


TESE DE DOUTORAMENTO

2023



NATUREZA E POLÍTICA: DA CRISE ECOLÓGICA Á POLÍTICA AMBIENTAL

**ALEXANDRE CENDÓN
GONZÁLEZ**

**PROGRAMA DE DOUTORAMENTO
EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR: JOSÉ MARÍA HERNÁNDEZ
LOSADA**

*A Crise
a Ulises*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
PRIMEIRA PARTE: NATUREZA E VULNERABILIDADE	
I. VULNERABILIDADE.....	13
II. NATUREZA VULNERÁBEL.....	23
A natureza a través das ciencias da vida.....	26
Historia natural.....	27
Georges Cuvier.....	29
O vivo.....	30
A natureza e Alexander Von Humboldt.....	32
Ernst Haeckel e a invención da ecoloxía.....	33
Vernadsky e a biosfera.....	37
III. NATUREZA, REVOLUCIÓN CIENTÍFICA E MECANICISMO.....	41
IV. VELLO ORGANICISMO: COSMOS E NECESIDADE.....	51
V. NOVO ORGANICISMO: CAOS E AZAR.....	59
VI. OUTRAS NATUREZAS.....	69
A natureza inventada.....	80
Natureza inexistente.....	83
Natureza <i>antihumanista</i>	85
Natucultura.....	85
A fin da natureza.....	87
Socionatureza.....	88
Natureza morta.....	91
Natureza, ergo.....	93
VII. NATUREZA GALEGA.....	99
VIII. NATUREZA E ROMANTICISMO.....	111
IX. NATUREZA E CAPITALISMO.....	123
A acumulación primitiva.....	125
Os cerrados, a propiedade privada e as mercadorías ficticias.....	127
Os comunais.....	133
A mercadoría natureza.....	138

SEGUNDA PARTE: NATUREZA E POLÍTICA

X. POLÍTICA E ECOLOXÍA.....	143
O ecoloxismo.....	151
XI. A CUESTIÓN DOS LÍMITES.....	165
Contra os límites.....	176
Decreemento.....	184
XII. ECOLOXISMOS.....	193
Teoría política verde.....	198
Ecoloxía social.....	199
Ecoloxía profunda.....	203
Ecosocialismo.....	206
Ecofeminismo.....	213
Sustentabilidade.....	220
XIII. A SOCIEDADE SUSTENTÁBEL.....	229
XIV. SUXEITOS POLÍTICOS.....	249
XV. MODERNIZACIÓN ECOLÓXICA.....	261
Desmaterialización.....	267
Modernización ambiental.....	271
CONCLUSIÓN.....	275
BIBLIOGRAFÍA.....	281

INTRODUCCIÓN

O presente escrito non é soamente o resultado dunha investigación académica, tamén o é dunha experiencia vital que corre parella ao mesmo pulo intelectual que guía estas páxinas. Ambas facetas entrecrúzanse e toman relevancia de diferentes maneiras en distintos momentos. É difícil saber cando entrou a formar parte da miña vida a filosofía, alén do ámbito da ensinanza, mais si que lembro a satisfacción producida pola toma de contacto coa filosofía política nos anos de formación na Facultade de Filosofía na Universidade de Santiago de Compostela. Agradezo fundamente as aulas impartidas polas profesoras María Xosé Agra e Esperanza Guisán, e as súas listaxes de libros e publicacións de importantes autoras e autores que nos convidaron a ler, motivo polo que dende aquela forman parte do noso acerbo formativo e intelectual, igual que todas as referencias de autoras e autores que nos descubriron e ás que recorremos dende aquela en múltiples ocasións e que foron a posibilidade doutras novas descubertas.

O interese previo que tiña pola política e pola filosofía dende ese intre camiñaron inseparábeis do mesmo xeito ambiguo que a filosofía na *Polis* iniciara a súa andanza entre o saber esotérico da iniciación aos misterios e a controversia da ágora, como sinalou Jean-Pierre Vernant n'*As orixes do pensamento grego*¹. A palabra, o *logos*, o pensamento —como fonte do diálogo—, adquiriu dende aquela unha relevancia distinta cando foi usada para o debate entre iguais, froito da *isonomía* proclamada por Meandro. A converxencia dende o limiar da filosofía coa política —tras pór o poder no centro, *arcké es meson*, segundo a narración de Heródoto²—, deu lugar máis adiante aos filósofos fillos da democracia, como Aspasia e Protágoras.

Mais —volvendo á explicación sobre estas páxinas—, logo de rematar os estudos en Compostela, a sensación de desacougo producida pola fenda entre o mundo académico e o da vida, levoume a transitar os camiños deste último, os do mundo da vida, sempre acompañado do compromiso político exercido dende abaixo. A militancia ecoloxista practicada no rural marcou toda unha serie de aprendizaxes e saberes que aínda hoxe están presentes na miña forma de entender a realidade. As loitas pola conservación do patrimonio natural e cultural da serra do Suído —ameazada por grandes proxectos enerxéticos e mineiros— abriron unha porta cara á realidade tradicional labrega galega que aínda persistía e se mantiña viva en moitas das persoas vellas coas que tiven a sorte de conversar e aprender. Deses encontros xurdiu o compromiso pola terra, por retomar as ferramentas comunitarias dispoñíbeis propias e poñelas a funcionar, despois de moitos anos de infamia, abandono e usurpación levados a cabo polo fascismo español, a través dos seus mandados pequeneiros, os caciques da vila, contra os que o agrarismo tanto loitara no seu esforzo por facer unha Galiza máis libre e próspera.

Así comezaron os anos de implicación e coidado do monte veciñal de Santiago de Covelo —recoñecido como ICCA (áreas conservadas por comunidades locais) polo UNEP (o programa das Nacións Unidas para o medio ambiente). Dende o vello monte galego —sustento de tantas xeracións e por tanto tamén da nosa—, con humildade

1 Vernant, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992, páx. 71.

2 Citado en *Ib.*, páx. .

traballamos —e continuamos a facelo— co gallo de defender a propiedade comunal e as súas importantes funcións ambientais, sociais, culturais e económicas para manter a vida da comunidade de seres que habitamos nel.

En paralelo á implicación directa no monte, a loita ecoloxista non cesaba na Asemblea do Suído, mediante a que tomamos conciencia de partillar as mesmas problemáticas ecolóxicas co resto do país, motivo polo que ocuparía máis tarde a coordinación da Federación Ecoloxista Galega. Nesa militancia foi medrando o recoñecemento da singularidade de Galiza, do seu territorio, da súa fasquía como país. Foi unha época de grandes aprendizaxes e amizades coas parceiras e parceiros ecoloxistas, de formación con elas e eles en ecoloxía, xeoloxía, edafoloxía, botánica, zooloxía... e en xenerosidade e solidariedade, algo que nunca deixarei de agradecerlles a Bibi, Mada, Tino, Natxo, Xavi, Lina, Luís, Roberto, Diego, Xosé Luís Baleato, Xosé Veiras, Daniel Vispo, Marta Lois, Hugo, Miguel Marvoa, Manolo Domínguez, Xosé Barcia, Camilo...

Outra volta, a filosofía volveu aparecer para axudar a atopar as respostas ás preguntas que ían xurdindo ante a constancia de carecer dunha teoría política verde que explicase e guiase os pasos desa militancia iniciada anos atrás. Foron os tempos de lectura da obra de Andrew Dobson, de André Gorz e doutros tantos. Tamén coincidiron eses anos coa volta á Academia para a preparación do doutoramento, desta vez na UNED en Madrid, onde continuou a formación en filosofía política da man dos profesores Fernando Quesada, Javier San Martín Sala, Juan García-Morán e do director desta tese, José María Hernández Losada.

Mais a querenza pola terra continuaba e así, tamén como resultado das aprendizaxes tradicionais adquiridas, formamos o proxecto de produción de mel ecolóxico e recuperación do patrimonio apícola tradicional galego, Abella Lupa, con Berto, Cris, Jesús e Martiño, como un medio de intervención no rural e como un medio de vida, co ánimo de amosar que a conservación e a produción non están rifadas sempre e pular por dar valor ao noso, pola soberanía alimentaria, ante a necesidade de reverter o abandono do agro. Foron anos dun intenso traballo e relación coas abellas negras do país e coa flora do mesmo, co territorio galego e coa xente abelleira que segue a conservar con esforzo esta práctica milenaria.

