EL DEBATE SOBRE LA LIBERTAD Y OTROS IDEALES ILUSTRADOS PARA UN FUTURO SOSTENIBLE

By Alicia H. Puleo García

La sociedad actual en la que vivimos es, en gran parte, para bien y para mal, resultado de ese gran movimiento intelectual y político del siglo XVIII que ha recibido el nombre de “Ilustración”. En nuestro presente, hace ya varias décadas que el neoliberalismo tiene como correlato ideológico un pensamiento postmoderno que ejerce una crítica implacable a la Ilustración, convirtiéndola en el enemigo a batir. Desde una prosa oscura, hermética, relativista y supuestamente progresista, se culpó a la Ilustración de todas las injusticias y errores existentes. Pero ¿qué es la Ilustración? A esta pregunta, Kant respondió con su célebre definición de la Ilustración como la salida de la culpable minoría de edad, es decir, de la costumbre y la cobardía de dejarse guiar por tutores religiosos o políticos sin atreverse a pensar por sí mismo. Sapere aude, “atrévete a saber”, fue la divisa de la Ilustración. Atrévete a usar tu propio entendimiento. El nombre mismo de Ilustración remite a la iluminación de la realidad por medio de la luz de la razón, emancipada de dogmas y fanatismos. ¿Hay algo más necesario en estos tiempos de pensamiento único?

La Ilustración impulsó la educación, confió en la posibilidad de acercarse a

verdades objetivas a través de la observación y el razonamiento, promovió la tolerancia hacia formas de vida y pensamiento distintos a los propios, reivindicó la libertad de expresión, abolió la tortura en los procesos penales y promulgó los ideales de libertad e igualdad que han dado lugar a las democracias modernas. ¿Realmente no hay nada que se pueda rescatar de su legado?

Libertad positiva y libertad negativa

Para comprender los debates modernos sobre el Estado, la autonomía individual y la justicia social, debemos tener clara la diferenciación que la Filosofía Política hace entre la libertad negativa y la libertad positiva. Esta distinción fue formulada de manera clásica por el filósofo británico Isaiah Berlin en su influyente ensayo Two Concepts of Liberty (1969), basándose en tradiciones de pensamiento anteriores.

La libertad negativa se define como ausencia de interferencia externa**.** Un individuo es libre en la medida en que nadie –ni el Estado, ni otros individuos– obstaculiza sus acciones. Desde esta perspectiva, la libertad consiste en un espacio protegido frente a la coerción. Esta concepción se asocia históricamente al liberalismo clásico y a pensadores como Thomas Hobbes o John Locke, para quienes la función principal del poder político es evitar la violencia y garantizar derechos básicos, como la propiedad y la seguridad personal. Pero también está estrechamente ligada a filósofos como John Stuart Mill, partidario del cooperativismo y defensor de la emancipación de las mujeres. La influencia de Mill es fundamental en Berlin. En On Liberty , Mill defiende un ámbito inviolable de autonomía individual frente al Estado y la sociedad, salvo para evitar daño a terceros. Así, para Mill, el Estado no puede prohibir el suicidio o el uso de drogas. Pero señala que, si bien no debe interferir en el deseo de un alcohólico de vivir una existencia que lo daña incluso físicamente, tiene que intervenir si éste

comete algún acto de agresión hacia otra persona. En el concepto de libertad negativa de Berlin, es visible la preocupación de Mill por proteger la pluralidad de formas de vida en una sociedad. Para poner un ejemplo cercano de cómo ha de entenderse esta concepción milleana de la libertad, recordemos el debate que se dio cuando en nuestro país el Estado prohibió fumar en espacios públicos. Muchos protestaron porque consideraban que vulneraba la libertad personal; sin embargo, no era así, ya que no se interfería en la decisión de fumar en espacios privados. De esta manera, se protegía tanto la libertad de quienes querían fumar como la de quienes no deseaban estar expuestos al humo cancerígeno.

