que ha

llevado a la evidente marginación de todas las posiciones ecofeministas dentro de la teoría feminista. Pero si considero únicamente el ámbito germanoparlante, se impone más bien la sospecha de que la marginación de enfoques radicales feministas y ecológicos, como los de las de Bielefeld o de espiritualistas como Heide Göttner-Abendroth (1982 y 1984) y Sarah Jansen (1984 y 1984a), se deben más bien al desinterés de las feministas por la cuestión de la naturaleza. Hoy día puede considerarse problemático que la crítica feminista a la relación patriarcal hacia la naturaleza hubiera presentado desde un principio connotaciones espiritualistas (véase Kuby, 1975); pero desde un principio también ha sido el trasfondo espiritualista el que ha sacado punta a la crítica analítica. Desde la perspectiva actual se puede por ello concluir que si bien las simbolizaciones sacrales de la naturaleza resultan mientras tanto inadecuadas, desde el punto de vista de la historia de las teorías tienen una gran importancia. Así como para un teórico como Bookchin resulta cierto que la dimensión social equivale a un desarrollo de la dimensión mutualista, para las teóricas de la dimensión sociedad se podría decir que sus planteamientos se generaron por el roce con clásicas espiritualistas. Janet Biehl constituye al respecto un ejemplo muy claro; su arrogancia anti-espiritualista resulta totalmente improcedente.

3.2. Un camino a través de las determinaciones dimensionales

Las determinaciones éticas a partir de la naturaleza —mutualidad, sociedad y espiritualidad— conforman, así quiero resumir al final, una imagen social alternativa de liberación y una ética basada en lo natural que se podría activar y hacer valer. Desde una perspectiva centrada en la sociedad, todas las demócratas radicales aleccionadas por la naturaleza expresan cosas sustanciales sobre el carácter ético y mediato de «la» naturaleza. Incluso la imagen de la naturaleza como una fuente de ética libre de ética insinúa, al fin y al cabo, una estructura ética interna de la vida natural, estructura que se encuentra suspendida en la idea armónica de una vida de referencias recíprocas que se desarrolla dentro de ecosistemas. El concepto de Bookchin de la mentalidad de la naturaleza, que atraviesa todos sus textos, es quizá el que mejor acierta con ese «carácter básicamente ético» de la naturaleza. Lo que yo denomino aquí carácter básicamente ético equivale a ese espíritu de

orientación social que todas las/los teóricas/-os aleccionados por la naturaleza adscriben a la naturaleza. Consecuentemente, la orientación ética de(sde) la naturaleza no es una ética individualista, sino social o, mejor, comunitaria. Por muy distintos que sean los enfoques respectivos, la reivindicación es la misma, la cual se expresa en palabras de Wichterich (1992: ZB5) de la siguiente manera: «No se trata únicamente de una ética individual, sino sobre todo de una nueva ética social». La necesidad que ser humano y naturaleza tienen de lo social, la necesidad sensitiva de la proximidad de otros seres vivos, fundamenta de forma completamente material las determinaciones inmateriales de la naturaleza, las cuales he desarrollado, debatiéndolas, en este capítulo. El sentido normativo que las/los demócratas radicales suponen en la naturaleza no es, por tanto, simple resultado de una derivación voluntarista que habría que deconstruir sin más. La normatividad de la naturaleza aparece aquí, por el contrario, como resultado de admitir la lógica propia natural en tanto inserta dentro del concepto de sociedad de la naturaleza.

Al final de este capítulo habría, por tanto, que concluir que el salto naturalista, el omitir el primer paso de la forma de pensamiento triple, supone desde luego una aportación muy valiosa para intentar aproximarse a la lógica propia de la naturaleza. La laguna teórico-estructural del pensamiento relacional, que las/los demócratas radicales muestran por primera vez en comparación con la crítica crítica, puede ayudar incluso a inaugurar el pensamiento relacional, tal como ha demostrado, por ejemplo, la imagen naturalista del diálogo. Pero dado que ambas aproximaciones resultan sistemáticamente incompletas, la aprehensión de la lógica propia de la naturaleza así como la definición adecuada de relaciones puede resultar únicamente de una síntesis teórico-natural adecuada. Ni la crítica crítica, que realiza el primer paso, ni las/los demócratas radicales, que conciben el segundo paso, pueden contar con privilegios teóricos. Las imágenes, los motivos y las dimensiones descritas producen solo juntas un concepto de la naturaleza material, productiva y social en tanto conexiones (parciales) complejas en diálogo con su interlocutor humano, autorreflexivo y social; y solo juntas, ambas perspectivas crean la idea de un encuentro entre sujetos que se encuentran respectivamente insertos en conexiones (parciales) complejas y ligados de forma recíproca en un continuo a través de una determinación de relaciones no solo social.

Hablando desde un punto de vista epistemológico, a lo largo de esta investigación, y en el camino de aproximación conceptual a una lógica propia

de la naturaleza, se ha ido revelando que la renuncia a sentido y la contención simbólica resultan, únicamente en una medida reducida, útiles para una filosofía natural. En cuatro de las seis dimensiones presentadas (materialidad, productividad, mutualidad y sociedad), eran precisamente las imágenes marginales o sobrantes las que eran susceptibles de ser rescatadas de la cantera en cuestión. He aplicado la contención simbólica y llevado a la práctica la propuesta de mantenerse en el nivel de la crítica solo allí en donde se ha traspasado con mucho el «alcance medio» de la simbolización: en el caso de la historicidad y de la espiritualidad. Resulta interesante que sean precisamente estas dos dimensiones las que estén consideradas como las más avanzadas en el marco de su correspondiente perspectiva. Así como a los críticos críticos la historización de la naturaleza se les antoja como *la* postura ecológica por antonomasia, así la teoría espiritualista está considerada como *el* ecofeminismo por excelencia. He intentado, por contra, demostrar que una simbolización adecuada de la lógica propia natural y de nuestra relación hacia la naturaleza debe encontrarse en equilibrio entre construcciones simbólicas enormemente cargadas de significado y una medida simbolizadora. La renuncia al sentido y a las imágenes resulta necesaria siempre que los enfoques teórico-naturales sigan hasta el final su propia lógica inmanente, siempre que agoten totalmente su potencial de contenido y siempre que cedan completamente a su tendencia interna. Así como la teleología histórica de la crítica crítica tiene su germen teórico-estructural en la dimensión material, así la dimensión mutualista fundamenta una tendencia hacia la espiritual. Como potencial, lo histórico se encuentra oculto dentro de las perspectivas materiales, y lo espiritual, en todos los enfoques que afirmen un espíritu social de la naturaleza.

Por ello que las simbolizaciones de la naturaleza extrahumana tengan que ser conceptualizadas de forma limitada y controlada; los potenciales teóricos deben ser desarrollados con precaución, y los contenidos implícitos no deben ser sacados completamente a la luz. El *desarrollo restrictivo del potencial interno* podría ser el camino adecuado para un pensamiento filosófico-natural, un camino intermedio entre simbolizaciones exageradas y simple materialidad de la naturaleza, entre malos mitos esencialistas de la feminidad y constructivismos antropocéntricos/androcéntricos, entre las improcedentes y en sí consideradas incompletas ideas del descubrimiento o de la invención humana de la naturaleza extrahumana. En este «camino intermedio» se encontraría la posibilidad de que las miradas desde la sociedad hacia la

naturaleza y desde la naturaleza hacia la sociedad se limitasen y enriqueciesen recíprocamente.

Llegados a este punto quiero recalcar de forma muy clara que un camino así de pensamiento filosófico-natural no supone un intento mediocre de «ir salvando» los problemas epistemológicos y teórico-estructurales que he presentado y debatido aquí. He dejado lo suficientemente claro cuáles son las limitaciones, pero también las posibilidades específicas de las diferentes perspectivas: el pensamiento aleccionado por la naturaleza necesita de concepciones materiales y relacionales que le permitan constituirse; el pensamiento de las/los críticas/-os críticas/-os necesita de la inspiración naturalista que se encuentra cristalizada en la imagen del carácter social de la naturaleza. Sin la inspiración naturalista, la imagen de la naturaleza de la crítica crítica se queda de forma demasiado simple en el nivel de la materia prima; sin la fundamentación material y la pretensión central de definir relaciones, las determinaciones inmateriales de las/los demócratas radicales se desvían con demasiada rapidez hacia simbolizaciones cuasi religiosas. Un pensamiento filosófico-natural actual necesita el apego a la materialidad frente al espiritualismo, de la misma manera que necesita de referencias hacia el espíritu social de la naturaleza en contra de su reducción a materia prima. Por eso mismo, la respectiva potencialidad interior de la mirada desde la sociedad hacia la naturaleza y desde la naturaleza hacia la sociedad no puede llegar a manifestarse completamente, tiene que encontrar sus límites en la mirada del otro. Entendido así, tanto la adscripción de una teleología de la naturaleza en su dimensión histórica como la sacralización de la naturaleza en la dimensión espiritual sobrepasan las fronteras necesariamente restrictivas de una simbolización adecuada; en ambos casos se da una plasmación completa de su perspectiva.

Contra la tendencia general hacia una teoría natural basada en el constructivismo y el antropocentrismo androcéntrico, y contra la tendencia del feminismo hacia lo espiritual, yo abogo por *un concepto de sociedad de la naturaleza extrahumana controladamente ensalzado*. Con ello apuesto conscientemente en contra de las modas actuales teórico-naturales y a favor de la *oportunidad de una mirada limitadamente naturalista*. Incluso el crítico crítico para con el naturalismo, Marx Horkheimer (1990: 161), concede que de la perspectiva naturalista se puede salvar algo: «El naturalismo no constituye en su totalidad un error. El espíritu está indesligablemente unido a su objeto, la naturaleza». De esta forma, la travesía a través del bosque ha deparado sus frutos, a pesar de la problemática de su

inmediatez teórico-social. Pero de la misma manera en que la imagen sola de la obra no da lugar a una aproximación conceptual adecuada a la lógica propia de la naturaleza, así tampoco el recurrir a la «estructura democrática» del bosque sirve como solución para el problema teórico de la democracia. Solo cuando la obra y el bosque puedan coexistir, de forma simbólica y real, será posible solucionar el problema de la naturaleza.

Quiero concluir mis reflexiones acerca de las determinaciones éticas de(sde) la naturaleza con algunas palabras del teórico ético Hans Jonas (1984:215), el cual se muestra muy crítico con los textos del campo de la teoría de liberación que han servido aquí como fuentes. El «Principio de responsabilidad para la *conservación de las condiciones que presuponen a uno mismo*» implica «... que la comunidad de destino de ser humano y naturaleza, redescubierta ante la proximidad del peligro, nos permita redescubrir también la dignidad propia de la naturaleza, impulsándonos a conservar su integridad por encima de cualquier idea utilitarista. No hace falta decir que queda excluida una comprensión sentimental de este mandato por la misma ley de vida, la cual se encuentra incluida al parecer en la misma “integridad” por conservar, teniendo por tanto que ser conservada ella misma. Pues la intrusión en otra forma de vida está dado *eo ipso* con la pertenencia al ámbito de vida mismo, ya que toda especie vive de otras...» (*op. cit.*, 246 y ss.). En la dialéctica de Kropotkin entre la decisión por la naturaleza y la de evitar el sufrimiento, el problema que Jonas nombra aquí se encontraba ya presente, y también Marcuse lo formuló en su día con cautela. La confianza que Kropotkin tenía en poder solucionar el dilema se basaba en el convencimiento de que el progreso social sería únicamente posible en cooperación con la naturaleza, solo con, y nunca contra. El concepto del carácter social de la naturaleza nos está diciendo que la naturaleza se aviene a esta ética de la cooperación. Naturaleza es sujeto social. Y no solo en forma de bosque.

4. Resumen y perspectivas

El camino por la obra y el bosque ha sido recorrido. De las márgenes del camino he podido ir recogiendo imágenes, temas y fragmentos conceptuales, he podido constituir la naturaleza extrahumana como *sujeto social* material y productivo que se encuentra ligado de forma emparentada y extraña a su interlocutor humano autorreflexivo en una continuidad de todo lo vivo. La aprehensión adecuada desde un punto de vista de la teoría social de este concepto filosófico-natural se ha formulado como propuesta de comprender «naturaleza» como un todo de conexiones (parciales) complejo, de lógica propia, contradictorio en sí y que se debe considerar en sí mismo, el cual se referiría en un segundo paso de forma relacional a «sociedad» como un todo de conexiones (parciales). En mis reflexiones al respecto, la dimensión central sociedad funciona en varios sentidos como instancia intermediaria: en ella se encuentran las mencionadas imágenes filosófico-naturales de la naturaleza subjetivada con las argumentaciones y las exigencias teórico-sociales (apertura de la estructura teórica interna, concepto político de la naturaleza, democracia radical entre las especies, etc.); en ella se encuentran también la teorización de la relación hacia la naturaleza y entre los sexos; en ella, los conceptos de los teóricos femeninos y masculinos muestran el grado más alto de síntesis y, en ella, finalmente, la simbolización alcanza en su medida más justa un «alcance medio». Hasta la dimensión social, y solo en la dimensión social, el sujeto naturaleza rico en contenido no se corresponde con un concepto teórico-político de la naturaleza no humana en el que «naturaleza» se convierta en sujeto que toma parte en formas de sociedad radicalmente democráticas.

Este sujeto naturaleza desarrollado está, a su vez, construido de forma simbólica, de tal manera que satisface «the very human need to make patterns» (Norwood a Carson) a la vez que constituye un «sujeto real» en analogía con lo que Beers (1990) entiende por sujeto masculino/femenino en la teoría social feminista y materialista. Este sujeto naturaleza anclado en seis dimensiones tiene lógica propia y derechos propios, los cuales surgen

precisamente de la particularidad de su orden, de ese «otro orden» de la subjetividad orgánica, tal como Bookchin intenta describirla. Esa diferente forma de ser es la que fundamenta, en vez de negarla, la exigencia de participación, y es este sujeto sin ética ni teleología, que ha alcanzado en la historia de la teoría voz y lengua enfáticas por medio de las minorías sin voz, el que reivindica su lugar en la teleología y ética social/humana. En la dialéctica de parentesco y extrañeza entre la naturaleza humana y no humana es precisamente el elemento de la *extrañeza* el que supone un reto democrático radical, un reto al chovinismo de especie del ser humano o, por decirlo en palabras de Ted Benton (1990: 245), al «fantastic species narcissism»; así como la solidaridad de la especie se demuestra realmente ante el ser humano extraño, así también es lo extraño en la naturaleza no humana lo que pone a prueba nuestro concepto de democracia radical. Solo en el encuentro entre sujetos emparentados pero que se resultan mutuamente extraños tiene lugar la ruptura con la primacía de la propia especie, iniciándose el diálogo radicalmente democrático de la naturaleza consigo misma, con lo cual la dialéctica de autorreflexión latente y consciente de la naturaleza cobra consciencia de sí misma.