Pero a filosofía seguía a petar na porta, e deste xeito chegou o inicio da andaina coa Aula Castelao de Filosofía, que supuxo unha apertura ao debate, o profundamento do coñecemento e o compromiso dende a filosofía, partillado coas compañeiras e relatoras e relatores que todos estes anos participaron na Semana Galega de Filosofía, durante a primavera de Pontevedra. Neses anos comezou tamén a docencia da filosofía no ensino secundario, acompañado da axuda e o debezo das amigas e amigos da nosa materia, Suso, Pepe, Cris, Camilo, Abraham, Isidoro, Sita, Teté, Patricia, Montse, Manolo...

Produto de todo o anterior é este traballo. A súa motivación parte da filosofía política. A súa finalización foi adiada por mor do activismo múltiple, o traballo, os coidados, da limitación do tempo, pola asunción da nosa corporalidade como materialidade concreta e finita. Por esta razón está escrito dende a realidade material como unha base forte dende a que desenvolver o pensamento. E por iso é a conclusión dun proxecto fundamente vitalista e materialista.

A tese versa sobre a natureza e a súa vulnerabilidade. A partir do que entendemos e coñecemos por natureza —asunto da primeira parte da tese— iremos perfilando dende diferentes perspectivas —mais dende unha ollada epistemolóxica— o significado actual de natureza. Así realizaremos un breve percorrido histórico do mesmo e os fitos claves para entender a conformación deste significado, e como —unha vez consolidado— é partillado a grandes trazos dentro dunha cosmovisión contemporánea que aínda está en formación, revisión e configuración, mais que, aínda que non estea verbalizada ou asumida conscientemente, non obstante se impón de maneira sólida dende o ámbito da ecoloxía como ciencia, nunha nova forma de holismo onde tamén participan outros eidos do saber como a teoría de sistemas, a propia filosofía, a física ou a química.

Do mesmo xeito e en íntima conexión co significado de natureza, abrangueremos a importancia do concepto de vulnerabilidade no asunto que nos ocupa. Ao longo das páxinas do presente escrito ollaremos como o concepto de vulnerabilidade está na cerna da cuestión actual sobre a natureza, pois a preocupación contemporánea pola mesma non é tanto de índole conceptual, teórica, epistemolóxica... como si arredor do dano infrinxido polo metabolismo social humano na mesma, a un nivel local e global, de xeito continuado ou puntual, pero cunhas características que fan que ese dano sexa suficientemente grave para que sexa causa de preocupación e de interese para guiar a nosa acción, individual e colectiva, dende ópticas éticas e políticas. A vulnerabilidade polo tanto é unha constatación das nosas accións no medio que nos circunscribe e que posibilita a nosa existencia. Partindo da afirmación de Lewontin “tal e como non existe ningún organismo sen ambiente, tampouco existe ningún ambiente sen organismo”, debemos entender que ambos son o resultado de interaccións que se alimentan mutuamente, polo tanto son inseparábeis, onde o dano nun repercute ou se traduce no dano no outro, como a parte dun todo.

Na segunda parte da tese ollaremos a reacción política, entendida como a acción conxunta da sociedade, ante os problemas derivados do dano á natureza, nomeadamente fixarémonos no ecoloxismo como forza e ideoloxía política que centrou o seu discurso e acción neste feito, que para el é fundacional como nova ideoloxía política que é, tal e como o defendeu no seu momento Andrew Dobson, no seu célebre libro *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Desta maneira ollaremos o seu nacemento e distanciamento doutras formas políticas, éticas e ideolóxicas previas como o conservacionismo, o preservacionismo... até a súa conformación actual.

O vencello directo e profundo entre a crise ecolóxica e o xurdimento do capitalismo é algo que se pon de manifesto no transcurso destas páxinas. Ese vencello porén, non se podería entender sen a característica da vulnerabilidade esquecida e velada da natureza, esa mesma vulnerabilidade que a despregadura do capitalismo agocha na sociedade e nas persoas que conforman a mesma. Esa vulnerabilidade que parte da comunidade de seres e das súas relacións de interdependencia que fan posíbel a mesma comunidade, como rede orgánica, como base de sustentación da vida, de calquera vida particular. É esa comunidade a que periga. Para desandar o andado temos que volver a pensarnos dende a corporalidade, dende a materialidade das nosas vidas, única maneira de saír desta crise e construír un mundo sustentábel. O estraño é que seica para chegar aí ten que caer das nosas facianas o veo da barbarie do capital, que oculta á mantenta a

realidade da nosa natureza a troco de soños de distracción e entretemento que nos afastan da realidade, e que nos levan a un mundo de virtualidade no que os seus alicerces se sosteñen nunha lameira. Quizais por iso, pola dificultade de abandonar tal estado de cousas, o momento da viraxe non suceda até que recobremos a consciencia da nosa materialidade e do moito que estamos suxeitos ao que nos arrodea, fóra desta construción virtual de exacerbación do individualismo e a cobiza.

Por último, quero agradecer a xenerosidade, confianza e paciencia de José María Hernández Losada, quen me acompañou durante todos estes anos de preparación e investigación. O seu apoio foi constante e sempre estivo disposto a axudar en todo aquilo que precisei. Os seminarios de filosofía que durante anos organizou en Madrid de xeito totalmente desinteresado, foron unha fonte de aprendizaxe e unha motivación para continuar a investigar, ler, debater e escoitar xunto con todos os docentes e compañeiros de estudos que por alí pasaron.

(Todas as citas que non estaban en lingua galega, foron traducidas por min mesmo a este idioma, a maioría dende o castelán e dende o inglés a menor parte. Por outra banda, optei por conservar as orixinais en portugués).

1. NATUREZA E VULNERABILIDADE

VULNERABILIDADE

Os froitos chegaban ó seu tempo, mainamente, en ciclos litúrxicos seguindo o decorrer das sazóns. [...] Ó longo de moitos días, as ríolas de carros de bestas e de xente cruzaban polos lugares cargando as fanegas de limpo centeo. [...] Nos derradeiros do setembro recollíase o millo nas nabeiras a caseiros, os colombros e cabazos para a ceba, a palla disposta nos eidos en serras ou maragoutos. De seguida estrondaban polas terras quentes e baixas da parroquia as cántigas da vendima. [...] Enfriábase o bico nas mañás de outono cando xa as parellas de bois rachaban na terra lixeira das herdades os sucos da sementeira do centeo. Despois, a vareadura das castañas, a seca do canizo, [...]. En Santos a trasfega [...]. No inverno a decota dos valentes carballos de cabeza, a matanza dos porcos. Deste xeito tódalas sazóns do ano coas súas angueiras.

RAMÓN OTERO PEDRAYO³

Nas épocas en que a natureza se presenta todopoderosa ao ser humano, non hai espazo para o belo natural; como sabemos, as profesións agrícolas, para as que a natureza é inmediatamente obxecto de acción, teñen pouca sensibilidade para a paisaxe. O belo natural presuntamente *ahistórico* ten o seu núcleo histórico; isto lexitímao tanto como o relativiza o seu concepto. Onde a natureza non estaba realmente dominada, asustaba a imaxe do seu carácter indómito.

THEODOR W. ADORNO⁴

Vimos dun mundo onde a natureza era ameazadora. A humanidade pasou a meirande parte da súa historia no período coñecido como Paleolítico. Despois de pasados eses centos de miles de anos dentro da antiga Idade de Pedra, internámonos nunha nova época revolucionaria —moi recente se a comparamos coa enorme lonxevidade do período anterior— caracterizada pola interacción estreita coa natureza, inaugurada polo período Neolítico coa práctica da gandaría, a agricultura e o sedentarismo, dando lugar a unha aceleración sen precedentes da nosa relación técnica coa natureza que chega até os nosos días co Antropoceno, cando a tecnoloxía semella solapar e tornar en invisíbel a propia natureza.