La libertad negativa es muy importante porque limita el poder del Estado y protege a los individuos frente al autoritarismo. Sin embargo, puede resultar formal y desigual en la práctica. Aunque nadie interfiera directamente, las condiciones materiales de pobreza, ignorancia o discriminación pueden impedir que muchas personas ejerzan efectivamente su libertad. En este sentido, no toda ausencia de coacción equivale a una libertad real. Como los pensadores y militantes socialistas han señalado contundentemente, la libertad del proletariado para aceptar un salario irrisorio no es tal si la única alternativa es la miseria. Para resumir de manera elocuente la limitación de este concepto, podemos decir que la libertad de dormir bajo un puente cuando no se dispone de los medios para hacerlo en una vivienda adecuada no puede calificarse de libertad real.

Frente a esta concepción, la libertad positiva se entiende como capacidad efectiva de autodeterminación. Ser libre no implica sólo no ser impedido coercitivamente de hacer algo, sino tener el poder y los medios para realizar los propios fines. Esta idea se vincula a tradiciones republicanas, y suele asociarse a autores como Jean-Jacques Rousseau, para quien la libertad auténtica implica obedecer leyes que el individuo se da a sí mismo de manera racional como miembro de una comunidad política.

Podemos ver, por lo tanto, que la diferencia entre libertad negativa y positiva

refleja dos formas distintas de entender la relación entre individuo, poder y sociedad. Mientras la libertad negativa prioriza la protección frente a la interferencia del Estado, la libertad positiva enfatiza la capacidad real de autodeterminación, que requiere ciertas condiciones materiales previas. Gran parte de la teoría política contemporánea busca compatibilizar ambas formas, garantizando espacios de no coacción sin ignorar las condiciones sociales necesarias para que la libertad sea algo más que un ideal abstracto.

Al subrayar acertadamente que sin ciertas condiciones sociales no hay verdadera autonomía, el concepto de libertad positiva ha inspirado proyectos de emancipación colectiva, políticas de bienestar y derechos sociales (acceso a la educación, atención sanitaria gratuita…). No obstante, Berlin advirtió de un riesgo importante ya avistado por J.S. Mill en esta concepción de libertad: cuando se identifica la "verdadera" libertad con un ideal racional o moral, el poder político puede justificar la coacción en nombre del bien del propio individuo o del pueblo. Históricamente, esta deriva ha sido utilizada por regímenes autoritarios que afirman "liberar" a las personas incluso contra su voluntad. Este peligro es hoy particularmente notable con la extensión y aplicación de las nuevas tecnologías.

Por ello, el concepto de biopolítica se ha convertido en una categoría central para analizar las formas contemporáneas de poder. Elaborado por el filósofo francés Michel Foucault, designa un tipo de racionalidad política que ya no se limita a gobernar territorios o imponer leyes, sino que administra la vida misma; es decir, los cuerpos, la salud, la reproducción, la natalidad, la mortalidad y los comportamientos cotidianos de las poblaciones. El peligro que hoy detectamos no es simplemente la existencia de la biopolítica (inevitable en sociedades complejas), sino su deriva hacia nuevas formas de totalitarismo, más sutiles y normalizadas que las del siglo XX.

En sus cursos del Collège de France, Foucault mostró cómo, a partir del siglo XVIII, el poder soberano clásico de "dar la muerte y dejar vivir" fue

sustituido progresivamente por un poder de gestión de la vida. La biopolítica opera mediante saberes expertos (medicina, estadística, demografía, epidemiología…) y mediante dispositivos de gestión que pretenden optimizar la vida colectiva. A diferencia del poder represivo tradicional, el poder biopolítico no actúa principalmente por prohibición, sino por regulación, normalización y prevención. Por ello, resulta especialmente eficaz y es más difícil descubrir su carácter opresivo y rebelarse ante él.