Mi concepto de la naturaleza, plasmado en seis dimensiones materiales e inmateriales, sirve a un concepto teórico-social de la naturaleza no humana como vacuna contra una pérdida de complejidad múltiple. Este concepto de la naturaleza está fundamentado en lo esencial sobre lo material, es histórico sin que presente una finalidad antropocéntrica, es de inspiración tanto crítica como naturalista, relacional solo bajo la condición de determinaciones parciales de lógica propia, sigue la lógica epistemológica de la forma de pensamiento triple, conoce la dialéctica de conexiones (parciales) y el todo de conexiones. No es «sociedad» lo que de forma reduccionista se afirma aquí como el todo de conexiones, sino que es el continuo naturaleza-sociedad lo que de esta forma admite una teorización en tanto todo real de conexiones. Esta concepción es inmune a la tentación de seguir respectiva y exclusivamente la perspectiva de las/los críticas/-os críticas/-os o de las/los demócratas radicales aleccionados por la naturaleza para, en consecuencia, solucionar el problema teórico-social de la naturaleza de forma unilateral hacia una u otra perspectiva.

Soy muy consciente de la problemática que se encuentra en mi, digamos, teorización «indecisa». No pretendo de ninguna manera sintetizar o declarar obsoleto de un plumazo un antiguo debate filosófico. Pero sí reivindico la intención de cuestionar el sentido de polarizaciones heredadas y que

actualmente están de nuevo de moda, tal como se presentan en el cifrado reproche de esencialismo. En vista de lo agudo que resulta el problema de anclar adecuada y actualmente el concepto de «naturaleza» en la teoría social crítica, mi procedimiento no me parece en absoluto atrevido. En el último apartado del capítulo anterior he mostrado con suficiente claridad qué y cómo se puede recorrer un camino entre los polos. Cabría añadir en este lugar que los «polos» desarrollados en los capítulos dos y tres representan de todos modos una polarización prototípicamente ideal de base epistemológica, ya que todas/todos las/los teóricas/-os tratados aquí conforman un «continuo de filosofía natural». Solo los polos más extremos, que he denominado al principio a modo de prueba mito y logos, admiten una determinación inequívoca. Estos polos están ocupados por un lado por las posturas de las ecofeministas espiritualistas, por otro, por las posturas como las de Luhmann o del Marx tardío: polo de la sacralización de la naturaleza no humana por un lado, polo de la simple materia prima para-nosotros por otro. Incluso dentro de una misma autora no hay, como se ha visto en varias ocasiones, una definición siempre clara del lugar que se ocupa en ese continuo, y cabe pensar al respecto en la temprana imagen enfática de la naturaleza viva que tenía Merchant (1989: 7 y ss.) frente a su posterior imagen de la naturaleza como redes energéticas. Con todo, quiero destacar de nuevo una tendencia clara: insinuado ya en el «gender gap» dentro de la dimensión espiritualidad, hay que constatar que las teóricas de la naturaleza se encuentran en general más cerca del polo mítico, naturalista o sacralizador del continuo que todo el conjunto de la corriente principal teórico-natural. Con mucha mayor frecuencia que los teóricos masculinos, las teóricas muestran una disposición a afirmar conceptualmente la productividad y sociedad de la naturaleza extrahumana, el espíritu social y la autoconsciencia latente, la lógica propia y los derechos propios, la subjetividad y la santidad. La concepción dimensional séxtuple que he ido desarrollando también lo confirma.

Finalmente, quiero perfilar unos cuantos campos y perspectivas de investigación que resultan de esta concepción. Están referidos a cinco apartados temáticos: * ampliaciones teórico-políticas de una teoría social crítica, * problemas de la conexión entre relación hacia la naturaleza y relación entre los sexos, * la discusión feminista en torno al sujeto, * el par categorial «sex/gender» y, finalmente, * el «esencialismo».

* Ampliaciones teórico-políticas de una teoría social crítica: tal como mis reflexiones han mostrado con suficiente claridad, el «problema de la naturaleza» de la teoría social crítica está oculto en el núcleo relacional de su

estructura teórica interna, en el cual las determinaciones de relación intrasociales resultan absolutamente dominantes. Para romper ese «speciesism» (Plumwood, 1990: 216; y Benton, 1990) de la teoría social crítica y de la teoría política son necesarios impulsos conceptuales y temáticos desde fuera; el problema teórico estructural no se puede solucionar únicamente desde la estructura teórica interna. La apertura de esta estructura hacia determinaciones de relación no centradas exclusivamente en la sociedad sería posible en la medida en que los enfoques filosófico-naturales no se vieran expuestos ya de entrada al veredicto de idealistas o al conocido reproche de esencialismo. La teoría social crítica podría tomar conscientemente la decisión de mantener su teoría durante un tiempo (difícil de precisar) permeable a impulsos teóricos extrasociales, de no marcar las fronteras con la vehemencia acostumbrada, de experimentar con temas y conceptos de disciplinas y tradiciones cercanas, de probar con delimitaciones conceptuales y de, finalmente, descentralizar intencionadamente la fijación sobre la «sociedad» como un todo de conexiones. Al respecto, he mostrado suficientemente que los «márgenes» de la propia tradición teórica ofrecen inspiraciones marginadas. Sin embargo, todo el campo de la tradición de la filosofía de la naturaleza se encuentra, tal como indica Bloch (1977), abierto como campo teórico de experimentación y como cantera. Las/los críticas/-os de la teoría social crítica pueden sentir una gran repulsa por tener que referirse a filósofos idealistas como Schelling, pero raras veces encontrarán en su propia tradición teórica una frase como esta: «A la *naturaleza como productividad* (natura naturans) la llamamos *naturaleza como sujeto* (y solo a esta se refiere toda teoría)» (Schelling, 1988: 33; véase también la interesante valoración de Schelling por parte de Schmied-Kowarzik, 1989). Tanto si esta apertura de la teoría social crítica significa recurrir a idealistas como Schelling o a textos no muy apreciados dentro de la propia tradición, las complejas conexiones (parciales) que componen naturaleza necesitan hoy de una teorización adecuada, y si la teoría social crítica no quiere correr el riesgo de automarginarse, será necesario intentar una aproximación conceptual a la lógica propia de la naturaleza.

Mi investigación ha permitido perfilar una «wider conception of the domain of politics» (Jaggar), la «entirely new way» de comprender lo político que comentaba al principio del trabajo. La subjetivación de la naturaleza no humana constituye la condición decisiva, pues pone las bases para la posibilidad de considerar, comprender y respetar las exigencias tradicionales de la teoría política no solo desde el *interior* de la especie. La naturaleza

como materia prima no plantea un reto a nuestro chovinismo de especie; la naturaleza como un interlocutor vivo y dotado de espíritu social puede, por contra, plantear la exigencia de un diálogo radicalmente democrático... Ella lo manifiesta con su propio lenguaje: la agudización de la crisis ecológica. Nunca se ha analizado hasta ahora históricamente la fortaleza de esa «determinada barrera interior» de la que habla Marcuse (1973: 82) y que se encuentra entre el ser humano/sociedad y naturaleza en tanto que nosotros vivimos de la naturaleza. Por lo que se refiere a «determinada», actualmente hemos sobrepasado esta barrera de forma generalizada, de tal manera que hay un peligro real para la supervivencia; sería, por tanto, conveniente fijar con precisión dónde se encuentra realmente esa barrera *en contra* del diálogo radicalmente democrático con la naturaleza. Los límites que desde la sociedad y desde la teoría social se marcan frente a la naturaleza sobrepasan en todo caso con mucho aquello que resulta necesario para la supervivencia humana, de modo que tampoco la frase de Kropotkin sobre el evitar sufrimientos sirve como legitimación. Muy al contrario, son precisamente estas fronteras en contra de la naturaleza las que provocan sufrimiento y miseria, ¡y no solo para la naturaleza no humana! Teorizar la «naturaleza» como sujeto social obliga, por el contrario, a plantearse independientemente de las especies reivindicaciones clásicas de la teoría política tales como los derechos a la libertad, la justicia y las posibilidades de participación. No me resulta posible precisar con mayor exactitud que en el capítulo anterior el significado que actualmente debería tener un «concepto dialéctico de sujeto» (Beer, 1987a: 18) a partir del cual se le pudiese dar un tratamiento teórico a estas problemáticas. Por lo que se refiere a la codificación de los derechos de los animales, por ejemplo, hay elementos que permiten deducir que existen disciplinas distintas a la teoría política que se encuentran más avanzadas en cuanto a la determinación de los derechos propios de la naturaleza y de la subjetivación de la naturaleza (para el debate de las teorías constitucionales «ecológicas», véase Demirovic, 1991). Una tarea de la teoría política y de la teoría social crítica podría consistir en aligerar, peso tradicionalista por lo que toca a su concepto de sujeto. «Naturaleza» no es un sujeto en el sentido clásico, pero sí es para el sujeto humano un interlocutor plural, complejo y social que no puede seguir siendo simplemente objeto si es que el ser humano quiere sobrevivir. La imagen filosófico-natural de la sociedad de la naturaleza, la exigencia teórico-política de una democracia radical entre las especies y la definición teórico-social de la naturaleza como un todo complejo

de conexiones (parciales) inauguran en su conjunto un sujeto social naturaleza de definición no clásica.

* Problemas de la conexión entre relación hacia la naturaleza y relación entre los sexos: lo que hasta aquí ha precedido ha mostrado con suficiente claridad cuán pocas preimágenes existen que permitan poner en contacto de forma no ideológica ambas relaciones centrales de dominio. Tanto desde una perspectiva androcéntrica como desde una perspectiva crítica hacia el androcentrismo parece actualmente casi imposible poner en relación ambas relaciones sin evocar a su vez una relación ideológica mujer-naturaleza. En este campo teórico, la contención simbólica constituye un presupuesto esencial para una investigación sustancial. Otros presupuestos son la ligazón de las construcciones simbólicas a los esencialismos materiales (véase el punto 1.4.) y una consideración no teleológica de posibles niveles de conexión (véase el punto 2.3.). En este sentido, las investigaciones feministas sobre el medio ambiente, «feminist environmentalism» en el sentido de Bina Agarwal (1992) e Irmgard Schultz, que sigue a la primera, suponen *un* posible camino. Por muy importantes que resulten estos enfoques de investigación, hay que constatar que simplemente no entran en la pregunta enfática, y presente en la conexión teórico-social de ambas relaciones de dominio, sobre la relación «específica» entre mujer y naturaleza. Considero que esto resulta problemático, y coincido, por contra, con Val Plumwood (1990:214) en su consideración de que la cuestión sobre la conexión entre las mujeres y la naturaleza no puede ser simplemente archivada, lo cual tampoco resulta ya posible en vista de la vehemencia con que se plantea la pregunta. He propuesto, por ello, que se distinga entre un nivel político y estratégico de una coalición no exclusiva y un nivel teórico estructural en el cual debe evitarse en el futuro toda formación de simples analogías. En un nivel de teorización en torno a una coalición política entre las mujeres y la naturaleza se ofrece, ante el trasfondo de mis reflexiones, remitir a esa voz especialmente comprometida y altamente simbolizada de las mujeres en favor de la naturaleza. En la teoría y práctica política de las últimas dos décadas, las mujeres encarnan de forma directamente dialógica la autorreflexividad latente de la naturaleza hecha lengua y consciencia humana (véase un desarrollo amplio al respecto en Holland-Cunz, 1991). No es la corporeidad femenina, ni tampoco siquiera la feminidad social, sino la especificidad de la praxis política de las mujeres de todo el mundo, eso que yo he intentado definir con la frase de «women as nature's self-awareness», lo que constituye la base para una ligazón particular entre las mujeres y la naturaleza extrahumana.

En este nivel teórico-estructural, el problema de la conexión sexo-naturaleza resulta mucho más difícil de solucionar; en la solución potencial se incluyen cuestiones epistemológicas a las que la ciencia no les ha prestado todavía atención. Si mis reflexiones anteriores están en lo cierto, ello significaría que la conexión entre la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos es bastante más complicada de lo que hasta ahora se ha supuesto. Y es que el lugar que ocupan ambas relaciones de dominio en la teoría social crítica resulta mucho más divergente de lo que hasta ahora se ha manifestado teóricamente. Si se consideran ambas relaciones únicamente como elementos de un todo social, es fácil caer en ingenuas analogías. Pero si se teoriza la relación entre los sexos como intrasocial y la relación hacia la naturaleza como relación no solo intrasocial es necesario determinar los niveles y definir tajantemente los conceptos con los que ambas relaciones se enlazan. La relación entre los sexos permite entonces algo así como una mirada específicamente social sobre la respectiva relación de una sociedad hacia la naturaleza (ab), o bien aparece la relación hacia la naturaleza como la relación entre naturaleza compleja no humana de lógica propia y la naturaleza humana segregada de forma señorial. La simple afirmación de un «dominio patriarcal sobre las mujeres y la naturaleza» no basta entonces en ningún caso como para captar a los sujetos agentes o pacientes en las relaciones que mantienen dentro de ambas relaciones de dominio, mucho menos cuando sería necesario aceptar las mismas relaciones —dentro y entre las especies— en lo que tienen de diferentes.

El apego de la teoría social crítica a la «sociedad» como el todo de conexiones y a la preeminencia de las relaciones intrasociales plantea un problema epistemológico y de estructura teórica a la hora de intentar conectar la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos. También aquí la apertura de la estructura teórica interna es una condición esencial para una solución teórica. La dificultad de esta solución no puede, sin embargo, llevar a que se deje a un lado el problema teórico que se plantea con la pregunta ideológicamente desdibujada por la relación entre mujer y naturaleza, pues tanto las estructuras teóricas como las ideologías deben ser superadas por medio de la exactitud epistemológica e histórica. A través de la consideración de la naturaleza y de la sociedad como un todo de conexiones, en que la relación hacia la naturaleza (co)estructura ambas partes y la relación entre los sexos solo a una de ambas en el núcleo, sería, en mi opinión, posible analizar de forma más adecuada que hasta ahora la «estructura detallada» de la conexión, las formas y los niveles en que se encuentran ambas relaciones de

dominio, de tal manera que quedasen excluidas reducciones ideológicas y estructurales en cuanto a la teoría. El «estatus» de la «relación hacia la naturaleza» debería ser concebido como uno distinto a todos los demás en la medida en que la relación hacia la naturaleza representa la única relación social en que participan *directamente* al lado de la estructura y la lógica social también una lógica compleja, una estructura compleja y una dinámica de desarrollo a-social, ajena a la sociedad: la lógica propia de la naturaleza.