Durante todo ese longo e pasado espazo de tempo a natureza foi representada como un ente incontrolábel ao que había que facer fronte, domear e calmar. As forzas da natureza podían ser ora as nosas aliadas, ora as nosas inimigas. Os mitos, os ritos, a maxia das sociedades tradicionais afondan neste aspecto co gallo de intervir na natureza para tentar calmar os seus ánimos e facelos proclives á colaboración coa humanidade e as súas sociedades. A deidade antiga da vella ou moura galega, esa figura mitolóxica e lendaria aínda presente na nosa tradición popular⁵, que dá e quita a vida, nai nutricia á vez que severa, provedora e organizadora do tempo do clima, orixe da fasquía do mundo e do seu sentido, simboliza esa natureza animista á que hai que respectar e

3 Otero Pedrayo, R., *Os camiños da vida*, Galaxia, Vigo, 1991, páxs. 81 e 82.

4 Adorno, T. W., *Teoría estética*, Akal, Madrid, 2004, pág. 99.

5 A vella, na mitoloxía popular galega, peneira a fariña pola noite provocando a xeadas, produce o arco da vella cando chove e fai sol co seu pote cheo de moedas de ouro, fai virar o mundo co seu fuso de fiar.

temer, á que hai que invocar e coa que hai que contar para levar a boa fin os labores domésticos e comunitarios. Carolyn Merchant referiuse a ela como unha imaxe feminina froito da “proxección da percepción humana sobre o mundo”, desta maneira:

A teoría organicista fundamentábase na identificación da natureza, especialmente a terra, cunha nai nutricia: unha muller bondadosa e benéfica que proporcionaba un universo ordenado e planificado convenientemente para atender as necesidades humanas. Mais tamén, xunto a esta imaxe da natureza, prevalecía a oposta: a natureza salvaxe e incontrolábel que podía xerar violencia, desatar temporais, provocar secas e caos xeral⁶.

Aínda que ese trazo negativo da natureza, contido na imaxe da treboada, tamén adoita ser representado por unha figura masculina, como acontece na mitoloxía popular galega e na indoeuropea coa figura do vello, un ser que tenta cazar a moura para darlle morte. Esta cazaría mitolóxica pode estar contida quizais, na lenda da cervia branca dos Ancares que narra como Aldara, filla do rei Froiaz do castelo de Doiras, Cervantes, cae vítima de seu irmán Egas, ambos protagonistas transmutados da antiga loita entre o vello e a vella que finalmente morre para volver renacer na primavera vindeira co aspecto dunha muller nova⁷.

Así, no contexto galego a moura fai as súas aparicións no mundo como unha tríade con tres facianas ou facetas diferentes: as da moza, a señora e a anciá, cada unha cunhas funcións e características singulares, cun marcado carácter rexenerativo e cíclico polo tanto, como representación da natureza que é. Así vinculámola coas pozas profundas dos ríos ou pegos negros, na súa versión funeraria como facilitadora do tránsito ao alén —que ben podemos identificar coa antiga deidade galaica e celta, Navia, deusa das fontes e dos ríos, como a vella da gancha no río Tea que afoga e leva para o alén os cativos desprevidos que se bañan nas súas augas—, xunto con outros accidentes naturais como os penedos e os bolos, e tamén cos lugares prehistóricos dos castros, os petróglifos e as mámoas, todos eles sitios despoboados que foran ocupados polos devanceiros, espazos polo tanto que son propiedade dos mortos —etimoloxicamente a palabra ‘moura’ probabelmente proveña do céltico *mrvos* > *maruos*, co significado de ‘mortos’⁸.

Nas sociedades de cazadores e colleiteiros e nas sociedades labregas tradicionais, a dependencia da natureza era total, as relacións con ela eran estreitas e cotiás, a vida e o seu sustento dependían enteiramente do seu comportamento para cos outros animais e as colleitas. Os ciclos e os ritmos da vida estaban perfectamente pautados e establecidos en concordancia coas estacións anuais. Os labores agrícolas dependían por completo, para o seu bo funcionamento e éxito, do acople simultáneo aos tempos e

6 Merchant, C., *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Comares, Granada, 2020, páxs. 7 e 8.

7 “Lenda da doniña cervia”, en Vaqueiro, V., *Guía da Galiza máxica*, Galaxia, Vigo, 1998, páxs. 277-279, recollida nos Ancares lucenses, no concello de Cervantes, vinculada ao castelo de Doiras situado na parroquia de Vilarello, que pode aludir á espallada lenda da hoste antiga indoeuropea ou cazaría salvaxe e relacionada, á súa vez, por Carmelo Lisón Tolosona coa estantiga galega. Para ollar polo miúdo algúns trazos relativos á vella ver: Mariño, L., *Actas da XIV Xornada de Literatura de Tradición Oral*, AELG, Vigo, 2021, páxs. 35-60.

8 Carballeira Anllo, X. M. (coordinador), *Gran Diccionario Xerais da Lingua*, Xerais, Vigo, 2009.

diferentes períodos do ano, coas súas variacións climáticas e respostas orgánicas de todos os seres que conformaban a comunidade de vida nun determinado lugar.

As marcas indelébeis no noso calendario amosan que vimos de sociedades agrarias e orgánicas, cun decorrer temporal cíclico e pautado pola natureza, inserido na arcaica roda do sol co decorrer das catro estacións. Na Galiza aínda festexamos o Samaín por santos e defuntos, o Imbolc por Santa Bríxida e pola Candeloria, o Beltain nos maios e para rematar, o Lugnasad⁹ por Santiago o 25 de xullo, como narrara Alfonso Rodríguez Castelao no seu discurso *Alba de gloria* durante o exilio en Buenos Aires no ano de 1948, coa súa compañía de ánimas de ilustres galegos encabezada por Prisciliano. Os limiares destas efemérides están marcados polo calendario agrícola da sementeira e a colleita e non polo decorrer astronómico dos solsticios e equinoccios, con dúas épocas do ano diferenciadas, a escura e fría e a clara e cálida, separadas pola noite e pola luz, dúas estacións emparentadas coa morte e cos deuses respectivamente.

Mais algo mudou recentemente. Agora é a natureza a ameazada. A atención especial prestada polas nosas sociedades contemporáneas á natureza ten unha característica que a fai senlleira: poñer o foco sobre a súa vulnerabilidade. A historia do *ambientalismo* —entendido este termo nun sentido amplo, é dicir, como o conxunto de discursos que versan arredor do que coñecemos hoxe como medio ambiente e a súa problemática relacionada co metabolismo das sociedades humanas¹⁰— dá boa conta desta afirmación arredor dunha natureza asediada. De feito non é até que o desenvolvemento da Modernidade tivo lugar que esta percepción do natural se produciu dun xeito xeral e sistemático abrangendo a totalidade do planeta, tendo nestes relatos toda unha serie de reaccións á súa irrupción global.

Falar do concepto da vulnerabilidade no ámbito natural non está exento de problemas, tendo en conta amais que se trata de aplicalo a un ámbito tan grande e impreciso como o propio da natureza. Así corremos o risco de ser acusados de querer humanizala, de incorrer no antropomorfismo da natureza —como na falacia patética— ou incluso —inversamente— de pretender normativizar a vida social a partir da mesma. Máis ben pretendemos o contrario, é dicir, non pretendemos derivar prescrición algunha que teña a súa orixe na natureza, senón sinalar con insistencia máis ben o seu movemento oposto: como a Modernidade industrial, o capitalismo e a súa ideoloxía *neoliberal* tentan prescribir, normativizar e dirixir o comportamento da natureza, trasladando a ela a súa cosmovisión individualista, egoísta e isolacionista arredor das sociedades humanas como norma de actuación inherente da natureza mesma, sen reparar no feito de que as bases da vida están cimentadas sobre as relacións de forma nodal e inseparábel, relacións onde os seus axentes tórnanse necesarios e imprescindíbeis para a súa reprodución e sustentación.