El riesgo biopolítico surge cuando la vida se convierte en objeto de gestión técnica despojada de su dimensión ética y política. En este punto, la biopolítica puede deslizarse hacia una lógica totalitaria sin necesidad de campos de concentración ni terror explícito. Como ya advirtió Hannah Arendt, el totalitarismo no se define solo por la violencia extrema, sino por la eliminación de la pluralidad humana y la reducción de los individuos a meros portadores de funciones biológicas o sociales. Cuando el poder decide qué vidas deben ser protegidas, optimizadas o sacrificadas en nombre de la salud colectiva, se abre una zona peligrosa de indistinción entre cuidado y dominación.

A diferencia de los totalitarismos clásicos, el biopolítico no necesita imponer una ideología única de forma explícita. Se legitima a través del lenguaje de la ciencia, la seguridad y la protección, lo cual dificulta la crítica. Medidas presentadas como neutrales o necesarias pueden producir exclusión, vigilancia masiva y control social profundo. La normalización de indicadores biomédicos, conductuales o genéticos puede derivar en nuevas formas de discriminación, donde lo “anómalo” o “de riesgo” es tratado como problema a corregir o aislar. Este peligro se intensifica en el contexto de la tecnociencia contemporánea. El cruce entre biopolítica, big data, inteligencia artificial y biotecnología permite un seguimiento continuo de los cuerpos y las conductas. Como ha señalado Giorgio Agamben (2005), la visión de los seres humanos como nuda vida (vida reducida a su mera existencia biológica) tiende a generalizarse cuando se normaliza el estado de excepción. En este marco, la ciudadanía puede quedar subordinada a

criterios sanitarios o biológicos, debilitando derechos fundamentales y anulando toda disidencia y deliberación democrática.

Advertir del peligro de un totalitarismo biopolítico no implica rechazar toda política de la vida. La salud pública, la protección ambiental o el cuidado colectivo son indispensables. El problema surge cuando priman intereses económicos que se presentan en nombre de la defensa de la vida, anulando otros valores igualmente fundamentales como son la libertad, la dignidad, la autonomía, la justicia y el pluralismo. La biopolítica se convierte en un nuevo totalitarismo potencial cuando deja de ser objeto de debate público y se transforma en administración incuestionable de lo viviente**,** humano y no humano. Frente a este riesgo, la Filosofía Política tiene la tarea de reivindicar valores centrales de la Ilustración como son el espíritu crítico, la libertad de expresión y el respeto a la pluralidad de estilos de vida frente a cualquier poder que aspire a gobernar a ésta por completo (Puleo, 2023).

En este sentido, la creciente influencia del pensamiento transhumanista (Bostrom, 2003; Harari, 2016) plantea nuevos retos a la Bioética. El proyecto de mejora del ser humano (enhancement) a través de la tecnología abre un horizonte de promesas que es muy posible que queden incumplidas, si nos atenemos a los datos de la crisis ecológica y de la emergencia climática (Riechman, 2016). Promete incrementar en un futuro nuestras capacidades, eliminar la agresividad interviniendo en los cuerpos, evitar el envejecimiento e incluso vencer a la muerte, alojando la mente en un ordenador. En el contexto de esta sociedad hedonista, hay también alguna propuesta de retrasar con inyecciones la pubertad de niñas o niños para que padres y madres puedan disfrutar más tiempo de la gracia infantil de su progenie. Estos objetivos no son simple fantasía de películas y series futuristas, sino proyectos económicos y filosóficos en marcha en los que se está invirtiendo enormes cantidades de dinero. En caso de que estas promesas se cumplieran, ¿en qué medida se vería amenazada la propia naturaleza del ser humano? Es indudable que, más allá de su concreción real en el porvenir, el proyecto transhumanista nacido en Silicon Valley tiene que ser examinado

por la Ética en el presente.