* La discusión feminista en torno al sujeto: una primera mirada superficial parece indicar que mi ampliación del concepto de sujeto por medio de la inclusión de la naturaleza no humana se contradice con la tendencia teórica feminista de una deconstrucción del concepto de sujeto. Mientras que la teoría feminista de los últimos veinte años tiene su punto de arranque en la valoración por parte de las mujeres del ser-sujeto, la investigación más reciente sobre la historia de la filosofía patriarcal y el papel del concepto de sujeto han levantado suspicacias hacia el concepto mismo. Puesto que «el sujeto» se había hecho sospechoso de remitir «al» hombre blanco, europeo occidental, culto, adulto y sano, el concepto de sujeto parecía haber perdido su idoneidad para una crítica social feminista. Sin embargo, las irritaciones que surgieron con Luce Irigaray, que llevaron a que se echara junto con el concepto comprometido también todo lo demás (en cuanto a crítica filosófica) por la borda, me parecen estar mientras tanto superadas. Kathy Ferguson (1988: 67) constata, por ejemplo: «Al fin y al cabo, resulta muy difícil hablar de liberación sin tener una idea del sujeto...» (traducción al alemán de B. H. C.). En su investigación sobre las «estrategias de discurso alternativas que se han desarrollado por oposición al discurso jurídico y del yo como sujeto» (*op. cit.*, pág. 68), Ferguson llega al resultado actualmente típico de que la teoría feminista debería integrar mucho más la «discontinuity, incompleteness, and tension» y que se necesita la «multiplicity against the somnolent hand of totalization» (*op cit.*, pág. 76), lo cual no supondría un debilitamiento de las estrategias políticas. En este sentido, Teresa de Lauretis desarrolla un concepto «multiplicado» de sujeto en su artículo de amplia resonancia *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness* (1990). El sujeto de Excéntrica Lauretis es «... neither unified nor singly divided between positions of masculinity and femininity but multiply organized across positions on several axes of difference and across discourses and practices that may be, and often are, mutually contradictory...»^[24] (*op. cit.*, 1990, pág. 137). Siguiendo Monique Wittig, De Lauretis describe el

sujeto «multiply organized» como «eccentric subject constituted in a process of struggle and interpretation» (*op. cit.*, 1990, pág. 144).

Si bien el debate central en la estela del feminismo francés no formula ningún tipo de referencia hacia la «naturaleza», no puede en mi opinión haber duda acerca de que la «reconceptualization of the subject, of the relation of subjectivity to sociality (*sic*)», por hablar con De Lauretis (*op. cit.*, pág. 143), puede y debe ser ampliada hacia la parte natural. Por muy problemática que resulte la crítica o la renuncia al concepto de sujeto (en su forma tradicional) para las determinaciones de relaciones intrasociales, el concepto «multiplicado» de sujeto se muestra tremendamente útil a la hora de intentar abrir la teoría social feminista al problema de la naturaleza. En la lógica del debate no existe ningún argumento que pudiera oponerse fundamentalmente a la «multiplicación» del sujeto hacia una naturaleza no humana. Al contrario, la procedencia de esta discusión de la crítica al concepto androcéntrico de sujeto y de la objet-ivización de las mujeres que le resulta implícita parece obligar a integrar también a la naturaleza objet-ivada en un concepto de sujeto que ha sido abierto de forma anti-androcéntrica. Esto es algo que quiero reivindicar aquí de forma explícita. Sería una ironía de la evolución teórica feminista si el feminismo anti-esencialista y deconstructivista, con su enemistad declarada contra toda integración de «naturaleza», creara las condiciones epistemológicas que permitieran dar exactamente este paso teórico.

Sin embargo, resulta necesario resolver todavía un problema teórico al respecto. La negación de materialidad, que de una u otra manera se encuentra siempre presente en la deconstrucción, forma una barrera que está todavía por superar si se quiere integrar la naturaleza material, productiva, social y «multiply organized» dentro del concepto «multiplicado» de sujeto. El talante antiesencialista de los enfoques teóricos deconstructivistas lleva a «... eliminar el cuerpo de las esferas de alta teoría...», tal como lo formuló Naomi Schor (1992: 235). Siguiendo a Schor, quiero resaltar que esto es especialmente válido para el «cuerpo», la materialidad, la corporeidad de la naturaleza no humana. En este contexto, ni siquiera es posible imaginarse todavía a la naturaleza como sujeto material. Así como la teoría social crítica necesita deshacerse del lastre tradicional en cuanto al concepto de sujeto, lo cual podría encontrar dado en lo expuesto, así el debate feminista necesita del concepto de rematerialización de sus categorías, la cual podría buscar en la teoría social crítica. No es posible determinar ni siquiera de forma

aproximada/aproximativa al sujeto complejo, múltiple, material y social denominado naturaleza desde una perspectiva teórica unilateral.

* El par categorial «sex/gender»: como apenas ningún otro fenómeno de la historia de la teoría, la historia de este par categorial documenta la exclusión sucesiva de lo material, corpóreo, «natural» de las «esferas de la alta teoría» (Schor) del feminismo. Después de la gran aceptación, sobre todo en los Estados Unidos, de esta propuesta terminológica planteada por Rubín (1975), en la década de los ochenta se hizo el silencio en torno al concepto de «sexo», mientras que el concepto de «gender»/sexo social fue adquiriendo el valor de categoría central feminista internacional e indiscutible. Tampoco la variante británica que ofrece Ann Oakley del par categorial (véase al respecto Grimshaw 1986: 113 y ss.; y McIntosh, 1991: 845 y ss.) ha conseguido lograr imponerse teóricamente.

Solo desde comienzos de la década de los noventa parece que se va abriendo paso un debate en el ámbito germano-parlante que tiene en cuenta, si bien con una tendencia a negarlo, la existencia de este *par* categorial. Su origen doble así como su historia teórica se encuentran, por lo tanto, en una oscuridad sorprendente en estos países. El debate teórico ahistórico y un tanto exaltado se inició con Judith Butler y su *Gender Trouble* (1991), trabajo en el que se niega al sexo cualquier realidad previa al discurso. El texto de Butler condicionó la acogida en Alemania del par conceptual «sex/gender»; la referencia a la categoría «sex» que pasa hoy día por avanzada consiste exclusivamente en negar a esta última. Se trata de una lamentable contradicción en la historia de la teoría: la más que apremiante aceptación del concepto de «sex» en la dualidad «sex/gender» tiene lugar en forma de rechazo del concepto y en desconocimiento de su compleja historia teórica. Así resulta posible que, por ejemplo, Gildemeister y Wetterer (1992) no mencionen en su texto principal publicado dentro la serie de la sección de investigaciones sobre la mujer de la DGS, ni a Rubin ni a Oakley como puntos de referencia. Según la experiencia que he ido ganando en los debates, esto resulta típico para el estado actual de conocimientos. Solo la introducción que Komelia Hauser escribió para el número de finales de 1991 de la revista *Argument*, dedicada precisamente a «Sex/Gender» merece ser destacada aquí positivamente, si bien el título promete mucho más de lo que cumple después (para la historia teórica de «sex/gender», véase también Haraway, 1987).

Por mucho que yo salude la amplia deconstrucción del completo pensamiento feminista de la diferencia que Butler (1991) lleva a cabo, iniciando con ello un cambio en la teoría que resultaba desde luego

perentorio, así de problemático resulta en mi opinión que Butler niegue cualquier realidad previa al discurso y acabe reduciendo el cuerpo a mera *superficie*, y ello cuando no se ve completamente suspendido. «Sexo» como realidad superficial creada por medio del discurso niega la corporeidad femenina y masculina allí en donde no se manifiesta a través de órganos externos visibles o a través de sus, desde luego, contenidos simbólicos profundos; el cuerpo no es solo forma visible a la que se le ha dado nombre. Los procesos metabólicos en los que no incide la voluntad, la forma invisible de los (propios) órganos interiores, el dolor no controlable, los incontenibles procesos de envejecimiento y de enfermedad, los deseos no satisfechos, el todo no fragmentado de los entrelazados procesos psíquicos y físicos, la imposible suspensión de la muerte: todo ello se denomina, estructura y define efectivamente como discursivo, sin que nunca pueda quedar completamente comprendido. Realmente, aunque no se diga así, el objeto de consideración en el texto de Butler es un cuerpo visto desde fuera, joven y sano y que funciona perfectamente, lo cual resulta desde el punto de vista de la teoría natural inaceptable. Puede que el análisis de «sexo», corporeidad sexual, tenga como «formación “imaginaria”» (Haraway, 1987: 37) todavía un componente crítico para con el androcentrismo, pero desde una perspectiva ecológica y ecofeminista la desmaterialización de la corporeidad humana y sexualmente diferenciada no resulta útil. La lógica propia de la corporeidad material precede a toda construcción.

Por ello que considere que la categoría marginada de «sex», que hasta ahora solo se ha debatido en el ámbito anglosajón seriamente, represente una posibilidad categorial fundamental para reimplementar, reintegrar dentro de la teoría feminista lo material, el cuerpo, su finitud temporal y espacial, su lógica y modo de funcionamiento no exclusivamente social, su conexión mediata con la naturaleza no humana, su identidad y no identidad con la «naturalidad» extrahumana. Si «sex» se conceptualizara de forma no ontológica, quizás fuera posible llegar a través de este término a una conexión analítica y no analógica entre la naturaleza y la relación entre los sexos. Sin duda, no es esta la única forma posible o razonable de enfocar el problema, pero sí me parece comparativamente prometedora en la medida en que un recuperado *par* categorial «sex/gender» sintetiza en sí tanto el nivel de la materialidad de los esencialismos discutidos en un principio como el nivel de las producciones simbólicas con una referencia específica a «sexo» y «naturaleza». Diferenciación conceptual y relación serían en ellas imaginables por igual, y los sujetos descorporeizados admitirían su rematerialización.

Junto al interés que despierta de pronto el par «sex/gender» en el campo de la investigación en torno a la mujer, hay indicios de un debate *en ciernes* en torno al cuerpo redescubierto de los sujetos sociales. Al respecto cabría señalar no solo las indicaciones en Gernot Böhme (1989a) y Annegret Stopczyk (1988) sobre una «filosofía del cuerpo», sino que también la teoría de las ciencias sociales dentro del espectro no feminista parece redescubrir la corporeidad: «In recent developments in social theory there has been an important reevaluation of the importance of the body...» (Turner, 1991: 11). Bryan S. Turner señala que, «absent from mainstream theory», ha existido siempre en la oposición una teorización del cuerpo cuyo último representante fue, en opinión de Turner, Foucault (*op. cit.*, pág. 18); véase también el estudio de Helferrich, 1989, inspirado en Foucault, sobre *Weibliche Korperverhältnisse im Wandel [Transformaciones en las relaciones corporales femeninas]*^[25]. La «reevaluation» del cuerpo como un aspecto parcial de la reintegración del concepto de «sex» merecería igualmente un tratamiento teórico de carácter no ontológico.

Este punto de partida doble cuenta desde luego con antecedentes teóricos, aunque en Alemania parezca que no es así. Contra Gildemeister/Wetteres (1992), que demuestran a base de fuerza retórica la ingenuidad de la sistemática «sex/gender» sin mencionar ni a una sola de las teóricas más importantes y que creen, además, poder demostrar que este enfoque presenta un hermafroditismo inadecuado^[26], yo defiendo la concepción de Jaggar, que me parece la teorización más elaborada de «sex/gender». Jaggar (1983: 109) dice: «En realidad, la constitución biológica del ser humano no es solo un hecho pre-social que permanezca constante a lo largo de las transformaciones de la vida social. Esta constitución es tanto un resultado como una causa de nuestro sistema de organización social» (traducción al alemán de B. H. C.). «Incluso el potencial genético que las mujeres y los hombres heredan está influido por la historia social de nuestra especie... Incluso nuestra biología reproductora, la diferencia más fundamental entre sexos, es en parte un producto social (...) de esta manera, también el bastante exagerado dimorfismo sexual que podemos ver en la sociedad industrial contemporánea parece ser, por lo menos en parte, un resultado de factores sociales» (*op. cit.*, págs. 109-110). Jaggar aboga por una concepción histórica y dialéctica de la biología humana, la cual solo puede ser, en su opinión, aprehendida adecuadamente como «complex interplay» entre organización social, constitución biológica y entorno material. «The conclusion is rather that, where human nature is concerned, there is no line between nature and

culture» (*op. cit.*, pág. 111). De ello Jaggar deduce que la versión primera de «sex/gender», en la cual «sex» se consideraba como biológicamente fijado y «gender» como socialmente variable, pierde capacidad de diferenciación; ella está a favor de una «dialectical conception of sex and gender» (*op. cit.*, pág. 112). Las reflexiones de Grimshaw (1986: 113-136) sobre «sex/gender» pueden ser leídas como un complemento y una ampliación a lo anterior a través de las cuales continúa expresamente la línea de Jaggar: «Lo biológico y lo social no son dos cosas completamente distintas y separables que se pudieran considerar simplemente como de “influencia mutua”, ni tampoco puede entenderse que una es más fundamental que la otra» (*op. cit.*, pág. 130; traducción al alemán de B. H. C.). Consecuentemente, Grimshaw define el cuerpo humano como «a site of the interplay between biology and culture» (*op. cit.*, pág. 131), mientras que la «segunda naturaleza» es para ella una «sedimented history» (*op. cit.*, pág. 136).

En vista de estos intentos de historizar la «naturaleza» humana sin desligar la «sociedad» humana de sus esencialismos y sus fronteras biológicas resulta difícil hablar de ingenuidad y de construcciones ideológicas de hermafroditismo en el sentido de Gildemeister y Wetterer. Grimshaw por ejemplo dice expresamente: «La diferencia sexual misma no es algo simplemente dado; es algo que puede variar históricamente y que está condicionado por la cultura» (*op. cit.*, pág. 132; traducción al alemán de B. H. C.). Siguiendo a Jaggar y Grimshaw, quiero proponer por tanto que se reintroduzca el concepto de «sex» no como un almacén biológico de naturalizaciones sino como un concepto que se encuentra en una relación dialéctica con «gender» y en el cual se hace posible concebir una corporeidad humana devenida históricamente de los sujetos sociales; un concepto a través del cual resulta posible comunicar la participación «del» ser humano en la naturaleza y en la sociedad, que sirve además como equilibrio frente a un concepto exclusivamente constructivista de «gender»; un concepto que suponga un punto de teorización no de «la» naturaleza, pero sí de la relación de los individuos hacia la naturaleza y, como quien dice, hacia sí mismos, que sirva como punto de partida para un materialismo feminista que ha de ser implementado de nuevo, y que funcione, finalmente, como crítica a los (de)constructivismos desmaterializadores, como impulso anti-esencialista por lo tanto. Con ello, sexo no se referiría a nada fijado de modo naturalista sino, en un sentido de simple temporalidad, a una relación históricamente determinada, humanamente tanto individual como social, hacia la naturaleza *material*, tanto propia como ajena. En analogía con las reflexiones

precedentes se podría incluso decir que en el restablecido par «sex/gender» el elemento «gender» representa el nivel de las relaciones intrasociales, mientras que «sex» podría estar referido a las relaciones, estructuras y lógicas no solo sociales. Pero no quiero ir aquí tan lejos, pues serían necesarias reflexiones más extensas y precisas acerca de las implicaciones que tiene el concepto de «sex».