Isto obríganos a nos preguntar polo significado da natureza e dos seus usos como categoría fundamental no debate ambiental. Logo, recoñecer que a natureza é vulnerábel lévanos irremediabelmente a nos situar nun lado do debate actual arredor desta e do

9 Ver a obra de relixión comparada, García Quintela, M. V. e Santos Estévez, M., *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Abada Editores, Madrid, 2008.

10 Referímonos aos discursos ambientais dun xeito semellante a como o fai Dryzek. Dryzek, J. S., *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, Oxford U.P., Nex York, 2005.

ecoloxismo como figura política, isto é: o lado da preocupación polos problemas derivados da relación entre sociedade e medio ambiente até a consecución da polémica crise ecolóxica. Unha crise que para quen fora presidente da Quercus, o catedrático Viriato Soromenho-Marques, é a “crise social e global do ambiente” da “nossa, simultaneamente, sofisticada e fráxil civilización tecnocientífica”. Una crise que nos enfronta á toma de decisións políticas para tentar superala ou, cando menos, orientala, xa que:

Na súa orixe grega, o concepto de crise abriga dous significados distintos e combinados: a constatación de que un camiño e un modo de facer as cousas se esgotaram; o repto e o imperativo de decidir por novas vías e métodos¹¹.

Por conseguinte, o recoñecemento do dano lévanos a insistir na cura e no seu coidado. Non obstante, esta polarización non é óbice para negar a existencia dun rico debate dende diversos ángulos arredor dos termos e argumentos sostidos polo ecoloxismo, os seus críticos e outros sobre a natureza e o desafío político ambiental representado na crise ecolóxica ou, cando menos, polas “incertezas fabricadas na sociedade do risco global”, en termos de Beck¹², que entende a sociedade contemporánea ou a fase actual da Modernidade como incapacitada para resolver os novos riscos derivados do seu propio metabolismo, afastándose do desenvolvemento anterior da Modernidade cando os riscos e as incertezas eran manexábeis e asumíbeis sen *desestabilizar* a sociedade.

Mais antes de dar ese paso e introducírmonos nos significados da natureza, cabe volver ao limiar e preguntármonos: é realmente vulnerábel a natureza? Podemos causar dano á Terra, ao medio ambiente, á biosfera ou como sexa que nos queiramos referir ao noso obxecto de preocupación? De ser así, ese dano é irreversible? É compatíbel coa súa propia existencia? Podemos tolerar ese dano? Ela pode tolerar ese dano? Repercute en nós mesmos ese dano? Repercute en nós, os seres humanos, por igual ou actúa dun xeito discriminado? É xusto tolerar ese dano?... Son moitas as cuestións que orbitan arredor da vulnerabilidade da natureza, como a *sustentabilidade*, a conservación da biodiversidade, a xustiza ambiental, e entre elas a que nos obriga a analizar o que entendemos por vulnerabilidade neste contexto.

Semella imposible negar a vulnerabilidade da natureza cando o ritmo de deterioración do medio natural nas últimas décadas acelerouse até extremos nunca antes imaxinados —e que están como sinalamos, na base de todos os discursos arredor do medio ambiente. A posición central do cambio climático no debate ambiental e nas correlativas discusións políticas para abranguelo, a incesante perda de biodiversidade que nos empurra até a chamada sexta extinción masiva de seres vivos —cando os investigadores estiman que arredor do 50% das especies animais que partillaron connosco a Terra xa non existen—, a contaminación ambiental en todos os seus niveis e localizacións, a mingua de recursos representada polo indicador sintético de *sustentabilidade* coñecido co nome de “pegada ecolóxica” e fomentada por un consumo desaforado dos mesmos... Funcionan como probas presuntamente ineludíbeis para apuntar a existencia dunha crise

11 Soromenho-Marques, V., *Metamorfoses. Entre o colapso e o desenvolvemento sustentábel*, Publicações Europa-América, Mira-Sintra, 2005, pág. 19.

12 Beck, U., *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

ecolóxica *antropoxénica* nunca antes experimentada¹³. Mais estes sinais son refutados polos detractores da crise ecolóxica con outros indicadores que amosan un benestar e progreso da humanidade sen precedentes na historia, onde a crise ecolóxica é negada e menoscabada, transformada nunha mera escolma de problemas ambientais de menor índole e de doada solución e control. O caso máis paradigmático desta emenda ao ecoloxismo topámolo en Bjørn Lomborg cando afirmou —tras negar que esteamos a acabar coas fontes de enerxía e os recursos naturais, a existencia do quecemento global e a perda de biodiversidade ou a contaminación— que “na realidade o destino da humanidade mellorou practicamente en todos os indicadores analizábeis” para continuar engadindo que “a meirande parte dos indicadores amosan que o destino da humanidade mellorou enormemente. No entanto, isto non significa que todo vaia razoabelmente ben”¹⁴.

Falar de vulnerabilidade pois, non é casual. O uso deste termo parte da comprensión dunha ontoloxía *relacional* na que como seres vivos estamos inseridos, de como esta estrutura de relacións nos afecta e como a construímos, destruimos, modelamos e contribuímos ao seu mantemento e desmantelamento. A como nos vemos dentro ou fóra de dita estrutura, por riba dela ou subxugados pola mesma. En definitiva, a vulnerabilidade remítenos á natureza, por iso en primeiro lugar repararemos nela para a continuación como vimos falando, reparar nesta última. E é así como a vulnerabilidade cobra importancia dende unha posición central como axudante da toma de conciencia da nosa pertenza a ese mundo de relacións e non por pretender derivar un “deber ser” de dito mundo, senón, máis ben, por desexar ofrecer unha descrición da posición da humanidade —cabería falar para seren máis precisos, dos diferentes grupos humanos— dentro desa estrutura de relacións.

Esa exposición ao dano, como unha posibilidade de ser danado, ferido, contén dentro de si a capacidade de sufrimento, incluso até a fatalidade do irreversible, sumada á capacidade da resiliencia —do que se cura e aprende e supera a partir da ferida— e por último á capacidade da precaución, de ser precavido ante un horizonte de ameazas, dito doutro modo, a capacidade do coidado. Por iso para Adriana Cavarero a vulnerabilidade —palabra derivada do latín ‘*vulnus*’ e traducido na nosa lingua como ‘ferida’— é entendida como condición vital constitutiva do ser humano nun dobre sentido, tanto negativo como positivo. Isto é, por unha banda entendida como ferida e pola outra, tamén como cura, así vulnerábel para ela “é o ser humano en canto corpo singular aberto á ferida”¹⁵ dun modo continxente, iso si, e non necesario. Andrew Dobson dentro do contexto da teoría política ecoloxista, insiste na mesma liña que Cavarero ao avogar por recuperar o concepto feminista de “corporalidade” cando di que “a nosa corporalidade nos lembra canto limitados, vulnerábeis e dependentes somos”¹⁶ na nosa

13 A crise ecolóxica sóese poñer de manifesto aludindo a diferentes niveis e episodios, así pode manifestarse localmente (deforestación, desertización, chuvia ácida, *eutrofización*, verteduras ao ar, sistemas fluviais e mares...), globalmente (cambio climático, burato na capa de ozono, efecto invernadoiro...) e mediante catástrofes (mareas negras, accidentes nucleares, etc).

14 Lomborg, B., *El ecologista escéptico*, Espasa Calpe, Madrid, 2005, páx. 39.

15 Cavarero, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009, páx. 58.

16 Dobson, A., “Transformaciones del ecologismo”, en Aimé Tapia González, G., Puleo, A. H., Torres San Miguel, L. e Velasco Sesma, A. (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*. Departamento de Filosofía da Universidade de Valladolid, Valladolid, 2015.

relación coa natureza e como puntualiza Judith Butler, o corpo debe ser entendido “en termos das súas estruturas e relacións de apoio” pois:

O corpo defínese polas relacións que fan posíbel a súa vida e os seus actos [...] nunca poderemos entender a vulnerabilidade do corpo se non a enmarcamos dentro das relacións que este mantén cos outros seres humanos, cos procesos vitais e coas condicións inorgánicas e vehículos da vida¹⁷.