El transhumanismo tiene sus defensores entusiastas y sus detractores radicales. Uno de los más inquietantes temas del debate es si las diferentes "soluciones" y "mejoras" que plantea deberían ser optativas o, por el contrario, obligatorias para los individuos en nombre del bien de la sociedad en su conjunto. La libertad y la autonomía de cada ser humano reclamadas por Kant y por el conjunto de pensadores ilustrados son cuestionadas por esa nueva forma de poder que es la biopolítica contemporánea.

La idea de igualdad en la Ilustración: naturaleza humana, razón y ciudadanía

La democracia moderna debe su fundamentación teórica a los pensadores que en los siglos XVII y XVIII impugnaron las jerarquías y los privilegios de los nobles en nombre del derecho natural, situando la idea de igualdad en el centro de su proyecto filosófico-político. Frente a las sociedades estamentales del Antiguo Régimen, legitimadas por la tradición, la religión y el privilegio heredado, los pensadores ilustrados defendieron que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza racional y, por ello, deben ser considerados iguales en dignidad moral y en derechos fundamentales. La igualdad se convirtió en un principio crítico, orientado a cuestionar las jerarquías sociales, políticas y jurídicas existentes. En John Locke, considerado el fundador del liberalismo clásico, la igualdad aparece vinculada al estado de naturaleza, concebido como una situación originaria en la que todos los seres humanos son libres e iguales por no estar sometidos a ninguna autoridad común. Esta igualdad no implica ausencia de diferencias individuales, sino igualdad moral y jurídica. Implica que nadie tiene derecho natural a dominar a otro. De este principio se deriva la legitimidad del gobierno basada en el consentimiento y la idea de que la ley debe aplicarse de manera general, sin privilegios arbitrarios.

La Ilustración francesa desarrolló esta concepción en un sentido más radical. En el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, ensayo publicado en 1755, Jean-Jacques Rousseau afirma que la propiedad privada y las instituciones sociales generan formas de dominación que destruyen la igualdad originaria propia del estado de naturaleza. El ideal ilustrado de igualdad no consiste en hacer a los individuos idénticos, sino en impedir que las diferencias se conviertan en relaciones de subordinación. La igualdad es, por tanto, un principio normativo que debe guiar la organización política. En la Revolución de 1789, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano proclamó que "los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos", consagrando así la igualdad política y jurídica como fundamento de la ciudadanía moderna. Se trataba de una concepción revolucionaria destinada a destruir el poder de la nobleza y el clero al establecer que los seres humanos son iguales por naturaleza y deben gobernarse por leyes racionales, no por privilegios de cuna ni por mandatos divinos. Este principio alimentó las revoluciones americana y francesa y dio lugar a los "derechos del hombre y del ciudadano", a la soberanía popular y al constitucionalismo. Pero la sociedad que surgió de estas revoluciones fue capitalista, no igualitaria en el plano material. La igualdad jurídica coexistió con enormes desigualdades económicas. Desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, muchos pensadores percibieron que la Ilustración proclamaba la libertad y la igualdad, pero las había realizado sólo parcialmente. La propiedad privada de los medios de producción, el trabajo asalariado y el mercado libre generaban nuevas formas de dominación a través de la explotación, la pobreza, la alienación y la desigualdad estructural. La carestía y el hambre que sufrió el pueblo francés en 1769 llevó a los pensadores ilustrados radicales Diderot, D'Holbach y Helvetius a alejarse de las tesis del laissez faire, laissez passer de Turgot y de "la mano invisible" de Adam Smith porque constataron que una economía de libre mercado dejaba bienes básicos como el grano librados a la especulación de los poderosos.

El socialismo surgirá precisamente como una radicalización del ideal ilustrado de igualdad. Ya en el siglo XVIII, Graco Babeuf, considerado por Marx como el precursor del comunismo, sostiene, en su Conspiración de los Iguales de 1796, que la Revolución ha traicionado al pueblo francés al limitarse a instalar la igualdad ante la ley, dejando intacta la desigualdad económica. Su proyecto de igualdad incluía la abolición de la propiedad privada de la tierra, la comunidad de bienes y el derecho universal a la subsistencia. Tras fracasar el golpe de Estado que organizó contra el Directorio, Babeuf fue guillotinado. Pero su tesis de que sin igualdad económica no hay libertad ni ciudadanía real dará origen a distintas formas de socialismo en el siglo XIX.