Con todo, quiero subrayar que solo un sujeto social o teórico-social que haya sido «en-sexed», es decir, re-corporeizado de esta manera, puede entrar real como conceptualmente en un diálogo con la naturaleza material no humana.

Una «suspensión» (de)constructivista de la corporeidad sexual tal como la promueven Gildemeister y Wetterer no hace más que variar, por un lado, la problemática negación feminista del sujeto y, por otro, la igualmente problemática negación de la naturaleza al modo de la crítica crítica. Ni la des-subjetivación ni la des-corporeización, y mucho menos la negación de la sexualidad esencial de la naturaleza humana, crean perspectivas teórico-sociales de emancipación que pudieran ser compatibles con una concepción del sujeto material y social naturaleza. En la corporeidad del sujeto hermafrodita, social y político «ser humano» y del sujeto social naturaleza se cruzan la historia común de ambos, pero sobre todo su futuro de supervivencia común.

* Esencialismo: de esta manera regreso a uno de mis puntos centrales de referencias categoriales que he esbozado en un principio: al actualmente tan atacado esencialismo. Dentro de la marcha y de las argumentaciones de mi investigación permanentemente presente como subtexto y pregunta, espero haber podido mostrar claramente cómo las interpretaciones esencialistas de la tendencia constructivista a la negación de la lógica propia de la naturaleza pueden y tienen que suponer una barrera equilibradora. Tanto la «naturaleza» humana como no humana deja de agotarse en la construcción para-nosotros, por muy amplia y profunda que pueda ser ya actualmente la capacidad social de influir sobre la naturaleza. He dejado también claro que la actitud teórica anti-esencialista no toca la «esencia» del esencialismo, ya que le falta precisión conceptual, confunde los niveles temáticos de la relación hacia la naturaleza y la relación entre los sexos y recurre a una estrategia teórica realmente irritante. Se podría decir: el reproche de esencialismo dentro del debate teórico-natural critica al fin y al cabo una ficción de esencialismo.

Sobre el trasfondo de las determinaciones ya repletas de contenido en mi aproximación a la lógica propia natural, quiero ahora radicalizar mi postura

anti-esencialista, la cual planteaba al principio en forma de prueba. En el contexto de la discusión de feminidad, Naomi Schor (1992: 222 y 235) ha llamado la atención sobre el hecho de que «... no existe *un* esencialismo, *una* esencia del esencialismo», aunque la postura anti-esencialista se sienta inclinada a una «esencialización del esencialismo». Schor aboga por des-esencializar el esencialismo y des-histerizar el debate. Al igual que Rosi Braidotti, cuyas hipótesis orientadas por Schor he discutido en el punto 1.4., tampoco Naomi Schor va en mi opinión lo suficientemente lejos en su argumentación, permaneciendo en el nivel de la pacificación y contemporización del debate y queriendo redefinir la concepción de Irigaray de lo femenino —como la mía de lo que es un esencialismo defectuoso— como un «materialismo radical» (*op. cit.*, pág. 238). La defensa de posturas esencialistas se agota así en el argumento de que no son en realidad esencialistas y que solo a una interpretación burda le pueden parecer así.

Frente a esto, quiero subrayar explícitamente que las posturas esencialistas tematizan, si bien no con base en conceptos teóricos de la feminidad diferencial, un núcleo teórico esencial: la materialidad natural de toda vida, la cual forma directamente y por lógica propia parte tanto de las relaciones sociales como de las no sociales. Tal como dice Grimshaw (1986:132) de forma a la vez lapidaria y estableciendo presupuestos: «Human life is always embodied...» y la vida no humana también. La «esencia» de un esencialismo teórico-natural informado, necesario y adecuado no consiste por lo tanto en una esencia (quizá femenina) difusamente determinada de la naturaleza (o desde el otro lado, en una esencia natural de la mujer), sino que la «esencia» de un esencialismo concebido de esta forma consciente está en la corporeidad del espíritu social de la naturaleza humana y no humana. La «esencia» de la naturaleza es la compleja multiplicidad de sus seres y la variedad en las formas sociales que adoptan. En este sentido profundamente esencialista, la naturaleza no humana nos dibuja una imagen radicalmente democrática de para-nosotros que tenemos, sin embargo, que aprender primero a ver y reconocer. «Para ello se presupone que los sentidos presentan la capacidad de captar no solo las cualidades “dadas” de las cosas, sino también las “ocultas”...» (Marcuse, 1973: 86). Quizá entonces la naturaleza no nos pareciese ya como carente de voz y el diálogo con un árbol como una locura. En vista del estado actual de la naturaleza y de la sociedad, merecería la pena. Una forma distinta de recorrer el bosque podría ser una forma de comenzar.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W., *Mínima Moralia. Reflexionen aus des beschädigten Leben*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1976 (1944-47; 1951). [Trad. esp.: *Mínima moralia*, Madrid, Taurus, 1987].
- AGARWAL, Bina, «The Gender and Environment Debate: Lessons from India», en *Feminist Studies*, vol. 18, núm. 1, primavera de 1992, págs. 119-158.
- ALTHUSSER, Louis, «Über die materialistische Dialektik», en el mismo, *Für Marx*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1968, págs. 100-167 (1963).
- «Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen tur eine Untersuchung)», *Ideologie und ideologische Staa sapparate. Aufsdtze zur marxistischen Theorie*, Hamburgo/Berlín Occidental, VSA, 1977, págs. 108-153 (1970).
- y BALEAR, Etienne, *Das Kapital lesen I/II*, 2 tomos, Reinbek, Rowohlt, 1972 (1968).
- ANDERS, Ann (ed.), *Autonome Frauen. Schlüsseltexte der Neuen Frauenbewegung seit 1958*, Francfort del Main, Athenäum, 1988.
- ASHWELL, Reg, *Indian Tribes of the Northwest*, Surrey, B. C./Blaine, WA, Bancok House, 1992 (6.^a edición) (1977).
- ATKINSON, Ti-Grace, *Amazonen Odysee*, Munich, Frauenoffensive, 1978 (1974).
- AVRICH, Paul, *Anarchist Portraits*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1988.
- BEBEL, August, *Charles Fourier. Sein Leben und seine Theorien*, Francfort del Main, Röderberg, 1978 (1988).
- BECK, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1986.
- «Der Konflikt der zwei Modernen», en Wolfgang Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften, Verhandlungen des 25.*

- Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990*, Francfort/Nueva York, Campus, 1991, págs. 40-53.
- BECKER, Egon, «Transformationskern und kulturelle Hülle: Wissenschaft und Universität in der ökologischen Krise», en el mismo (ed.), *Jahrbuch für sozial-ökologische Forschung 1990*, Institut für sozial-Ökologische Forschung, Francfort del Main, Interkulturelle Kommunikation, 1991, págs. 185-211.
- BECKER-SCHMIDT, Regina, «Frauen und Deklassierung, Geschlecht und Klasse», en Ursula Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld, AJZ, 1987, págs. 187-235.
- «Identitätslogik und Gewalt. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 24, Colonia, 1989, págs. 51-64.
- BEER, Ursula, «Einleitung. "Herrschaft über Natur und Menschen" als Gegenstand feministischer Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik», en la misma (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld, AJZ, 1987a, págs. 1-24.
- «Objektivität und Parteilichkeit ein Widerspruch in feministischer Forschung? Zur Erkenntnisproblematik von Gesellschaftsstruktur», en la misma (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld, AJZ, 1987b, págs. 142-186.
- «Das Zwangsjacket des bürgerlichen Selbst - Instrumentelle Vernunft und Triebverzicht», en Christine Kulke (ed.), *Rationalität und sinnliche Vernunft. Frauen in der patriarchalen Realität*, Pfaffenweiler, Centauras, 1988, págs. 16-29 (1985).
- *Geschlecht, struktur, geschichte. Soziale konstituierung des geschlechterverhältnisses*, Francfort/Nueva York, Campus, 1990.
- y RODE, Hildegard, *Kontroverse Politikstrategien der Frauenbewegung; Institutionelle Einbindung vs. Autonomie*, Universität Bielefeld, Manuscrito, 1986.
- «beiträge zur feministischen theorie und praxis», *Heft 24: Der Kaiserinnen neue Kleider. Feministische Denkbewegungen*, Colonia, 1989.
- BENHABIB, Seyla y NICHOLSON, Linda, «Politische Philosophie und die Frauenfrage», en Iring Fetscher/Herfried Münkler (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, tomo 5, Neuzeit, Múnich/Zúrich, Piper, 1987, págs. 513-562.

- BENNHOLDT, Veronika y THOMSEN, Bennholdt, «Die Ökologiefrage ist eine Frauenfrage. Zum Zusammenhang von Umweltzerstörung, Kapitalakkumulation und Frauenverachtung», en *Die Grünen im Bundestag/Ak Frauenpolitik* (ed.): *Frauen & Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn*, Colonia, Volksblatt, 1987, págs. 29-38.
- BENTON, Ted, «Humanism = Speciesism? Marx on humans and animals», en San Sayers/Peter Osbome (eds.), *Socialism, Feminism and Philosophy. A Radical Philosophy Reader*, Londres/Nueva York, Routledge, 1990, págs. 235-274 (1988).
- BIEHL, Janet, «Der soziale Ökofeminismus Teil I, (Öko-) Feminismuskritik», en *Schwarzer Faden*, núm. 332, 4/1989, págs. 11-17(1988).
- «Der soziale Ökofeminismus Teil 2», en *Schwarzer Faden*, núm. 34,1/1990, págs. 24-2 (1988).
- DER SOZIALE ÖKOFEMINISMUS UND ANDERE AUFSATZE, Grafenau, Trotzdem, 1991 (1988 ss.).
- *Rethinking Ecofeminist Politics*, Boston, South End Press, 1991a.
- BISCHOFF, Joachim, *Grundbegriffe der marxistischen Theorie. Handbuch zur Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Hamburgo, VSA, 1978.
- BLOCH, Ernst, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, Obras completas*, tomo 7, Francfort del Main, Suhrkamp, 1977 (1936-37; 1972).
- *Das Prinzip Hoffnung, Obras Completas*, tomo 5, Francfort del Main, Suhrkamp, 1977a (1938-47; 1959).
- BLOK, Anton, «Anthropology in Western Europe; Recent Trends and Perspectives», en Meinolf Dierkes/Bemd Biervert (eds.), *European Social Science in Transition. Assessment and Outlook*, Francfort/Boulder, Col., Campus/Westview, 1992, páginas 123-142.
- BÖHME, Gernot (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989.
- «Einleitung. Einer neuen Naturphilosophie den Boden bereiten», en el mismo (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989a, págs. 7-12.
- «Jacob Böhme (1575-1624)», en el mismo (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Munich, Beck, 1989b, págs. 158-170.
- «Aponen unserer Beziehung zur Natur», en el mismo, *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1992, págs. 9-25. Bookchin, Murray, *Hierarchie und*

- Herrschaft*, Bemd Leineweber y Karí-Ludwing Schiebel (eds.), Berlín, Kramer, 1981 (1970).
- *Die Ökologie der Freiheit. Wir brauchen keine Hierarchien*, Weinheim/Basilea, Beltz, 1985 (1982).
- BÖTTGER, Barbara, «Macht und Liebe, Gleichberechtigung und Subsistenz - Kein Ort, Nirgends. Auf der Suche nach einem feministischen Politikverständnis», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 19, Colonia, 1987, páginas 9-27.
- BRAIDOTTI, Rosi, «The politics of ontological difference», en Teresa Brennan (ed.), *Between Feminism and Psychoanalysis*, Londres/Nueva York, Routledge, 1989, págs. 89-105.
- BRUNS-WEINGARTZ, Karin, «Genese und Logik der Feminismus theorie von Herbert Marcuse», en *Die Eule. Diskussionsforum für feministische Theorie*, núm. 0, Münster, 1978, páginas 68-76.
- Der Bundesminister für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit - Referat G II 5 -/Der Bundesministerfür wirtschaftliche Zusammenarbeit - Referat 224 Ergebnisse der VN-Konferenz für Umwelt und Entwicklung (UNCED)*, Río de Janeiro, Brasil, del 3 al 14 de junio de 1992, Bonn, Manuscrito, 1992.
- BUTLER, Judith, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1991 (1990).
- CANTZEN, Rolf, *Weniger Staat mehr Gesellschaft. Freiheit - Ökologie - Anarchismus*, Francfort del Main, Fischer, 1987.
- CAPRA, Frijof, *Wendezeit, Bausteine für ein neues Weltbild*, Berna/Múnich/Viena, Scherz, 1986 (edición revisada y ampliada) (1982).
- CARSON, Rachel, *Der stumme Frühling*, Munich, Beck, 1990 (1962).
- CLARK, Lorene M. G., «Locke und die Frauen. Oder: Wem gehören die Äpfel im Garten von Eden?», en Barbara Schaeffer-Hegel/Barbara Watson-Franke (eds.), *Manner Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik*, Pfaffenweiler, Centauras, 1989, págs. 117-139 (1979).
- CLAVAL, Paul, «Nature, Environment, Ecology, and Social Systems in Advanced Industrialized Societies», en Meinolf Dierkes/Bemd Biervert (eds.), *European Social Science in Transition. Assessment and Outlook*, Francfort/Boulder, Col., Campus/Westview, 199, págs. 143-177.
- COLLINGWOOD, R. G., *The Idea of Nature*, Londres, Oxford University Press, 1965 (1945).

- COOLE, Diana H., *Women in Political Theory. From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism*, Brighton/Boulder, Wheatsheaf/Rienner, 1988.
- DACKWEILER, Regina y HOLLAND-CUNZ, Barbara, «Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit», en *beiträge zur feministischen theorie undpraxis*, Heft 30/31, Colonia, 1991, págs. 105-122.
- DALY, Mary, *Gyn/Ökologie. Eine Meta-Ethik des radikalen feminismus*, Múnich, Frauenoffensive, 1981 (1978).
- *Reine Lust. Elemental-feministische Philosophie*, Múnich, Frauenoffensive, 1986 (1984).
- DANKELMAN, Irene y DAVIDSON, Joan, *Frauen und Umwelt in den südlichen Kontinenten*, Wuppertal, Hammer, 1990 (1988).
- DE LAURETIS, Teresa, «Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness», en *Feminist Studies*, vol. 16, número 1, primavera de 1990, págs. 115-150.
- DEMIROVIC, Alex, «Ökologische Krise und die Zukunft der Demokratie», en *PROKLA*, 21. Jg., núm. 3, Heft 84, septiembre de 1991, págs. 443-460.
- DEUTSCHER BUNDESTAG, Referat Öffentlichkeitsarbeit (ed.), *Schutz der erdatmosphäre. Eine internationale herausforderung. Zwischenbericht der enquete-kommission des 11. Deutsche bundestages «vorsorge zum schutz der erdatmosphäre»*, Bonn, 1989 (2.^a edición ampliada).
- DEVALL, Bill y SESSIONS, George, *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs Smith, 1985.
- DI STEFANO, Christine, «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity, and Postmodernism», en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York/Londres, Routledge, 1990, págs. 63-82.
- DIAMOND, Irene y ORESTEIN, Gloria Feman (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- EAUBONNE, Francoise d', *Feminismos oder Tod. Thesen zur Ökologiedebatte*, Múnich, Frauenoffensive, 1981 (4.^a edición) (1974).
- ECHOLS, Alice, «Der neue Yin-Yang-Feminismus», en Ann Snitow/Christine Stansell/Sharon Thompson (eds.), *Die Politik des Begehrens. Sexualität, Pomographie und neuer Puritanismus in den USA*, Berlín, Rotbuch, 1985, págs. 153-178 (1983).
- ECKERSLEY, Robyn, *Environmentalism and Political Theory. Toward an Ecocentric Approach*, Albany, N. Y., State University of New York Press, 1992.