Estas visións sérvennos como chave para poder falar da vulnerabilidade da natureza e de como forma parte neste sentido da súa propia constitución —por estar exposta e aberta á ferida— debido á posibilidade de ser danada, pero ao mesmo tempo de ser coidada e curada. A súa vulnerabilidade radica na súa exposición, como calquera ser orgánico ou como calquera outro ser que está a disposición dos seres vivos ou simplemente ao devir.

Precisamente a cura, o apoio e o coidado forman parte dun xeito de comportamento social que prima os aspectos *relacionais* sobre o individualismo isolacionista propio dun suxeito autónomo racional “solipsista” desvinculado dos outros e do mundo, indiferente e autosuficiente. O coidado reconece a vulnerabilidade e tenta anticiparse á ferida, sempre sorteándoa pero téndoa presente constantemente como posibilidade certa. O obxectivo da cura, posterior ao dano e que polo tanto o reconece e o combate, é restituír, recompoñer, restaurar o corpo ferido. Non é de estrañar polo tanto, que ante esta ontoloxía *relacional*, dependente e que dá primacía ao social, que conecta perfectamente coa visión *relacional* da ecoloxía científica e coa cosmovisión ecoloxista da biosfera e da *ecosfera* —como conxuntos de seres conectados pola interdependencia e a *interrelación*, segundo reza a primeira lei da ecoloxía de Commoner “todo está relacionado con todo o demais”¹⁸— entremos en conflito coas dúas tradicións hexemónicas políticas xustapostas na modernidade que entenden o individuo ou cidadán como un suxeito auto-vinculante (contraposto ao suxeito do imaxinario político clásico da Hélade que aparecía inserido, vinculado á súa comunidade, á *Polis*, e sometido ao cosmos e á lei natural): unha que entende o individuo de maneira autónoma —encarnada no cidadán-público de Rousseau e o seu republicanismo— e a outra que entende o individuo como un ser posesivo —o ser humano privado de Locke, co seu liberalismo—, dúas tradicións que debuxan a Modernidade e que serven como fio condutor para entender a mesma e o seu desenvolvemento¹⁹. Nas súas formulacións este suxeito autónomo e *autovinculante* parte dunha ilusión ao negar e agochar a interdependencia ontolóxica na que está inserido, ilusión propia dun suxeito patriarcal e dominante nado no seo da indiferenza.

17 Butler, J., *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Barcelona, 2017, páxs. 131 e 132.

18 Commoner, B., *El círculo que se cierra*, Plaza y Janés, Barcelona, 1978, páx. 33. Esta idea de *interrelación* xa está presente na definición de ecoloxía formulada por Ernst Haeckel como “a ciencia das relacións dos organismos co mundo exterior” (en Deléauge, J. P., *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y de la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993, páx. 73). Tamén en Vladimir Vernadsky ao se referir á biosfera como “a rexión única da codia terrestre ocupada pola vida (que) en si mesma non é un fenómeno exterior ou accidental na superficie terrestre. Está ligada estreitamente á codia terrestre, forma parte do seu mecanismo [...] Toda a vida, toda a materia viva pode considerarse como un conxunto indivisíbel no mecanismo da biosfera” (*Ib*, páx. 228).

19 Quesada Castro, F., *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Ed. UNED, Madrid, 2002, páxs. 19-30.

Non obstante Butler vai achegar unha concepción da vulnerabilidade que se afasta da ferida e que salienta a apertura: “a vulnerabilidade remite a algo que non se pode prever nin anticipar nin tampouco dominar por adiantado”²⁰. Entende a vulnerabilidade como apertura, non como dano —a vulnerabilidade non vai ligada á capacidade de sufrir dano, está en función da nosa capacidade de apertura, está ligada á situación de exposición, a estar expostos.

Estas consideracións acerca da vulnerabilidade gardan en común unha aposta pola interdependencia ao facer fincapé nas relacións como nexos que dá sentido e posibilita a vida das persoas. É este nexo o que facilita e sustenta ditas vidas pois sen el serían imposíbeis de se dar e desenvolver, un nexo coas outras vidas que fai posíbel a sustentación do conxunto das mesmas por estar conformado este polas estruturas sociais, culturais e económicas dadas —por suposto tamén as estruturas naturais que sustentan esas outras estruturas artificiais, que actúan como o seu contedor e forman o escenario, o medio onde se dan— e sen o que calquera vida sufriría unha privación e carencia dolorosas e absolutas que a condenarían á inanición total extensíbel a todas as súas facetas. En palabras de Judith Butler “se dicimos que algúns de nós somos seres vulnerábeis, estamos salientando a nosa radical dependencia respecto doutras persoas, pero tamén dun mundo sostido e sostíbel”²¹.

Porén, esta vulnerabilidade da natureza da que estamos a falar na súa continxencia, non é xeral (como a que cabería agardar da súa propia existencia no tempo e no espazo), senón que ten a súa particularidade na orixe da mesma nas sociedades humanas: é *antropoxénica*, pois é vulnerábel ante a acción, o desenvolvemento e o metabolismo das sociedades humanas e é deste tipo de vulnerabilidade da que se preocupa o *ambientalismo*. Ten unha orixe polo tanto histórica e económica pois

os corpos fórmanse e sostéñense apoiándose nas infraestruturas (ou na súa ausencia) e en redes sociais e tecnolóxicas ou nun tramado de relacións; e lembremos que as súas relacións constitutivas son sempre de carácter económico e histórico. De maneira que se dicimos que o corpo é vulnerábel, en realidade estamos a nos referir á súa vulnerabilidade con respecto á economía e a historia²².

Dito isto, a constatación contemporánea desta vulnerabilidade queda patente no seu fiel reflexo constituído pola concepción científica do Antropoceno: unha nova época xeolóxica que propón tomar a súa quenda e suceder á época do Holoceno despois de 11.700 anos de existencia. O premio Nobel de química Paul Crutzen propuxo esta denominación —como “a era do ser humano”— para se referir ao tempo presente, onde o ser humano se converte en forza xeofísica global de primeira orde con capacidade para deixar a súa pegada na evolución xeolóxica ao par das outras forzas que operan na Terra, amais de exercer un impacto significativo sobre os seus ecosistemas. A pesar de que a súa aceptación formal como tal aínda está en discusión pola comunidade científica

20 Butler, J., *op. cit.*, páx. 150.

21 *Ib.*, páx. 152.

22 *Ib.*, páx. 149.

no seo da Comisión Internacional de Estratigrafía e da Unión Internacional de Ciencias Xeolóxicas, seica a nova denominación chegou para se quedar.

Coa irrupción do *Antropoceno* queda manifesta a capacidade de transformación do ser humano sobre a súa contorna ambiental até límites insospeitados con anterioridade. A relación sociedade-natureza é retorcida até a paroxismo —patolóxico, neste caso. O limiar do mesmo soe datarse co comezo e desenvolvemento da Revolución Industrial no século XVIII, aínda que hai quen o sitúa coa aparición dos primeiros radioisótopos nas décadas dos 40 e 50 do século pasado tras as diferentes detonacións atómicas —incluídas as tristemente célebres de Hiroshima e Nagasaki. Incluso hai quen prefire datalo coincidindo co nacemento da agricultura e o pastoreo no Neolítico —co inconveniente de que para isto xa temos un nome, o Holoceno. Sexa como for e ante a mesma imposibilidade de fixar un intre preciso para o nacemento da nova era, o que si está claro é que o punto de non retorno sitúase entre o nacemento da Revolución Industrial no século XVIII e a aceleración da industrialización a partir da fin da Segunda Guerra Mundial en 1945, un punto que ten unha afección global e sincrónica:

Xa mudamos a Terra. O Antropoceno é o momento en que os humanos conseguimos mudar o ciclo vital do planeta, cando os humanos sacamos o planeta da súa variabilidade natural²³.

En palabras de Christophe Bonneuil e Jean Baptiste Fressoz, o Antropoceno é un acontecemento que nos mergulla nunha nova época de incerteza climática en comparación coa estabilidade climática do Holoceno²⁴.