El ideal de igualdad ilustrado dio también origen al combate contra el racismo y el sexismo. Junto a este ideal, la Ilustración introduce un principio decisivo: la posibilidad de someter a crítica racional cualquier forma de poder, tradición o jerarquía. Ya en el siglo XVIII, Montesquieu ironizaba sobre quienes hacían del color de la piel un pretexto para la explotación de parte de la humanidad, y el caballero de Jaucourt, en las entradas “Humanidad” y “Esclavitud” de la Enciclopedia (Puleo, 2023), condena sin paliativos, en nombre del derecho natural, el trato a los pueblos indígenas en la colonización de América y todas las formas históricas de esclavización desde la Antigüedad hasta su época. La exclusión de las mujeres de los nuevos derechos de ciudadanía fue denunciada tempranamente por pensadores ilustrados, que entendieron que el lema “la igualdad de todos los hombres” debía ser entendido como “la igualdad de todos los seres humanos” y no como “la igualdad de todos los varones”. Algunos de estos pensadores que podemos denominar “feministas”, aunque el término aún no existía; pensadores que, además, luchaban por la abolición de la esclavitud en las colonias del Caribe, terminaron trágicamente en el año del Terror 1793, durante la Revolución Francesa; entre ellos, Olympe de Gouges, autora de la Declaración de los derechos de la Mujer y de la Ciudadana (1790), que fue guillotinada, y Condorcet, filósofo y diputado revolucionario, que se

suicidó en la prisión para no ser ejecutado en público. Por reclamar la presencia política de las mujeres, las líderes republicanas revolucionarias tuvieron que exiliarse tras caer en desgracia entre los jacobinos, a quienes, por cierto, ellas habían brindado todo su apoyo. Del otro lado del canal de la Mancha, Mary Wollstonecraft criticó en su Vindicación de los derechos de la mujer (1792), que se proclamara la igualdad natural de los seres humanos mientras se negaban derechos civiles y educativos a la mitad de la humanidad. Su obra demostró que la igualdad ilustrada debía extenderse coherentemente a todos los sujetos racionales, sin distinción de sexo.

La relación entre Ilustración y feminismo es compleja y ambivalente. El feminismo moderno surge históricamente en el seno del proyecto ilustrado y se nutre de sus categorías fundamentales de razón, igualdad, autonomía y universalismo. Como ha señalado Cèlia Amorós, el feminismo es “la idea racionalista e ilustrada de la igualdad entre los sexos” (Amorós, 1997:70) y surge de la lógica generalizadora de la democracia. El feminismo emerge, así, como una crítica inmanente a la Ilustración; es decir, como una exigencia de coherencia interna del propio proyecto ilustrado. No se trata de rechazar la razón ilustrada, sino de denunciar su aplicación parcial y sesgada. Desde esta perspectiva, la razón ilustrada no debe abandonarse, sino reconstruirse. C. Amorós defiende un universalismo crítico, consciente de sus sesgos históricos, pero indispensable para la emancipación. Sin categorías universales como igualdad, ciudadanía o derechos, el feminismo perdería su capacidad de impugnación normativa. Al rechazar toda pretensión de universalidad, la crítica posmoderna a la Ilustración termina privando a las mujeres de instrumentos emancipatorios, subraya Amorós. El feminismo no ha de ser la negación de la Ilustración, sino su profundización crítica.

Hacia un futuro sostenible

El feminismo necesita la herencia ilustrada de igualdad, libertad, autonomía, derechos y crítica de los dogmas, pero para comprender los retos de nuestro siglo XXI también debe incorporar la nueva conciencia ecológica que nos revela que los seres humanos somos parte de una amenazada red de la vida. El ecofeminismo ilustrado que propongo no renuncia a la razón, sino que la amplía, incorporando una ética de la vida que hay que cuidar (Puleo, 2011).