- EDER, Klaus, *Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1988.
- EICHHORN, Cornelia, «“Frauen sind die Neger aller Völker”. Überlegungen zu Feminismus, Sexismus und Rassismus», en *diskus*, 41. Jg., Nr. 2, mayo de 1992, págs. 36-39.
- EIDAM, Heinz y SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich (eds.), *Natur Ökonomie-Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, Kassel, GHK, 1989.
- Einjuhrong in den Konstruktivismus. Mit Beiträgen von Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld et. al.*, Múnich/Zúrich, Piper, 1992.
- ELY, John, «Lukacs’ Construction of Nature», en *Capitalism Nature Socialism*, núm. 1, otoño de 1988, págs. 107-116.
- «Ernst Bloch and the Second Contradiction of Capitalism», en *Capitalism Nature Socialism*, núm. 2, verano de 1989, págs. 93-107.
- *Walking Upright. Neo-Aristotelian Philosophy and Natural Right in the Work of Ernst Bloch*, Santa Cruz, Calif., Manuscrito, Tesis Doctoral, 1990.
- ENGELS, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW 19, Berlín, Dietz, 1962, páginas. 177-228 (1880).
- *Dialektik der Natur*, MEW 20, Berlín, Dietz, 1990 (10.^a edición), págs. 305-570 (1873-83; 1925). [Trad. esp.: *Dialéctica de la Naturaleza*, Madrid, Vosa, 1990].
- ENGERT, Steffi, «Feminismus in der Mid-Life-Crisis», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 24, Colonia, 1989, págs. 7-14.
- «Erklärung der Vereinten Nationen über die Umwelt des Menschen. Dokument 26», en Wilfred von Bredow (ed.), *Geschichte und Organisation der UNO. Ein Studien-und Arbeitsbuch*, Colonia, Pahl-Rugenstein, 1980, págs. 268-274 (1972).
- FERGUSON, Katy E., «Subjects-centredness in Feminist Discourse», en Kathleen B. Jones/Anna G. Jónasdóttir (eds.), *The Political Interests of Gender. Developing Theory and Research with a Feminist Face*, Londres et al., Sage, 1988, págs. 66-78.
- FERREE, Myra Marx y HESS, Beth B., *Controversy and Coalition: The New Feminist Movement*, Boston, G. K. Hall, 1985.
- FEST, Joachim, *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Berlín, Siedler, 1991.
- FETSCHER, Iring, «Zur Dialektik von Anarchismus und Unterdrück», en *Arbeit und Spiel. Essays zur Kulturkritik und Sozialphilosophie*, Stuttgart,

- Reclam, 1983, págs. 29-46 (1964; überarb).
- *Überlebensbedingungen der Menschheit. Ist der Fortschritt noch zu retten?*, Múnich/Zúrich, Piper, 1985 (reedición revisada, 2.^a edición).
- FIRESTONE, Shulamith, *Frauenbefreiung und sexuelle Revolution*, Francfort del Main, Fischer, 1975 (1970).
- FLAX, Jane, «Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Epistemology and Metaphysics», en Sandra Harding/Merril B. Hintikka (eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht/Boston/Londres, Reidel, 1983, págs. 245-281.
- FLEISCHER, Hehnut, «Friedrich Engels (1820-1895)», en Gernot Böhme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989, págs. 279-297.
- FOGLIA, Gina y WOLFFBERG, Dorit, «Feministische Perspektiven der Anti-Atom-Bewegung. Erfahrungen aus dem Nordosten der USA», en Rüdiger Lutz (ed.), *Frauen Zukunfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Öko-Log-Buch 3, Weinheim/Basilea, Beliz, 1984, págs. 72-81.
- Forschungsgruppe Soziale Ökologie Frankfurt am Main: Soziale Ökologie. Gutachten zur Förderung der sozial-ökologischen Forschung in Hessen*, Francfort del Main, Manuscript, 1987.
- FOUCAULT, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1991 (4.^a edición) (1976).
- FOURIER, Charles, *Theorie der vier Bewegungen und der Allgemeinen Bestimmungen*, Francfort del Main, EVA, 1966 (1808).
- *Aus der neuen Liebeswelt*. Con prólogo de Daniel Guérin, Begenbach, 1978 (1808 y ss.; 1977). [Trad. esp.: *El nuevo mundo amoroso*, Madrid, Fundamentos, 1975].
- *Ökonomisch-philosophische Schriften, Eine Textauswahl*, Lola Zahn (ed.), Berlín, Akademie, 1980.
- FRANZWAY, Suzanne, COURT, Dianne y CONNELL, R. W., *Staking a Claim. Feminism, bureaucracy and the State*, Cambridge, UK, Polity, 1989.
- FREEMAN, Jo, «The Women's Liberation Movement: Its Origins structure, Activities and ideas», en dies (ed.), *Women. A Feminist Perpectiv*, Palo Alto, Calif, Mayfield, 1984 (3.^a edición), págs. 546-556 (1975).
- FRIEDAN, Betty, *Der zweite Schritt. Ein neues feministisches Manifest*, Reinbek, Rowohlt, 1982 (1981).

- FRÖSE, Marlies (ed.), *Utopos - Kein Ort. Mary Dalys Patriarchatskritik und feministische Politik*, Bielefeld, AJZ, 1988.
- GAUSMANN, Angelika, «Amazonen ist nicht Anemone. Ökofeminismus: Diskurs oder Konkurs?», en *Koryphae*, núm. 9, abril de 1991, págs. 12-16.
- GERHARD, Ute, JANSEN, MECHTILD, MAIHOFFER, Andrea, SCHMID, Pia, SCHULTZ, Irmard et al. (eds.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (K)ein Geschlecht*, Frankfurt del Main, Heyne, 1990.
- GILDEMEISTER, Regine y WETTERER, Angelika, «Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung», en Gudrun-Axeli Knapp/Angelika Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*, Friburgo, i. Br.: Kore, 1992, págs. 201-25.
- GIVSAN, Hassan, «Das Begreifen der Naturgeschichte. Anmerkungen zu Engels Dialektik der Natur», en Heinz Eidam/Wolfdietrich Schmied Kowarzik (eds.), *Natur - Ökonomie - Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, Kassel, GHK, 1989, págs. 43-59.
- GLASERFELD, Ernest von, «Konstruktionen der Wirklichkeit und des Begriffs der Objektivität», en *Einführung in den Konstruktivismus. Mit Beiträgen von Heinz von Foerster, Ernst von Glasersfeld et al.*, München/Zürich, Piper, 1992, páginas 9-39.
- GLATZER, Wolfgang (ed.), 25. *Deutscher Soziologentag 1990. Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Sektionen, Arbeits- und Ad hoc-Gruppen, Ausschuss für Lehre*, Opladen, Westdt. Verlag, 1991.
- GODELIER, Maurice, *System, Struktur und Widerspruch im «Kapital»*, Berlin, Merve, 1970.
- GOLDMAN, Emma, *Gelebtes Leben. «Living my Life»* tres tomos, tomo 1, Berlin, Kramer, 1988 (3.^a edición) (1931).
- GOLDSTEIN, Leslie F., «Early Feminist Themes in French Utopian Socialism: The St.-Simonians and Fourier», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, núm. 1, enero-marzo 1, págs. 91-108.
- GÖTTNER, Heide y ABENDROTH, *Die tanzende Göttin. Prinzipien einer matriarchalen Ästhetik*, München, Frauenoffensive, 1982.
- «Matriarchale Ästhetik - ein ganzheitlicher Prozess. Neun Thesen und Antworten auf Einwände», en Rüdiger Lutz (ed.), *Frauen Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Öko-Log-Buch 3, Weinheim/Basel, Beltz, 1984, págs. 166-175.

- GRIFFIN, Susan, *Woman and Nature. The Roaring Inside Her*, Nueva York et al., Harper & Row, 1980 (1978).
- *Frau und Natur. Das brüllen in ihr*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1987 (1978).
- GRIMSHAW, Jean, *Feminist Philosophers. Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Brighton, Wheatsheaf, 1986.
- GROBMAB, Ruth, «Von der Verführungskraft der Bilder: Mary Daly's Elemental-Feministische Philosophie», en la misma Christiane Schmerl (eds.), *Feministischer Kompass, patriarchales Gepäck. Kritik konservativer Anteile in neueren feministischen Theorien*, Francfort/Nueva York, Campus, 1989, págs. 56-116.
- GUÉRIN, Daniel, «Vbrwort», en *Charles Fourier: Aus der neuen Liebeswelt*, Berlín, Wagenbach, 1978, págs. 7-36.
- GUGENBERGER, Eduard y SCHWEIDLENKA, Román, *Mutter Erde/Magie und Politik. Zwischen Faschismus und neuer Gesellschaft*, Viena, Gesellschaftskritik, 1987.
- HABERMAS, Jürgen, «Ein marxistischer Schelling - zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus», en *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, Berlín, Luchterhand, 1963, págs. 336-351.
- *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, 1987 (17.^a edición) (1962).
- «Vorwort zur Neuauflage 1990», en *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1990, págs. 11-50.
- HARAWAY, Donna, «Geschlecht, Gender, Genre. Sexualpolitik eines Wortes», en Komelia Hauser (ed.), *Viele Orte. Überall? Feminismos in Bewegung. Festschrift zur Frigga Haug*, Berlín/Hamburgo, Argument, 1987, págs. 22-41.
- «A Manifestó for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York/Londres, Routledge, 1990, págs. 190-233 (1985).
- HASSENPFUG, Dieter, Harford, Barbara y Hopkins, Sarah (eds.), *Greenham Common. Women at the Wire*, Londres, Women's Press, 1984.
- HASSENPFUG, *Einjührung (zur Tagung: Industrialismus und Ökoromantik, Geschichte und Perspektiven der Ökologisierung)*, Gesamthochschule Kassel, Conferencia 20.1.1990, Apuntes B. H.C.

- HAUSER, Komelia, «Editorial», en *Das Argument* 190, 33. Jg., Heft 6, noviembre-diciembre de 1991, págs. 825-827.
- HELFFERICH, Cornelia, «Weibliche Körperverhältnisse im Wandel - Ergebnisse einer empirischen Untersuchung», en Ursula Müller/Hiltraud Schmidt-Waldherr (eds.), *Frauen Sozial Kunde. Wandel und Differenzierung von Lebensformen und Bewußtsein*, Bielefeld, AJZ, 1989, págs. 205-228.
- HOLLAND-CUNZ, Barbara, *Utopien der Neuen Frauenbewegung. Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Theorie und Praxis*, Meitingen, Corian, 1988.
- «Eine umstrittene Philosophin, Mary Dalys radikal-feministische Erklärung der Welt», en Marlies Fröse (ed.), *Utopos - Kein Ort, Mary Dalys Patriarchatskritik und feministische Politik*, Bielefeld, AJZ 1988a, págs. 146-153;
 - «Utopien der Neuen Frauenbewegung, Gesellschaftsentwürfe im Kontext feministischer Praxis», en Ute Gerhard et al. (eds.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (K)ein Geschlecht*, Frankfurt del Main, Helmer, 1990, págs. 304-310.
 - «Konturen einer politischen Ethik der Konfliktbearbeitung», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 28, Colonia, 1990a, págs. 71-81.
 - *Women as Nature's Self-Awareness - Prospects of the Ecofeminist Movement*, Frankfurt del Main, Manuscrito, 1991.
 - «Utopien der anderen Subjekte, Geschlechterverhältnis, Naturverhältnis, Naturverhältnis und Nicht-teleologische Zeitlichkeit», en Richard Saage (ed.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt, Wiss. Buchges, 1992, págs. 238-250.
 - «Öffentlichkeit und Privatheit - Gegenthesen zu einer klassischen Polarität», en *Frei Räume, Sonderheft 1990/93: Raum greifen und Platz nehmen. Dokumentation der 1. Europäischen Planerinnenkonferenz*, Zürich/Dortmund, 1993, páginas 36-53.
 - «Robyn Eckersley; Environmentalism and Political Theory: Toward and Ecocentric Approach», Albany, State University of New York Press, 1992, en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 4, núm. 4, Issue Sixteen, diciembre de 1993.
- HOLZAPFEL, Gert, *Vom schönen Traum der Anarchie. Zur Wiederaneignung und Neuformulierung des Anarchismus in der Neuen Linken*, Berlin, Argument, 1984.

- HORKHEIMER, Max, «Zur Kritik der instrumentellen Vernunft», en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, ed. por Alfred Schmidt, Frankfurt del Main, Fischer, 1990, págs. 11-174 (1947).
- y ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Amsterdam, de Munter, 1968 (1947). [Trad. esp.: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994].
- HYNES, H. Patricia, *Ais es Frühling war, Von Rachel Carson zur feministischen Ökologie*, Berlín, Orlanda, 1968 (1947).
- IMMLER, Hans, *Vom Wert der Natur. Zur Ökologischen Reform von Wirtschaft und Gesellschaft, Natur in der ökonomischen Theorie Teil 3*, Opladen, Westdt. Verlag, 1989.
- y SCHMED-KOWARZIK, Wolfdietrich, *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*, Hamburgo, VSA, 1984.
- JAGGAR, Alison M., *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, New Jersey, Rowman & Allanheld, 1983.
- JAHN, Thomas John, *Krise als gesellschaftliche Erfahrungsform. Umrisse eines sozial-ökologischen Gesellschaftskonzepts*, Frankfurt del Main, Interkulturelle Kommunikation, 1991.
- «Die Ökologische Krise und Ansätze einer “Kritischen Theorie der gesellschaftlichen Naturverhältnisse”», en Wolfgang Glatzer (ed.), 25. *Deutscher Soziologentag 1990. Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Sektionen, Arbeits und Ad hoc-Gruppen, Aufschub für Lehre*, Opladen, Westdt. Verlag, 1991, págs. 921-924.
- y WEHLING, Peter, *Ökologie von rechts. Nationalismus und Umweltschutz bei der Neuen Rechten und den «Republikanern»*, Frankfurt/Nueva York, Campus, 1991.
- JANSEN, Sarah, «Magie und Technik. Auf der Suche nach feministischen Alternativen zur patriarchalen Naturnutzung», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 12, Colonia, 1984, págs. 69-81.
- «Ritual und Technik. Ansätze für feministische Utopien zur Naturnutzung», en Rüdiger Lutz (ed.), *Frauen Zukünfte. Granzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Öko-Log-Buch 3, Weinheim/Basel, Beliz, 1984, págs. 120-124.
- JOLL, James, *Die Anarchisten*, Berlín, Propyläen, 1966 (1964).
- JOÑAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt del Main, Suhrkamp, 1984 (1979).