Polo tanto é o propio industrialismo —concepto que xa expuxeran os primeiros ecoloxistas como causa dos desaxustes ambientais das nosas sociedades, nun intento amais por establecer unha posición equidistante entre os bloques políticos en disputa no mundo bipolar da Guerra Fría— o motor material de dito acontecemento. Un motor que parte da “adhesión á crenza de que as necesidades humanas só se poden satisfacer mediante a *permanente* expansión do proceso de produción e consumo”, así o industrialismo é definido como unha “super-ideoloxía”²⁵ partillada de xeito simétrico —como sucede co reflexo dun espello, a ambos lados do mesmo, a imaxe é a mesma, por moito que unha sexa copia e outra orixinal— polo mundo bipolar anterior á caída do muro de Berlín e arestora pola globalización *neoliberal tardomoderna*. Jonathon Porritt definíao daquela utilizando a analoxía da autoestrada:

A política da era industrial, de esquerdas, de dereitas, de centro, é como unha autoestrada de tres carrís, con diferentes vehículos en diferentes carrís, pero todos avanzando na mesma dirección. Os verdes cren que é a propia dirección a que está equivocada, máis ca a preferencia por un ou outro dos carrís. Dámonos de conta de que a autoestrada do industrialismo conduce

23 Cearreta, A., en Salas, J., “Bienvenidos al Antropoceno”, *El País*, https://elpais.com/elpais/2016/09/05/ciencia/1473092509_973513.html, [consultado: 23/10/2022].

24 Bonneuil, C. e Fressoz, J. B., *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'a histoire et nous*. Le Seuil, Paris, 2013.

25 Porritt, J., citado en Dobson, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997, pág. 52.

inevitabilmente ao abismo, e de aí a nosa decisión de apeármonos e buscarmos unha dirección completamente diferente²⁶.

Porén Porritt manexa o concepto de industrialismo dun xeito un tanto vago ao equiparar sen máis socialismo e capitalismo, sen reparar en que o primeiro é a réplica ou contestación do segundo: no é senón como a superación deste, o modo no que debemos comprender o socialismo, unha superación do capitalismo que se converte no seu leitmotiv, a pesar dos paralelismos que co socialismo poidamos atopar entre as propostas utópicas e as prácticas e os movementos comunais, anteriores á Modernidade. Por iso David Harvey a este respecto salienta as imprecisións e inexactitudes de moitos dos programas políticos do ecoloxismo, derivadas das lagoas dos seus argumentos, dos seus “sintomáticos silencios, ambigüidades e ambivalencias”²⁷, por moito que “a política da clase obreira e a súa atención en revolucionar os procesos político-económicos [...] ofrece no mellor dos casos un enfoque instrumental e de xestión da natureza. No peor, o socialismo persegue proxectos “prometeicos” nos que a “dominación” da natureza é aparentemente tanto posíbel como desexábel”²⁸.

Deste xeito o Antropoceno, cuxo funcionamento foi posto en marcha polo mecanismo do industrialismo, sintetiza en tres factores todo o desenvolvemento da Modernidade, como o seu resultado: vulnerabilidade da natureza, deterioración ecolóxica *antropoxénica* e Revolución Industrial. Mais o Antropoceno é irreversible. Curiosamente o paradoxo que contén no seu interior como acontecemento e realidade é que o propósito das sociedades humanas unha vez circunscritas nesta nova era, é simular o Holoceno ao que arelan con saudade, é buscar a seguridade perdida dun clima temperado e cálido, motivadas por unha mera cuestión de supervivencia ante os seus riscos e incertezas.

Cando en 1979 Hans Jonas enunciou o seu famoso *principio de responsabilidade*²⁹, salientou todo o potencial negativo do ser humano contemporáneo para consigo mesmo e a natureza contido no seu pensamento e na súa técnica, para tentar conter e reorientar o seu enorme poder unha vez acontecido e constatado o *desencantamento do mundo weberiano* na súa versión máis crúa: isto é, nas súas consecuencias materiais na natureza. Así indicou “a tremenda vulnerabilidade da natureza sometida á intervención técnica do home, unha vulnerabilidade que non se sospeitaba antes de que se fixera recoñecíbel nos danos causados”³⁰. Desta maneira incluíu a natureza dentro das responsabilidades humanas, entendendo estas responsabilidades como unha acción ética *predictiva e consecuencialista*. Catro décadas despois unha parte do debate ambiental

26 Porritt, J., “Industrialismo”, en Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999, páx. 44.

27 Harvey, D., *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, IAEN-Traficantes de sueños, Quito-Madrid, 2018, páx. 230.

28 *Ib.*, páxs. 159 e 160.

29 No libro formulou un novo imperativo moral: “obra de tal xeito que os efectos da túa acción sexan compatíbeis coa permanencia dunha vida humana auténtica na Terra”; “obra de tal xeito que os efectos da túa acción non sexan destrutivos para a futura posibilidade desa vida”; “non poñas en perigo as condicións da continuidade indefinida da humanidade na Terra”; “inclúe na túa elección presente, como obxecto tamén do teu querer, a futura integridade do ser humano”. Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004, páx. 40.

30 Jonas, H., *op. cit.*, páx. 32.

pretende conquistar outra finalidade: a normalización dos danos ou, o que pode ser peor, a banalización dos mesmos.

A vulnerabilidade da natureza —así, no seu conxunto— ten a desvantaxe de non se referir a un obxecto individualizado —como podería ser un cidadán particular, unha cadela singular...— senón que fai referencia a unha totalidade non soamente sumativa, e precisamente aí radica a súa debilidade, na súa referencia. Se o confrontamos cos relatos liberais e *neoliberais* que fan énfase na individualidade, sobre a que pivotan todos os seus valores fundamentais, poderemos observar como coa natureza esta referencia vaise esvaer: que é, onde comeza, onde acaba, que pertence ou non a ela, todo é natural, que non é natural... É unha constante referirse á natureza ou ás súas partes sempre como un conxunto, un colectivo —as especies, os ecosistemas, os hábitats— onde o individual se dilúe e perde o papel protagonista ante a suma das partes. En última instancia o que se salienta é esa amalgama que une as partes e dá conta do todo como un resultado: a natureza. Unha amalgama que non é outra cousa que a posibilidade material de relación desas partes —pois entre elas non existe o baleiro—, sen as que elas mesmas non caberían na existencia. Nisto radica a discusión sobre o que é a natureza e que somos nós respecto dela e por iso os relatos que dan primacía ao individual resultan claramente antagónicos con esta, unha vez identificados como o cabalo de batalla da cosmovisión *neoliberal* presente, situándoos nos antípodas do holismo da ecoloxía política.

A idea de relación formulada aquí lévanos irremediabelmente ao concepto de vinculación: todos estamos vinculados fronte ás ideas de isolacionismo, egoísmo, de autonomía patriarcal liberal e republicana, fronte ao individualismo triunfante que se presenta só ante o mundo. É certo que na sociedade neoliberal existe a relación, pois sen ela non existiría a sociedade, mais non estamos a falar diso, senón de como ese vínculo de relación queda oculto na esfera pública, na política, soamente admisíbel no ámbito privado —outra volta, hai que salientar que o privado é político, e neste caso que a natureza é política— ou no vencello da lóxica da dominación.

Por iso a política ten que ir alén da concepción da *politeia* proposta por Aristóteles que deixaba fóra do seu ámbito de discusión e aplicación o eido do privado, do doméstico, a casa, o lugar da vida e da súa reprodución, dos coidados, a alimentación, o traballo, a produción e a crianza. A vida, por non ser digna de preocupación no ámbito de discusión pública, quedaba fóra da política, nun espazo previo, anterior, que logo Hannah Arendt denominará como *prepolítico* —“cada un por separado goberna como señor súas mulleres e seus fillos”³¹. Na ágora aristotélica non había espazo para a vida, só para a consideración da vida boa, por parte dos cidadáns libres exentos da pesada carga do traballo, unha vez resoltas as súas vicisitudes materiais. Porén, agora a vida importa politicamente, a súa corporalidade e vulnerabilidade. É tempo de ocupármolos politicamente do *oikos* común e de trazar pontes novas entre *bios* e *Polis*.