Sostengo que el ecofeminismo es una conciencia feminista profunda de la crisis socioambiental contemporánea. Parte del diagnóstico de que esta crisis no puede comprenderse ni abordarse adecuadamente sin analizar las estructuras históricas de dominación patriarcal, capitalista y antropocéntrica. Desde esta perspectiva, la degradación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres no son fenómenos independientes, sino procesos entrelazados que responden a una misma lógica de explotación, jerarquización y negación de la vulnerabilidad. La exclusión histórica de las mujeres está ligada a la desvalorización de todo aquello asociado estructural y culturalmente a lo femenino: la emoción, la empatía, la dependencia y la relación con la naturaleza.

Frente a lecturas simplificadoras, basadas en un rechazo global de la Ilustración, propongo una relectura crítica de la herencia ilustrada, capaz de rescatar sus ideales emancipatorios de igualdad, libertad, universalismo moral y derechos humanos, al tiempo que se cuestione sus sesgos androantropocéntricos. El problema no reside en la razón ilustrada en sí misma, sino en su reducción instrumental y en su uso histórico para legitimar la dominación sobre las mujeres, los pueblos colonizados, los animales y la naturaleza.

Debemos distanciarnos tanto del rechazo total de la modernidad como de las versiones ambientalistas tecnocráticas que se limitan a un greenwashing. La razón crítica capaz de reconocer los límites biofísicos del planeta y la interdependencia de todos los seres vivos tiene que estar

acompañada de empatía y compasión. Esta razón ampliada permite pensar una ética y una política orientadas a la justicia y al cuidado de los seres humanos, los animales y los ecosistemas.

Uno de los ejes centrales de esta propuesta es la integración de la ética del cuidado en un marco universalista. Las teorías del cuidado desarrolladas por autoras feministas pusieron en cuestión la jerarquización moral tradicional que había despreciado la empatía, la atención a la dependencia y la responsabilidad por los otros como valores “menores” frente a la justicia abstracta. Visibilizaron prácticas históricamente feminizadas como el cuidado de personas dependientes, la crianza y la atención a la vulnerabilidad, mostrando su relevancia moral y política.

Esta revalorización del cuidado no ha de convertirse en una nueva trampa normativa para las mujeres. No se trata de sustituir la ética de la justicia por una ética del cuidado, sino de compatibilizarlas. El cuidado debe ser desgenerizado, enseñándolo tanto a niños como a niñas, universalizándolo más allá de nuestra especie y sosteniéndolo con estructuras sociales y políticas justas. Solo así puede convertirse en un principio emancipador y no en una justificación de la desigualdad.

Esta integración resulta especialmente fecunda y transformadora cuando se amplía el círculo de consideración moral más allá de la comunidad humana. El ecofeminismo extiende la ética del cuidado al mundo no humano, cuestionando el antropocentrismo que ha legitimado la explotación ilimitada de los ecosistemas y el sufrimiento animal más atroz en la ganadería industrial y los laboratorios de experimentación (Tafalla, 2025). Reconocer la vulnerabilidad compartida y la interdependencia no implica renunciar a la razón ni a los principios universales, sino profundizarlos (Puleo, 2019). La ética ilustrada, reinterpretada desde el ecofeminismo, puede y debe incorporar la responsabilidad hacia las generaciones futuras y hacia los demás seres vivos.

De esta manera, el ecofeminismo es una crítica estructural al modelo de desarrollo dominante, basado en el crecimiento económico ilimitado, la contaminación ambiental, la mercantilización de la vida y la invisibilización de los cuidados. La sostenibilidad no es compatible con un sistema que depende de la explotación intensiva de recursos naturales finitos y del trabajo gratuito o precarizado de las mujeres. Por ello, el ecofeminismo no se limita a una ética individual, sino que exige transformaciones profundas en la economía, la política y la cultura.