- JUNG, Dorte, *Gleichheit - Differenz: Verschwiegene Anteile einer kontroversen Debatte*, Francfort del Main, Manuscrito, 1991.
- KALPAKA, Annita y RATHZEL, Nora, «Im Netz der Herrschaft. Frauen - Männergewalt - Rassismus», en *Feministische Studien*, Heft 2, 1991, págs. 21-40.
- KAUFMANN, Margrit, «Feministische Politik auf Wanderschaft; nach dem Abschied von Vater Staat zur Einkehr in der Männerrunde auf der Kranken Mutter Erde», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 21/22, Colonia, 1988, págs. 191-200.
- KELLER, Evelyn Fox, *Liebe, Macht und Erkenntnis. Mannliche oder weibliche Wissenschaft?*, Múnich/Viena, Hanser, 1986 (1985).
- «Feminismus und Wissenschaft», en Elisabeth List/Herlinde Studer (eds.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1989, págs. 281-300 (1982).
- KHEEL, Marti, «Ecofeminism and Deep Ecology; Reflections on Identity and Difference», en Irene Diamond/Gloria Feman Orenstein (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, páginas 128-137.
- KING, Ynestra, «Feminism and the Revolt of Nature», en *Heresies*, vol. 4, Issue, 13, 1984, págs. 12-16.
- «Toward an Ecological Feminism and a Feminist Ecology», en Joan Rothschild (ed.), *Machina Ex Dea. Feminist Perspectives on Technology*, Nueva York/Oxford et al., Pergamon, 1983, págs. 118-129.
- «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology», en *Harbinger. The Journal of Social Ecology*, vol., 1, núm. 2, otoño de 1983a, págs. 16-22.
- «The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology», en Judith Plant (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Philadelphia/Santa Cruz, New Society, 1989, págs. 18-28 (1983).
- «Feminismus und Revolte. Was uns eint und trennt», en Rüdiger Lutz (ed.), *Frauen Zukünfte. Ganzheitliche feministische Ansätze, Erfahrungen und Lebenskonzepte*, Öko-Log-Buch 3, Weinheim/Basel, Beliz, 1984, págs. 84-93 (1981).
- «Healing the Wounds: Feminism, Ecology, and the Nature/Culture Dualism», en Irene Diamond/Gloria Ferman Orenstein (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, páginas 106-121.

- KLEINAU, Elke, *Die Freie Frau. Soziale Utopien des Frühen, 19. Jahrhunderts*, Düsseldorf, Schwann, 1987.
- KLINGER, Cornelia, «Deja-vu oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und zweiten Frauenbewegung», en *Kommune*, 4, Jg., núm. 12, diciembre de 1986, págs. 57-72.
- «Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexión von Frauen auf die Philosophie», en Karin Hausen/Helga Nowotny (eds.), *Wie manlich ist die Wissenschaft?*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1986a, págs. 62-84.
- *Emanzipation, Dekonstruktion und Essentialismus. Zum Spannungsfeld zwischen Feminismus und Postmoderne*, Universität Frankfurt am Main, Conferencia 24.1.1992, Apuntes de B. H. C.
- KÖHLER, Jochen, «Jenseits der Anthropozentrik. Eine naturwissenschaftliche Argumentationsbasis für den Materialismus», en Mathias Lutz-Bachmann/Gunzelin Schmid Noerr (eds.), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Eine Sammlung zu Alfred Schmidts 60. Geburtstag*, Basilea/Fráncfort del Main, Stroemfel/Nexus, 1992, págs. 102-117.
- KONTOS, Silvia, *Überlegungen zu den Grenzen der Gleichstellungspolitik*, Fráncfort del Main, Manuscrito, 1992.
- KRAUTKRÄMER-WAGNER, Uta, *die Verstaatlichung der Frauenfrage. Gleichstellungsinstitutionen der Bundesländer - Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Frauenpolitik*, Bielefeld, Kleine, 1989.
- KROPOTKIN, Peter, *Gegenseitige Hilfe in der Tier und Menschenwelt. Autorisierte dt. Ausgabe besorgt von Gustav Landauer*, Leipzig, Thomas, 1920 (1890-1896/1902).
- *Ethik Ursprung und Entwicklung der Sittlichkeit*, tomo 1, Berlín, Syndikalist, 1923.
- *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlín, Kramer, 1976 (1888 y ss./1899).
- *Die Eroberung des Brotes*, ed. por Wolfgang Haug, Bema/Grafenau, Anares/Trotzdem, 1989 (1886 y SS./1892).
- KUBY, Gabriele, «Ende der patriarchalen Herrschaft», en *Frauenoffensive Journal*, núm. 2: *Feminismos und Ökologie*, abril de 1975, págs. 3-13.
- KUHN, Thomas S., *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Fráncfort del Main, Suhrkamp, 1976 (2.^a edición ampliada y revisada) (1962).
- KULETZ, Valerie, «Eco-Feminist Philosophy, Interview with Barbara Holland Cunz», en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 3, núm. 2, Issue Ten, junio

- de 1992, págs. 63-78.
- LAHAR, Stephanie, «Ecofeminist Theory and Grassroots Politics», *enHypathia*, vol. 6, núm. 1, primavera de 1991, págs. 28-45.
- LENZ, Use, «Liebe, Brot und Freiheit: Zur neueren Diskussion um Subsistenzproduktion, Technik und Emanzipation in der Frauenforschung», en *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Heft 21/22, Colonia, 1988, págs. 167-181.
- LIBRERÍA DELLE DONNE DI MILANO, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlín, Orlanda, 1988 (1987).
- LINHOFF, Ursula, *Die neue Frauenbewegung. USA - Europa seit 1968*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1974.
- LOSCH, Peter, *Anarchismus*, Dammstadt, Wiss. Buchges., 1987 (2.^a edición) (1977).
- LOVENDUSKI, Joni, «The Women's Movement and Public Policy in Western Europe: Theory, Strategy, Practice and Politics», en Mary Buckley/Malcolm Anderson (eds.), *Women, Equality and Europe*, Houndsmille/Londres, Macmillan, 1988, páginas 107-125.
- LUHMANN, Niklas, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf Ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen, Westdt. Verlag, 1990 (3.^a edición) (1986).
- LUTZ, Rüdiger, *Die sanfte Wende. Aufbruch ins Ökologische Zeitalter*, Munich, Kösel, 1984.
- LUTZ-BACHMANN, Mathias y SCHMID NOERR, Gunzelin (eds.), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Eine Sammlung zu Alfred Schmidts 60. Geburtstag*, Basel/Franckfort, Stromfeld/Nexus, 1992.
- MACINTYRE, Alasdair, «Essence and Existence», en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, Nueva York, Macmillan, 1967, págs. 59-61.
- MARCUSE, Herbert, *Versuch über die Befreiung*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1972 (3.^a edición) (1969).
- KONTERREVOLUTION UNDREVOLTE, Francfort del Main, Suhrkamp, 1973 (2.^a edición) (1972).
- «Marxismus und Feminismus», en *Zeit-Messungen, Drei Vorträge und ein Interview*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1975, págs. 9-20 (1974).
- BOVENSCHEN, Silvia y SCHULLER, Marianne, «Weiblichkeitsbilder», en Jürgen Habermas/Silvia Bovenschen et al., *Gespräche mit Herbert*

- Marcuse, Francfort del Main, Suhrkamp, 1981, págs. 65-87 (1978).
- MARX, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre, 1844, NEW Ergänzungsband, 1. Teil*, Berlín, Dietz, 1968, págs. 468-588 (1844,1932).
- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*, Berlín, Dietz, 1974 (2.^a edición) (1857/58,1939).
- *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, primer tomo, New 23, Berlín, Dietz, 1975 (1867). [Trad. esp.: *El capital*, Madrid, siglo XXI, 1975].
- y ENGELS, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, NEW 3, Berlín, Dietz, 1983, págs. 9-530 (1845/46,1932). [Trad. esp.: *La ideología alemana*, Barcelona, Eina, 1988].
- MAYER-TASCH, Peter Comelius, «Die Politische Ökologie als Leitwissenschaft der Postmoderne; Begriff, Geschichte, Aufgabe», en *Aus dem Wörterbuch der Politischen Ökologie*, Munich, dtv, 1985, págs. 9-29.
- MAYNTZ, Renate, *The Influence of Natural Science Theories on Contemporary Social Science*, Colonia, Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung, Discussion Paper 90/7,1990.
- «Naturwissenschaftliche Modelle, soziologische Theorie und das Mikro-Makro-Problem», en Wolfgang Zapt (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften, Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main, 1990*, Fráncfort/Nueva York, Campus, 1991, págs. 55-68.
- MCCRICKARD, Janet E., «Bom-Again Moon: Fundamentalism in Christianity and the Feminist Spirituality Movement», en *Feminist Review*, núm. 39, primavera de 1991, págs. 59-67.
- MCINTOSH, Mary, «Der Begriff "Gender"», en *Das Argument*, 190, 33. Jg., Heft 6, noviembre/diciembre de 1991, págs. 845-860.
- MELLOR, Mary, «Eco-Feminism and Eco-Socialism: Dilemmas of Essentialism and Materialism», en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 3, núm. 2, Issue Ten, junio de 1992, págs. 43-62.
- MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, San Francisco et al., Harper & Row, 1983 (1980).
- *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*, München, Beck, 1987 (1980).
- *Ecological Revolutions, Nature, Gender and Science in New England*, Chapel Hill/Londres, University of North Carolina Press, 1989.

- «Entwurf einer Ökologischen Ethik», en Hans-Peter Dürr/Walter Ch. Zimmerli (eds.), *Geist und Natur. Über den Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Welterfahrung*, Bema/Múnich/Viena, Scherz, 1989a, págs. 135-144.
- «Ecofeminism and Feminist Theory», en Irene Diamond/Gloria Ferman Orenstein (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, págs. 100-105.
- MEYER-ABICH, Klaus Michael, «Der Holismus im 20. Jahrhundert», en Gernot Böhme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989, págs. 313-329.
- MIES, María, *Patriarchat und Kapital. Frauen in der internationalen Arbeitsteilung*, Zúrich, Rotpunkt, 1988 (1986).
- MILLETT, Kate, *Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft*, Munich, dtv, 1977 (2.^a edición) (1969).
- MORRIS, William, *Kunde von Nirgendwo. Eine Utopie der vollendeten Kommunistischen Gesellschaft*, Reutlingen, Schwarzwurzel, 1981 (2.^a edición) (1890).
- MOSCOVICI, Serge, *Versuch über die menschliche Geschichte der Natur*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1982 (1968).
- MUTZ, Michael, «Genormte Welt. Die abwechslungsreiche Natur wird zum Armenhaus», en *Greenpeace Magazin*, Heft II, 1992, págs. 1-14.
- NICHOLSON, Linda J. (ed.), *Feminism/Postmodernism*, Nueva York/Londres, Routledge, 1990.
- NORWOOD, Vera L., «The Nature of Knowing: Rachel Carson and the American Environment», *exiSigns*, vol. 12, núm. 4, 1987, págs. 740-760.
- O'CONNOR, James, «Capitalism, Nature, Socialism. A Theoretical Introduction», en *Capitalism Nature Socialism*, núm. 1, otoño de 1988, págs. 11-38.
- «Introduction to Issue Number Two. Socialism and Ecology», en *Capitalism Nature Socialism*, núm. 2, verano de 1989, págs. 5-11.
- «On the Two Contradictions of Capitalism», en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 2, núm. 3, Issue Eight, octubre de 1991a, págs. 107-109.
- «The Second Contradiction of Capitalism: Causes and Consequences», *Conference Papers*, CES/CNS Pamphlet, 1, Santa Cruz, Calif, 1991b, págs. 1-10.
- y LAURENCE, Barbara, *The Nature of Construction and Construction of Nature: Fall Creek, Felton, California, 1860 to, 1990 - A Slide Show*,

- Santa Cruz, Calif., Manuscrito, 1991.
- OECHSLE, Mechtild, *Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs*, Francfort/Nueva York, Campus, 1988.
- OKIN, Susan Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1979.
- ORTNER, Sherry B., «Is Female to Male as Nature Is to Culture?», en Michelle Zimbalist Rosaldo/Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford, Stanford University Press, 1974, págs. 67-87.
- PINL, Claudia, *Vom Ideinen zum groften Unterschied. «Geschlechterdifferenz» und Konservative Wende im Feminismus*, Hamburgo, Konkret, 1993.
- PLANT, Judith (ed.), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism*, Filadelfia/Santa Cruz, New Society, 1989.
- PLANTINGA, Alvin, «Essentialism», en Hans Burkhardt/Barry Smith (eds.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, volumen 1, A-K, Múnich/Viena, Philosophia, 1991, págs. 252-255.
- PLUMWOOD, Val, «Women, Humanity and Nature», en Sean Sayers/Peter Osborn (eds.), *Socialism, Feminism and Philosophy. A Radical Philosophy Reader*, Londres/Nueva York, Routledge, 1990, págs. 211-234 (1988).
- POPPER, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde II. Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen*, Munich, Francke, 1975 (4.^a edición) (1945). [Trad. esp.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1992].
- *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I. Der Zauber Platons*, Múnich, Francke, 1977 (5.^a edición) (1945).
- PRENGEL, Annedore, «Gleichheit versus Differenz - eine falsche Alternative im feministischen Diskurs», en Ute Gerhard, Mechtild Jansen, Andrea Maihofer, Pia Schmid e Irmgard Schultz (ed.), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (K)ein Geschlecht*, Francfort del Main, Hehner, 1990, págs. 120-127.
- RADFORD RUETHER, Rosemary, *Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung*, Múnich, Pfeiffer, 1979 (1975).
- RAO, Brinda, «Struggling for Production Conditions and Producing Conditions of Emancipation: Women and Water in Rural Maharashtra»,

- en *Capitalism Nature Socialism*, núm. 2, verano de 1989, págs. 65-82.
- *Dominant Constructions of Women and Nature in Social Science Literature*, CES/CNS Pamphlet 2, Santa Cruz, California, 1991.
- RIO-DEKLARATION, «“Friden, Entwicklung und Umweltschutz sind unteilbar”. Wbtrlaut der Rio-Deklaration über Umwelt und Entwicklung», en *Franckfurter Rundschau* vom 9, junio de 1992.
- ROTH, Roland, *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protesbewegungen*, Francfort/Nueva York, Campus, 1985.
- «Bewegungsnetzwerke» als Element einer «zivilgesellschaftlichen» Struktur, Universität Frankfurt am Main, Conferencia 15.12.92, Apuntes de B. H. C.
- RUBART, Frauke, «Die codierte Utopie der Frauenfriedensbewegung: Gewaltfreies (Libes-) Leben in der postpatriarchalen Gesellschaft (Schüsselsymbole als Wegweiser und Hoffnungsträger), Teil und II», en *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 1. Jg., Heft, 1 y 3, junio y julio de 1988, páginas 28-35 y págs. 33-48.
- RUBÍN, Gayle, «The Traffic in Women: Notes on the “Political Economy” of Sex», en Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York/Londres, Monthly Review Press, 1975, págs. 157-210.
- RUMPF, Mechthild, *Spuren des Mütterlichen. Die widerprüchliche Bedeutung der Mutterrolle für die männliche Identitätsbildung in kritischer Theorie und feministischer Wissenschaft*, Francfort/Hannover, Materialis, 1989.
- KRITISCHE THEORIE UND FEMINISMUS, Universität Frankfurt am Main, Conferencia 5.11.1992, Apuntes de B. H. C.
- RUNTE, Annette, «“Muttersprachliches” - Diskursanalytische Anmerkungen zum neuen Müttermythos», en *beitrdge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 21/22, Colonia, 1988, págs. 85-96.
- SACRISTÁN LUZÓN, Manuel, «Political Ecological Considerations in Marx», en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 3, núm. 1, Issue Nine, marzo de 1992, págs. 37-48 (1983).
- SALLEH, Ariel Kay, «Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection», en *Environmental Ethics*, vol. 6, invierno de 1984, págs. 339-345.
- SAUER-BURGHARD, Brunhilde, «“Fang bei Dir selber an...”. Von der Unmöglichkeit, dass die Mehrheit der Menschen sich vollkommen ändert, bevor die Herrschaftsstruktur abgeschafft ist, die das verhindert», en *beitrdge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 24, Colonia, 1989, páginas 77-88.