31 Aristóteles, *La política*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, pág. 23.

NATUREZA VULNERÁBEL

Ao final da tubaxe estaba a boca
a boca que camiña,
a boca que ninguén lembra,
a boca sen dentes.
A nosa extinción acelerada
por unha paz tóxica.
Á beira do colapso, a pregunta:
como deixo de matar?
Abres a ferida até o Holoceno.
Tamén ti extraes coltan
con cairos de mamut.
MARCOS ABALDE³²

Cando foi que a natureza se tornou vulnerábel? Seica foi sempre así? Seica non. Responder esta pregunta de maneira pormenorizada implica recoñecer por unha banda, que non sempre existiu tal percepción de fragilidade arredor da natureza; e por outra, recoñecer tamén que o que hoxe chamamos natureza é un obxecto que variou enormemente de significados no transcurso da historia. É máis, se afondamos na concepción da mesma contida na pregunta coa que abrimos este escrito decatáronos de que a súa data de nacemento está ligada á mesma data que apunta á súa vulnerabilidade: non nos enganemos, a aparición de ambos conceptos é case sincrónica, como se o significado contemporáneo de natureza tivese que xurdir como un dedo anular para ser encaixado polo anel da vulnerabilidade.

O que acabamos de dicir non ten porque ser de estrañar, a natureza como configuración significativa e simbólica dáse nun contexto determinado, nun espazo temporal definido. A necesidade de definición, de explicación, de aprehensión está motivada polo desexo de saber, si, pero por un saber que xa está encamiñado nun carreiro que segue unha dirección preestabelecida: non é obrigatoria a súa andaina, soamente agarda que alguén se adentre nel para ser andado, para ser descuberto.

Isto é así porque o significado xorde nunha posibilidade acoutada, atravesada por unha estrutura subxacente, un campo de saber que a dota de sentido. Ou dito doutra maneira, por unha *episteme* entendida tal e como a explicara Foucault, como un *a priori histórico*: “este nivel arcaico que fai posíbel os coñecementos e o modo de ser do que hai por saber”³³. Por que aparece o interese moderno pola natureza? En primeiro lugar porque a natureza clásica, do antigo réxime está morta por inservíbel para a empresa moderna e ilustrada de racionalización do mundo. En segundo lugar, porque se fai necesaria outra concepción da natureza motivada polo interese novo moderno, por ese campo novo de saber que se abre como unha condición de posibilidade que cristaliza

32 Abalde, M., *Exhumación*, Xerais, Vigo, 2016, pág. 30.

33 Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México D.F., 1993, pág. 61.

cada vez que se transitan os seus sendeiros, ou en palabras outra volta de Foucault, como “condición de realidade para uns enunciados”³⁴.

O *a priori histórico* funciona polo tanto como unha estrutura subxacente de saber, como un sistema que atravesa a fala e a reflexión, como un substrato, “é o que, nunha época dada, recorta un campo posíbel de saber dentro da experiencia, define o xeito de ser dos obxectos que aparecen nel, outorga poder teórico á mirada cotiá e define as condicións nas que se pode sustentar un discurso, recoñecido como verdadeiro, sobre as cousas”³⁵.

Este *a priori histórico* é o que dá as condicións de posibilidade do que se pode pensar e enunciar, mais non é sinónimo do concepto de *ideoloxía* no sentido marxiano, que funciona, como é sabido, como un veo que oculta á mantenta a realidade de explotación e desigualdade do capitalismo e de calquera outro sistema político e social de dominación, precisamente para desviar a atención e non pensar e enunciar esa mesma realidade de dominación; o *a priori histórico* non oculta —aínda que el si que precisa ser desvelado—, non é unha falsa conciencia, produce pensamentos e discursos sen máis. Mentres que o *a priori* posibilita e desvela dando importancia ao que se di, no concepto de *ideoloxía* en troques cobra importancia o indiciábel, o velado. De acordo coa teoría das ideoloxías de Marx

todas as actividades do home que achan expresión na palabra falada, dende as institución legais e políticas até a filosofía e a ideoloxía, eran meros e quizais inconscientes pretextos de actos violentos ou xustificacións deles. (De acordo con Marx, unha ideoloxía articula lingüisticamente o que alguén, en beneficio do seu papel activo no mundo, finxe ser; todas as leis, relixións e filosofías do pasado son tales ideoloxías)³⁶.

Mais, feita esta aclaración, si que cabe ter en conta e emparentar o *a priori foucaultiano* coa *ideoloxía marxiana* dende o intre en que, como xa dixemos, funcionan como posibilidades de enunciación —sexa positiva ou negativa— e a pesar de pertencer a marcos teóricos diferentes, se poden complementar e servir para explicar simultaneamente o afloramento dos discursos. É necesario deixar así salientado este extremo cando estamos a falar da vulnerabilidade da natureza porque esta vulnerabilidade parte dun contexto histórico e material concreto, motivo polo que podemos ollar con maior claridade a oportunidade da concepción xenealóxica do discurso ou das ideas en Marx, pois para el prevalecen as ideas da clase dominante xa que

son as ideas dominantes en cada época; ou, dito en outros termos, a clase que exerce o poder *material* dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante. A clase que ten á súa disposición os medios para a produción material dispón con iso, ao mesmo tempo, dos medios para a produción espiritual, o que fai que se lle sometan, ao propio tempo, por termo medio, as ideas de quen carece dos medios necesarios para producir

34 Foucault, M., *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F., 1995, pág. 215.

35 Foucault, M., *op. cit.*, 1993, pág. 158.

36 Arendt, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007, pág. 33.

espiritualmente. As ideas dominantes non son outra cousa que a expresión ideal das relacións materiais dominantes, as mesmas relacións materiais dominantes concibidas como ideas; polo tanto, as relacións que fan dunha determinada clase a clase dominante son tamén as que confiren o papel dominante á súas ideas³⁷.

Como vemos, esta concepción fai mención clara e precisa ás condicións e relacións materiais dominantes, mención que nos interesa para deixar patente dende o limiar a relación que queremos debullar na Modernidade entre capitalismo, entendido como o novo sistema económico, político e social hexemónico deste estadio histórico, e vulnerabilidade da natureza. Dito isto e volvendo a Foucault, aínda que podemos equiparalo coa ideoloxía marxiana, o *a priori foucaltiano* vai alén do condicionamento por parte da infraestrutura económica aos diferentes individuos da sociedade inseridos nas relacións de produción, como xeradora de pensamentos posíbeis acoutados na dialéctica materialista. O *a priori* sitúase noutro plano paralelo, aínda que tamén conectado co poder, vertebrando todos os saberes a partir do principio da identidade.

Non obstante si que debemos reparar nas estruturas económicas e materiais que definen un mundo concreto social, as súas relacións de produción e as súas relacións de poder. Aínda que a análise de Foucault no apartado do poder é en alto grao orixinal e pertinente, preferiremos centrar a nosa atención máis adiante, na estrutura económica e material que vai establecer e sustentar as condicións de vida sociais no capitalismo (aínda que tamén repararemos nas relacións de poder que estipulan e ordenan o control dos corpos, considerados como simple materia inerte analogamente a como se fai dende o mecanicismo e a nova ciencia moderna coa natureza). E isto é así porque nesa relación das nosas sociedades coa súa contorna ambiental o que se manifesta é a nosa máis absoluta corporalidade: detrás desa manifestación haberá distintas construcións intelectuais, sociais e culturais, mais todas desembocan nunha patente materialidade atravesada por esa mesma relación de todo o vivente entre si e co medio abiótico onde se desenvolve. Unha relación que funciona como unha infraestrutura material que sustenta calquera ser vivente e as súas posibilidades e proxectos de vida. Esta relación é unha madeixa que se explica por si mesma como un todo e existe por si soa, xa que fóra dela é imposíbel falar das súas causas e da súa esencia xa que estas son inmanentes. Unha madeixa sumamente enleada e composta por miríades de fíos, nodos e elementos, onde cada un non se pode entender sen facer referencia ao outro, aos demais, en definitiva, á totalidade.