La propuesta ecofeminista para el futuro se articula, así, en torno a los ejes normativos de justicia social, igualdad entre mujeres y hombres, sostenibilidad ecológica, democracia participativa y consideración moral más allá de nuestra especie. Estos ejes se sostienen mutuamente. No puede haber justicia ambiental sin igualdad, ni emancipación femenina en un planeta devastado (Garzón, 2020). Tampoco puede construirse una ética del cuidado efectiva sin derechos sociales, políticas públicas y un reparto equitativo de responsabilidades entre mujeres y hombres.

La transformación ecofeminista ha de incluir también aspectos simbólicos, artísticos, literarios… (Antón, 2018; Balza, 2023; Bernárdez, 2023). Es preciso cuestionar los ideales de dominio, competitividad y falsa autosuficiencia que han definido el imaginario moderno y promover valores como la empatía, la cooperación, la sobriedad y el cuidado de los seres vivos. Estos valores, lejos de ser “prepolíticos” o privados, constituyen la base de una ciudadanía ecológica. Necesitamos repensar y remodelar el modelo de comunicación para que sea capaz de transmitir eficazmente estas ideas fundamentales para la transición ecosocial (De Andrés y Chaparro, 2022).

Tal como lo concibo, el ecofeminismo es una propuesta filosófica y política integral para afrontar la crisis ecológica y civilizatoria actual. Al vincular los valores ilustrados con la ética del cuidado, ofrece un marco normativo que combina universalismo y atención a la vulnerabilidad, razón crítica y sensibilidad moral, justicia y sostenibilidad. No se trata de volver a un

pasado idealizado ni de confiar ciegamente en soluciones tecnológicas. Corregir el rumbo suicida del proyecto moderno de dominio de la naturaleza, reorientándolo hacia el cuidado de la vida humana y no humana y su casa común que es la Tierra, es emprender el camino hacia un futuro sostenible.

Referencias bibliográficas

AMORÓS, Cèlia (1997): Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.

ANTÓN, Eva (2018): Género y naturaleza en las narrativas contemporáneas francesa y española, Colección Igualdad, Ediciones Universidad de Valladolid.

AGAMBEN, Giorgio (2005): Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Ed. Pre-Textos, Valencia.

BALZA, Isabel (2023): De lo salvaje y de la escritura animal, Col. Dilemata, Plaza y Valdés Ed., Madrid.

BERNÁRDEZ, Asunción (2023): Ecoficciones: Cine para sentipensar la crisis climática, Ed. Tirant lo Blanc, Valencia.

BOSTROM, Nick (2003): The Transhumanist FAQ, World Transhumanist Association.

DE ANDRÉS, Susana; CHAPARRO, Manuel (2022): Comunicación radical. Despatriarcalizar, decolonizar y ecologizar la cultura mediática, Gedisa, Madrid.

GARZÓN, Dina (2020): «No hay planeta B», en Puleo, A., Ser feministas. Pensamiento y acción, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid.

HARARI, Yuval (2015): Homo Deus. Breve historia del mañana, Ed. Debate, Madrid.

PULEO, Alicia H. (2011): Ecofeminismo para otro mundo posible, Col. Feminismos, Cátedra, Madrid. Trece ediciones.

PULEO, Alicia H. (2019): Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales, Plaza y Valdés Ed., Madrid. Cuatro ediciones.

PULEO, Alicia H. (2023): Ideales ilustrados. La Encyclopédie de Diderot, D'Alembert y Jaucourt, Plaza y Valdés Ed., Madrid.

RIECHMANN, Jorge (2016): ¿Derrotó el Smartphone al movimiento ecologista? Para una crítica del mesianismo tecnológico, Ed. de la Catarata, Madrid.

TAFALLA, Marta (2025): Paradojas de la experimentación en animales. Ética, salud y crisis ecológica, Plaza y Valdés Ed., Madrid.