- SCHARPING, Michel, «Soziale Rationalität und Natur», en Wolfgang Glatzer (ed.), 25. *Deutscher Soziologentag, 1990. Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Sektionen, Arbeits - und Ad hoc-Gruppen, Ausschuffiir Lehre*, Opladen, Westdt. Verlag, 1991, págs. 903-905.
- SCHEICH, Elvira, «Frauen-Sicht. Zur politischen Theorie der Technik», en Ursula Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefed, AJZ, 1987, págs. 116-141.
- «Naturbeherrschung und Weiblichkeit. Feministische Kritik der Naturwissenschaften», en Wolfgang Zapf (ed.), *Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main, 1990*, Francfort/Nueva York, Campus, 1991, págs. 617-632.
- y SCHULTZ, Irmgard, *Soziale Ökologie und Feminismus, Sozial-ökologische Arbeitspapiere AP 2*, Forschungsgruppe Soziale Ökologie Frankfurt am Main, Francfort del Main, 1987. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ed. von Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart, Reclam, 1988 (1799).
- SCHLAGER, Hilke (ed.), *Mein Kopf gehört mir. Zwanzig Jahre Frauenbewegung*, Munich, Frauenoffensive, 1988.
- SCHMID NOERR, Guzelin, «Ein nicht-naturalistischer Begriff zweiter Natur», en Matthias Lutz-Bachmann/el mismo (ed.), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen. Eine Sammlung zu Alfred Schmidts 60. Geburtstag*, Basel/Francfort, Stroemfeld/Nexus, 1992, págs. 44-55.
- SCHMIDT, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Francfort/Colonia, EVA, 1978 (3.^a edición aumentada y revisada) (1962).
- SCHMIDT, Burghart, «Ernst Bloch (1885-1977)», en Gernot Böhme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989, págs. 345-356.
- SCHMIDT, Ingbert, «Der Naturbegriff in den Pariser Manuskripten», en Heinz Eidam/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (eds.), *Natur - Ökonomie - Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, Kassel, GHK, 1989, págs. 7-17.
- SCHMED-KOWARZK, Wolfdietrich, «Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854)», en Gernot Böhme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989, págs. 241-262.

- SCHNEIDER, H., «Essentialismus», en Joachim Ritter (ed.), *Historisches Worterbuch der Philosophie*, tomo 2: D-F, Darmstadt, Wiss. Buchges (Lizenzausgabe), 1972, Columnas 751-753.
- SCHOR, Naomi, «Dieser Essentialismus, der keiner ist - Irigaray begreifen», en Barbara Vinken (ed.), *Dekonstruktiver Feminismus. Literaturwissenschaft in Amerika*, Francfort del Main, Suhrkamp, 1992, págs. 219-246(1989).
- SCHÜMER, Dirk, «Siebung der Platzhirsche. Geschichte mit den Augen der Biologie: Ökohistorie», en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del 26 de agosto de 1992, pag. 5.
- SCHWARZER, Alice, *So fing es an! Die neue Frauenbewegung*, Múnich, dtv, 1983 (1981).
- SEIBEL, Wolfgang, «Erfolgreich scheitende Organisationen. Zur politischen Ökonomie des Organisationsversagens», en *Politische Vierteljahresschrift*, 32. Jg. (1991), Heft 3, septiembre de 1991, págs. 479-496.
- SHIVA, Vandana, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt*, Berlín, Rotbuch, 1989 (1988).
- *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, Londres/Atlantic Highlands, N. J., Zed, 1990 (3.^a edición) (1988).
- SIEFERLE, Rolf Peter, *Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart*, Múnich, Beck, 1984.
- SLUPIK, Vera, «Verrechtlichung der Frauenfrage - Befriedungspolitik oder Emanzipationschance? Die aktuelle Diskussion eines Antidiskriminierungsgesetzes», en *Kritische Justiz*, 15, Jg, Heft 4, 1982, págs. 348-366.
- SPRETNAK, Charlene (ed.), *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Nueva York, Anchor, 1982.
- «Ecofeminism: Our Roots and Flowering», en Irene Diamond/Gloria Fernán Orenstein (eds.), *Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, págs. 3-14.
- STARHAWK, Der, *Hexenkult als Ur-Religion der Grossen Göttin. Magische Übungen, Rituale und Anrufungen*, Freiburg i. Br., Bauer, 1983 (1979).
- *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, 10th Anniversary Edition, San Francisco et al., Harper & Row, 1989 (1979).
- «Power, Authority and Mystery: Ecofeminism and Earth based Spirituality», en Irene Diamond/Gloria Fernán Orenstein (eds.),

- Reweaving the World. The Emergence of Ecofeminism*, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, págs. 73-86.
- STOPCZYK, Annegret, «Leibphilosophie oder die Kraft der inneren Bilder», en *Die tageszeitung vom*, 10, diciembre de 1988, págs. 8/9. «Symposium. The Second Contradiction of Capitalism», John Bellamy Foster, Samir Amin *et al.*, en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 3, núm. 3, Issue Eleven, septiembre de 1992, págs. 77-99.
- THÜRMER-ROHR, Christina, «Wendezeit - Wendedenken - Wegdenken», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 12, Colonia, 1984, págs. 52-60.
- «Abscheu vor dem Paradies», en *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlín, Orlanda, 1987 (3.^a edición), págs. 52-60.
- «Befreiung im Singular. Zur Kritik an weiblichen Egozentrismus», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 28, Colonia, 1990, págs. 9-17.
- TODD, Judith, «On Common Ground: Native American and Feminist Spirituality. Approaches in the Struggle to Save Mother Earth», en Charlene Spretnak (ed.), *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, Nueva York, Anchor, 1982, págs. 430-445.
- TRELP, Ludwig, *Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zehn Vorlesungen*, Frankfurt del Main, Athenäum, 1987.
- TURNER, Bryan P., «Recent Developments in the Theory of the Body», en Mike Featherstone/Mike Hepworth/Bryan Turner (eds.), *The Body. Social Process and Cultural Theory*, Londres, Sage, 1991, págs. 1-35.
- VAILLANCOURT, Jean-Guy, «Marxism and Ecology: More Benedictine Than Franciscan», en *Capitalism Nature Socialism*, vol. 3, núm. 1, Issue Nine, marzo de 1992, págs. 19-35.
- VAN DEN DAELE, Wolfgang, «Concepts of Nature in Modern Societies and Nature as a Theme in Sociology», en Meinolf Dierkes/Bemd Biervert (eds.), *European Social Science in Transition. Assessment and Outlook*, Frankfurt/Boulder, Col., Campus/Westview, 1992, págs. 526-560.
- VOBKÜHLER, Friedrich, «Marx und die Frage nach der Natur. Mit einem Streifzug durch das naturphilosophische Hinterland der Marxschen Theorie», en Heinz Eidam/Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (eds.), *Natur - Ökonomie - Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, Kassel, GHK, 1989, págs. 75-87.

- WARD, Colin, «Introducción del editor», en Peter Kropotkin, *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*, Berlín, Kramer, 1976, págs. 8-13 (1974).
- WARREN, Karen J., «Feminism and Ecology: Making Connections», en *Environmental Ethics*, vol. 9, núm. 1, primavera de 1987, págs. 3-20.
- WEHLING, Peter, *Ökologische Orientierung in der Soziologie, Sozialökologische Arbeitspapiere AP 26*, Forschungsgruppe Soziale Ökologie Frankfurt am Main, Fráncfort del Main, 1987.
- WERLHOF, Claudia von, MES, María y BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika, *Frauen, die letzte Kolonie. Zur Hausfrauisierung der Arbeit*, Reinbek, Rowohlt, 1983.
- WICHTERICH, Christa, «Von der Mutter-Natur zur Maschine-Natur. Zu Carolyn Merchants “The Death of Nature”», en *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, Heft 12, Colonia, 1984, págs. 11-17.
- «Ist die Rettung der Umwelt weiblich? Feministische Ökologie und Kampf gegen die Geschlechterhierarchie», en *Frankfurter Rundschau* vom 30, mayo de 1992, pág. ZB5.
- *Die Erde bemuttem. Frauen und Ökologie nach dem Erdgipfel in Rio. Berichte, Analysen, Dokumente*, Colonia, Heinrich-Böll-Stiftung (ed.), 1992a.
- WOBBE, Theresa, *Geschlechterverteilung im sozialen Raum am Beispiel von Rechtsradikalismus und Rassismus*, Institut für Sozialforschung Frankfurt am Main, conferencia 7.12.1992, Apuntes de B. H. C.
- WOESLER DE PANAFEU, Christine, «Feministische Kritik am wissenschaftlichen Androzentrismus», en Ursula Beer (ed.), *Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik*, Bielefeld, AJZ, 1987, págs. 84-115.
- WOLTERS, Gereon, «Immanuel Kant (1724-1804)», en Gernot Böhme (ed.), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den färsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, Múnich, Beck, 1989, págs. 203-219.
- WOODCOCK, George, *Anarchism. A History of Libertarian Ideas and Movements. New Edition*, Harmondsworth, Penguin, 1986 (1962).
- YOUNG, Iris Marión, «Humanismus, Gynozentrismus und feministische Politik», en Elisabeth List/Herlinde Studer (ed.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Fráncfort del Main, Suhrkamp, 1989, págs. 37-65 (1985).
- ZIMMERMAN, Michael E., «Deep Ecology and Ecofeminism: The Emerging Dialogue», en Irene Diamond/Gloria Fernán Orestein (eds.), *Reweaving*

the World. The Emergence of Ecofeminism, San Francisco, Sierra Club Books, 1990, págs. 138-154.

El último de los números entre paréntesis indica el año de la primera publicación. La referencia antes de un punto y coma se refiere al año de redacción, si esta varía ostensiblemente respecto al año de publicación. Indicaciones de año ante barra transversal señalan el año de publicación en forma de artículo.



Barbara Holland-Cunz es doctora en filología, accedió a la docencia universitaria como profesora de ciencias políticas y en la actualidad imparte clases en el Departamento de Ciencias Políticas de la Freie Universitat Berlín. De 1988 a 1993 trabajó como ayudante en la Universidad de Francfort del Main, centrando en este periodo sus investigaciones en el ámbito de la mujer. Sus campos de trabajo son la teoría política y la historia de las ideas, las investigaciones en torno a la mujer desde una perspectiva sociológica y la filosofía de la naturaleza.

Notas

[1] Las cifras sobre la desaparición de las especies varían ostensiblemente. El número aquí indicado se encuadra dentro de los cálculos más bien optimistas. Mutz (1992) ofrece, en la revista de Greenpeace, un cálculo bastante más dramático según indicaciones de Edward O. Wilson, Harvard, Mutz señala (1992: 10) el número de casi ¡140 especies que desaparecen a diario exclusivamente en la selva tropical! Una fuente oficial de la República Federal de Alemania da por hecho que a diario desaparecen unas cincuenta especies de las 1,4 millones hasta ahora registradas (Bundesminister für Umwelt [Ministro para Asuntos Ambientales], 1992: 4). Con todas las enormes discrepancias existentes en cuanto a los números, hay acuerdo, sin embargo, a la hora de señalar que la desaparición de las especies por influencia directa del hombre ha alcanzado dimensiones dramáticas. <<

[2] Con todo, el trabajo de Beckes (1986), entre los libros que tratan como *uno* de sus temas centrales cuestiones teóricas sobre las relaciones sociales respecto a la naturaleza, sin duda el de mayor y amplio éxito en la República Federal de Alemania en los últimos años. Las intenciones básicas y declaradas de Beck están en llegar a formular un nuevo aparato conceptual (*op. cit.*, pág. 16), en romper la primacía de las categorizaciones establecidas por las ciencias naturales respecto a la situación actual (*op. cit.*, pág. 31), en intentar una forma de comprensión sociológica en lugar de «hacer gala de una falta de comprensión, enmascarada tras la retórica y la perplejidad, de una realidad que parece salirse de todo marco» (*op. cit.*, pág. 12). La frecuente interpretación no ecológica de las tesis de Beck no parece detenerse mayormente en que la «crisis ecológica» constituye un «elemento de la sociedad del riesgo». Acerca de la naturaleza como problemática, véase también Beck, 1991:46 y ss. <<

[3] Es a Christa Wichterich a quien hay que agradecerle haber introducido el trabajo de Merchant en el ámbito alemán (véase la reseña de Wichterich, 1984). <<

[4] «Es necesario valorar críticamente cuál ha sido el destino de otras opciones, filosofías alternativas y de aquellos grupos sociales que se aferraron a la cosmovisión orgánica negándose a una mentalidad de explotación cada vez más extendida» (Merchant, 1987:14). <<

[5] Las reflexiones metódicas y metodológicas se encuentran mucho más desarrolladas en el segundo gran trabajo de Merchant (1989) que en el primero (1983). Los problemas que presenta su concepción se hacen por ello especialmente patentes en *Ecological Revolutions*: un esquematismo de bases-superestructura atraviesa toda su obra. Aunque ella misma insinúa con precaución ese peligro (1989:4 y ss.), cae una y otra vez en el recurso de acudir a la «base» y la «superestructura» de Marx. Ello motiva que no siempre pueda relacionar suficientemente los niveles de «ecology, production, reproduction and consciousness» (*op. cit.*, pág. 5), motivo de su investigación. Con todo, la concepción de Merchant sirve para toda investigación que no quiera mantenerse de forma muy consciente en el nivel de las producciones simbólicas (tal como lo pretendo yo aquí) como fuente de inspiración metodológica. Mi modo de proceder se corresponde, por el contrario, con el de Merchant de *The Death of Nature* (1983). <<

[6] En una conferencia pronunciada en la Universidad de Francfort del Main, Roland Roth (1992) indicó que en los nuevos movimientos sociales no tienen por qué desarrollarse, ni se han desarrollado siempre o necesariamente, estructuras internas democráticas. <<

[7] De esta crítica quiero excluir de forma explícita a Silvia Kontos (1992) y Annedore Prengel (1990), pues ambas se pronuncian en contra de toda decisión unidimensional en favor de diferencia o igualdad, constatando los puntos flacos y las posibilidades de ambas posturas, aun cuando estas dos autoras parecen inclinarse más bien en favor de la perspectiva de diferencia. Dentro de la controversia, que se va agotando, las posturas de estas dos autoras me parecen de lo más avanzado para la República Federal de Alemania. <<

[8] Aunque es Jaggar (1983) la que ofrece la clásica formulación de las formas de categorización antiguas, yo he recogido en mi intento de esquematización únicamente tres de las cuatro corrientes que ella incluye, puesto que el feminismo marxista de su esquema tiene únicamente importancia en cuanto le sirve a Jaggar para definir su propia postura feminista socialista. Además, la división tripartita de la categorización antigua resulta muy amplia, incluso si se toma el trabajo de Jaggar como punto de referencia. <<

[9] También aquí, como en tantos otros ámbitos de desarrollo teórico feminista, la situación norteamericana se presenta mejor que la alemana. Solo con fijarse en el punto de partida de un proceso de implementación así, esto es, la crítica a la teoría política androcéntrica, la ventaja de los Estados Unidos resulta evidente; para la crítica al androcentrismo de la teoría política clásica, véase las monografías de Okin, 1979, y, Coole, 1988, y los artículos de Flax, 1983, y Clark, 1989. Resulta sintomático que el artículo de la relación entre los sexos para el manual, representativo en el ámbito germanoparlante, *Pipers Handbuch der politischen Ideen [Manual Piper de las ideas políticas]* les fuese encomendado a Seyla Benhabib y Linda Nicholson (1987) (véase también Klinger, 1986, la cual se enfrenta en un marco más amplio con el androcentrismo filosófico). En el ámbito germanoparlante, el debate feminista sobre teoría política no ha hecho más que comenzar. <<

[10] «El feminismo radical es bastante más que un intento de dar consistencia a la teoría política existente o de cubrir sus lagunas. En lugar de ello, proclama *una forma completamente nueva de comprender e incluso de reconocer los fenómenos políticos*. Hemos visto ya cómo el marxismo, en lugar de ofrecer respuestas nuevas a viejas preguntas, definió de nuevo los problemas centrales de la filosofía política, presentando con ello una concepción ampliada del ámbito político. De la misma manera, el feminismo radical renueva el fundamento de la problemática en torno a la teoría política, ampliando incluso todavía más nuestra concepción de la esfera política» (Jaggar, 1983: 100; cursivas y traducción al alemán de B. H. C.). <<

[11] Véase, por contra, la opinión de Klaus Eder (1988: 30 y ss.), quien reprocha a la teoría de Marx, crítica con el naturalismo, su propio naturalismo. <<

[12] Más explícito se hace el «movimiento de la materia» en relación con la consciencia última de sí misma en la breve observación de Engels (1990: 322): «... el vertebrado en el que la naturaleza alcanza consciencia de sí misma — el ser humano». Se encuentran insinuadas ya aquí las ideas que debatiré en 3.2.2. <<

[13] Para un análisis amplio de la teoría crítica respecto a la relación entre los sexos, véase Beer, 1988; Becker-Schmidt, 1989; y Rumpf, 1989. En una conferencia que pronunció en la Universidad de Francfort del Main, Mechtild Rumpf (1992) logró presentar de manera especialmente impresionante las fuertes ambivalencias en la comprensión de Horkheimer de lo que es la maternidad; en esta se encuentran, según Rumpf, puntos de resistencia. Puesto que yo me limito a debatir la pregunta por la aprehensión de la relación entre los sexos por parte de la teoría crítica exclusivamente en el contexto de la aprehensión de la relación hacia la naturaleza, remito de forma expresa a los trabajos citados para quien quiera concretar y seguir el debate de forma más precisa. <<

[14] Schürmer (1992) parece iniciar para Alemania la discusión en torno a la «environmental history»; creo que su artículo es indicio de que la «ecohistoria» va a contar aquí con una atención cada vez mayor. <<

[15] Tanto Bebel como Bloch señalan que la *Theorie der vier Bewegungen* de Fourier (*Teoría de los cuatro movimientos*, 1966) tiene que ser considerada como la obra fundamental de este pensador; Bloch (1977a: 650 y ss.) llega incluso a afirmar que, a pesar de las reservas posteriores de Fourier respecto a esta obra, esta ha de considerarse como la base de todos sus escritos. Yo comparto totalmente esta valoración, por lo cual basaré mi argumentación fundamentalmente en este texto de Fourier. Además, la *Theorie der vier Bewegungen* es quizá el libro de Fourier más rico en imágenes (aunque en el caso de este pensador no sea muy fácil decidir al respecto), por lo cual presenta para mi investigación un valor analítico inmediato. <<

[16] En contra de la temporalidad, muy «cargada» de teleología, yo abogo también en el contexto de la discusión actual por el futuro del pensamiento utópico (Holland-Cunz, 1992). ¡La renuncia a la teleología llevó también aquí a la reducción de las perspectivas teóricas represivas! <<

[17] Para la coincidencia de estos planteamientos con los de la utopía feminista véase Holland-Cunz, 1988; sobre la relación entre lo público y lo privado en este contexto véase Holland-Cunz, 1993. <<

[18] Para la presentación y discusión de los trabajos de Landauer, los cuales yo no trato aquí, remito de forma explícita a Cantzen, 1987. <<

[19] Desafortunadamente, el desde hace tiempo anunciado amplio trabajo de Ynestra King sobre *Women and the Reenchantment of the World* (título previsto), que según mis últimas informaciones debería aparecer a finales de 1991 en la Beacon Press, no ha sido publicado todavía. Por lo que sé de este trabajo, cabe sospechar que muchas de las tesis variadas en múltiples ocasiones experimentan aquí un desarrollo decisivo. Siento que no me resulte posible considerarlas para mis reflexiones. No se ha podido verificar si la obra mencionada ha sido publicada finalmente por Beacon Press; mantenemos pues la nota como fue redactada. [N. del E.]. <<

[20] Renate Mayntz (1990 y 1991) ha llamado repetidamente la atención sobre el hecho de que actualmente las teorías del campo de las ciencias naturales tienen, a modo de punto de referencia, gran predicamento en las ciencias sociales. <<

[21] «Sabemos que estamos hechos de tierra. Sabemos que esta tierra está hecha de nuestros cuerpos. Pues nos vemos a nosotros mismos. Y somos naturaleza. Somos naturaleza que ve a la naturaleza. Somos naturaleza que tiene un concepto de la naturaleza. Naturaleza que llora. Naturaleza que habla a la naturaleza de la naturaleza». <<

[22] Sic. [N. d. T.]. <<

[23] Desgraciadamente, la tesis doctoral de Elvira Scheich *Naturbeherrschung und Weiblichkeit. Denkformen und Phantasmen der modernen Naturwissenschaften*, Pfaffenweiler, editorial Centauros, 1993 (*Dominio de la naturaleza y feminidad. Formas de pensamiento y fantasmas de las modernas ciencias naturales*), no pudo encontrar cabida en mi argumentación puesto que se acaba de publicar (octubre de 1993). Quiero, sin embargo, remitir de forma explícita a este trabajo, ya que supone sin duda una aportación importante a las discusiones más candentes. <<

[24] «... ni unificado ni exclusivamente dividido en posturas de masculinidad y feminidad, sino organizado de forma múltiple a través de distintas posturas en varios ejes de la diferencia y por medio de discursos y prácticas que pueden resultar, y muchas veces efectivamente resultan, contradictorios entre sí». <<

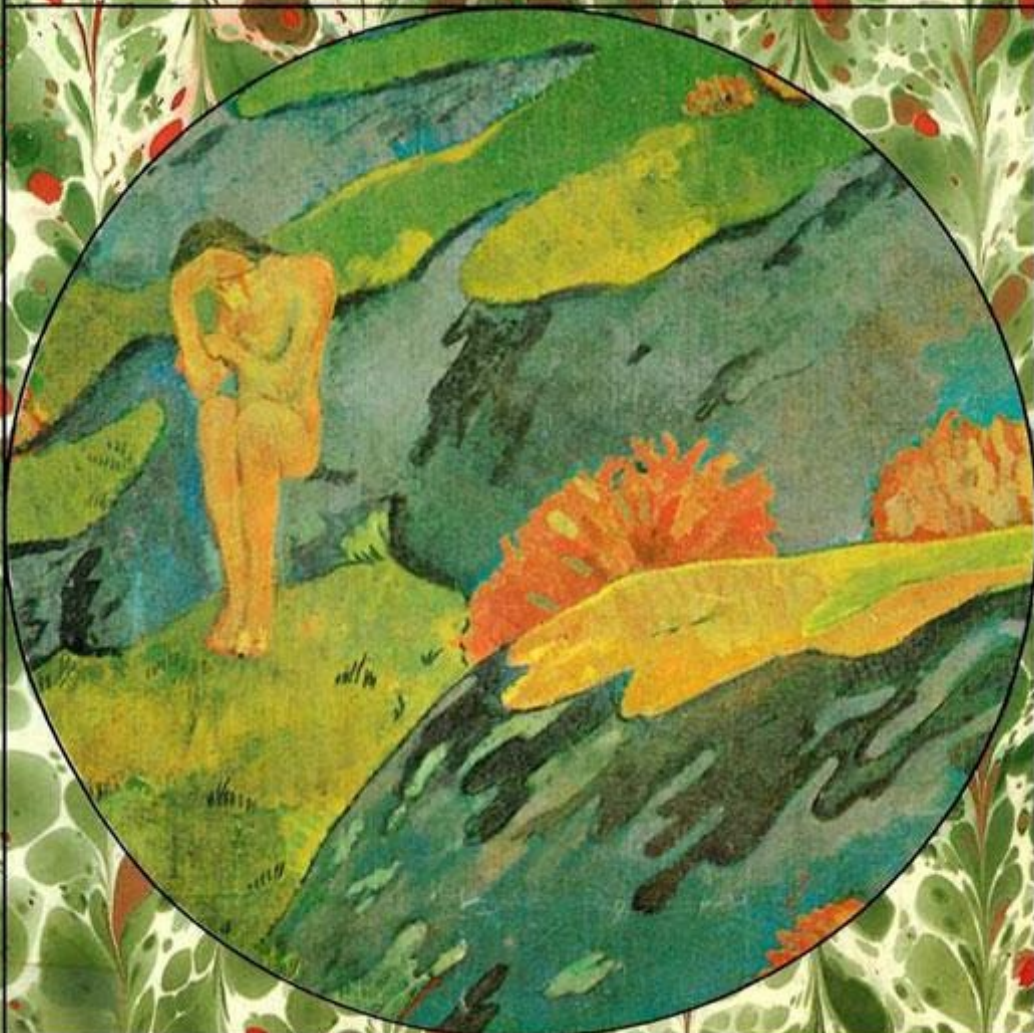
[25] Sean anotados aquí dos indicios más de una incipiente teorización del cuerpo dentro del espectro feminista. En el editorial mencionado del número de la revista *Argument* dedicado a «Sex/Gender», Komelia Hauser remite a una posible perspectiva de investigación sobre estos conceptos que partiría directamente del cuerpo. Escribe Hauser (1991: 826): «Preguntar por la relación entre determinación y autodeterminación podría ser un punto de vista desde el cual se podrían realizar investigaciones empíricas con el par conceptual “sex/gender”. Si bien resulta más o menos posible comportarse respecto al propio sexo biológico de forma autodeterminada, la determinación por parte de la biología/naturaleza (muerte, nacimiento, decadencia, etc.) nunca puede ser anulada del todo». En segundo lugar, quiero nombrar aquí la interesante conferencia que Theresa Wobbe (1992) pronunció en el Institut für Sozialforschung de Francfort del Main sobre su proyecto de investigación en torno a la extrema derecha. Wobbe, cuyo enfoque no coincide en absoluto con el habitual discurso teórico que caracteriza las investigaciones sobre la extrema derecha, parte de forma muy consciente de cuerpo y espacio para posibilitar una teorización de la violencia y de las formas de «producción de racismo». Ella misma caracteriza su enfoque como de «conocimiento sociológico» y «teórico-corporal». Las propuestas de Wobbes y Hauser me parecen sumamente prometedoras. <<

[26] Con su crítica a la «construcción del hermafroditismo», Gildemeister y Wetterer (1992) se encuentran en la mejor compañía (que tampoco mencionan): Sandra Harding. Esta autora señala (1990:135-136): «... es la actitud social de exigencia la que produce identidades de sexo biológico-sociales» y «... la distancia entre esta diferencia de sexo biológica (definida a través de genes, cromosomas, hormonas, gónadas, órganos internos de reproducción y órganos sexuales externos; B. H. C.) y la construcción completamente desarrollada de identidades sexuadas y sexuales, modos de comportamiento, papeles y necesidades que conforman al adulto es muy grande...» (véase también las páginas 53 y ss., especialmente 134-144). Harding considera que no solo el sexo se construye socialmente «... sino también mucho de lo que normalmente se denomina “diferencia biológica sexual”» (*op. cit.*, pág. 118). En contra de cualquier idea de un dimorfismo ingenuo en la concepción de «sex/gender», quiero citar aquí sin más el texto original de Rubín (1975:179-180): «Gender is a socially imposed division of the sexes. (...) In fact, from the standpoint of nature, men and women are closer to each other than either is to anything else for instance, mountains, kangaroos or cocount pahns. The idea that men and women are more different from one another than either is from anything else must come from somewhere other than nature. Furthermore, although there is an average differences between males and females on a variety of traits, the range of variation of those traits shows considerable overlap. (...) Far from being an expression of natural differences, exclusive gender identity is the suppression of natural similarities». <<

Barbara Holland-Cunz



Ecofeminismos



F E M I N I S M O Lectulandia