Quizais poidamos tomar as palabras de Judith Butler para precisar un chisco máis o que acabamos de dicir. Aínda que ela non se refira coas mesmas concretamente á natureza, si que sinala a materialidade dos seres vivos da que estamos a falar, en concreto a materialidade dos seres humanos implícita nos seus corpos xa que

[...] o corpo expónse, e queda xustamente exposto á historia, á precariedade, á forza, pero tamén ao que é impremeditado e venturoso, como a paixón e o amor, ou á amizade repentina e á perda súbita ou inesperada. De feito todo o

37 Engels, F. e Marx, K., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974, páxs. 50 e 51.

impredictado da perda fai referencia, por así dicilo, a unha vulnerabilidade nosa que non podemos predicir nin controlar por anticipado³⁸.

Por iso, porque as relacións constitutivas se enmarcan nunha historicidade dada, a data, o momento difuso —difuso cronoloxicamente, porque é imposible situalo nun intre determinado coa súa hora e os seus minutos e segundos, e é innecesario ademais se atendemos á súa xénese colectiva, froito dunha sinerxía social— é un momento que se converte nun feito histórico e discursivo. Situar ese feito discursivo permítenos analizar non só a xénese dos conceptos mencionados, natureza e vulnerabilidade, tamén a causa dos mesmos: o capitalismo e a Modernidade. E se ambos conceptos, ao fin se nos presentan como indisolúbeis e inseparábeis dende a súa irrupción? E se na orixe de ambos estivese ese feito histórico central da Modernidade?

Seica novamente así é, o capitalismo como feito histórico central da modernidade actúa como catalizador da natureza vulnerábel, porque afecta á concepción da natureza como totalidade, pois dende o limiar o capitalismo foi totalizador e transnacional —hoxe diríamos global ou mundial— como así o testemuña a súa historia dende o colonialismo até a globalización *neoliberal*. O capitalismo é a base económica e material —e en consecuencia, ideolóxica— das nosas vidas que se solapa sobre a base material e natural da vida, o metabolismo do ser humano coa natureza e o metabolismo da propia natureza onde está inserido este: ese é o feito histórico e nel estamos inseridos, feito fundacional da vulnerabilidade da natureza.

A natureza a través das ciencias da vida

É coñecido o desdén de Foucault pola natureza como obxecto de deleite e gozo estético en si mesma, sen mediación cultural ou humana. A natureza é pouco máis que medio para el, espazo do humano. A arte ocupa o seu lugar en tanto que fabricación e mediación humana para referirse a ese ámbito. Porén Foucault si que se vai interesar pola construción das ciencias naturais en tanto que discursos históricos posibilitados, tal e como vimos dicindo, por unhas condicións de saber. Insistimos en que na súa investigación arredor das ciencias naturais, o salientábel é a súa construción, o “como está construído”, a estrutura que guía e posibilita o propio saber natural. E isto para nós resulta interesante pois nos axuda a albiscar a resposta que nos fixemos no limiar —cando foi que a natureza se tornou vulnerábel?— e relacionala directamente cunha concepción determinada da natureza.

Mais é certo que tampouco topamos na obra de Foucault rastro de preocupación pola problemática ambiental, un tema incipiente e de fulgurante novidade entre os seus contemporáneos. Porén este desinterese manifesto non lle impediu, como sabemos, investigar e escribir con gran mestría arredor das ciencias naturais que teñen como obxecto de estudo a natureza, para amosar como mudan nas súas concepcións das épocas clásica e moderna tras unha ruptura temporal que serve como fronteira entre eses dous *a priori* diferentes, que explican a mudanza dende a historia natural á bioloxía, como dous modos diferentes de abranguer o saber natural dende *epistemes* distintas.

38 Butler, J., *op. cit.*, páx. 150.

Así a través dos séculos XVII e XVIII xorde unha nova curiosidade polas ciencias da vida. Esta preocupación vaise desenvolver no transcurso dunha serie de fitos como o consabido empirismo metodolóxico de Bacon, o mecanicismo cartesiano e outras causas como o interese económico pola agricultura practicado polos fisiócratas, os primeiros esforzos pola agronomía, a curiosidade polas plantas e os animais exóticos e “despois, sobre todo, a valoración ética pola natureza, con todo ese movemento, ambiguo no seu principio polo que se inviste —xa sexa aristócrata ou burgués— diñeiro e sentimento nunha terra que por longos anos as épocas precedentes abandonaran. No corazón do século XVIII, Rousseau herboriza”³⁹.

O vitalismo vaise abrindo camiño en oposición ao mecanicismo, con figuras como Bordeau, Barthez, Blemenbach, Diderot e Bichat, coa “contradición entre unha ciencia demasiado apegada á vella precedencia da astronomía, da mecánica e da óptica e outra que supón xa que debe de haber algo irreductíbel e específico nos dominios da vida”⁴⁰. Logo tentando asentar a autonomía da natureza fronte a unha teoloxía que ve a providencia de Deus en todas as manifestacións naturais, e por último na oposición entre fixistas e evolucionistas, entre os que cren na “inmobilidade da natureza”, como Tournefort e Linneo, e os que “presenten xa a potencia creadora da vida, o seu inesgotábel poder de transformación, a súa plasticidade”, con Bonnet, Benolt de Maillet e Diderot⁴¹.

Porén, salienta Foucault, a época clásica nas súas discusións manterase afastada da especificidade do vivente propia do século XIX, pois nesa época aínda non existía a bioloxía como ciencia, senón máis ben a historia natural, dependente da herdanza do aristotelismo ou a escolástica, do cartesianismo, da relixiosidade, que operan con categorías anacrónicas aplicadas ao novo saber, imposibilitando a aparición de novas categorías e “entre todas a máis importante é evidentemente a da vida [...]. A vida mesma non existía. O único que existían eran os seres viventes que aparecían a través da reixa do saber constituída pola historia natural”⁴².

Historia natural

Efectivamente na época clásica⁴³ non existía a bioloxía pois aínda quedaba por precisar e definir o concepto de “vida”, algo imposíbel de realizar nese contexto por mor das pexas derivadas das categorías herdadas segundo Foucault. Nese intre sucede no entanto a conxunción de dúas ordes do saber diferentes, un acontecemento onde a historia se converte en historia natural pois

39 Foucault, M. *op. cit.*, 1993, páxs. 126 e 127.

40 *Ib.*, páx. 127.

41 *Ib.*, páx. 127.

42 *Ib.*, páx. 128.

43 Con esta denominación, “época clásica”, Foucault estase a referir a un determinado período histórico comprendido entre os séculos XVI e XVII. Tal e como sinalara n’*As Palabras e as cousas*, “esta investigación arqueolóxica amosa dúas grandes discontinuidades na *episteme* da cultura occidental: aquela coa que se inaugura a época clásica (cara a mediados do século XVII) e aquela que, a principios do XIX, sinala o limiar da nosa modernidade”, *op. cit.*, 1993, páx. 7. Porén nestas páxinas utilizaremos a nomenclatura historiográfica que entende por Modernidade o período histórico posterior á Idade Media tralo Renacemento, a Reforma e o colonialismo en América.

até Aldrovandi, a historia era o tecido inextricábel e perfectamente unitario, do que se ve das cousas e de todos os signos descubertos ou depositados nelas: facer a historia dunha planta ou dun animal era o mesmo que dicir cales son os seus elementos ou os seus órganos, que semellanzas lles podemos topar, as virtudes que lle prestan, as lendas e historias nas que estivo mesturado, os brasóns nos que figura, os medicamentos que se fabrican coa substancia, os alimentos que proporciona, o que os antigos din sobre el, o que os viaxeiros poden dicir. A historia dun ser vivo era este mesmo ser, no interior de toda esa rede semántica que o enlaza co mundo⁴⁴.

E continúa, referíndose a Linneo e á orde descritiva proposta polo mesmo á historia natural, “segundo el, todo capítulo concernente a un animal calquera debe seguir o curso seguinte: nome, teoría, xénero, especie, atributos, uso e, para rematar, *litteraria*”, así “a época clásica dá á historia un sentido completamente distinto: o de pór, por primeira vez, unha mirada minuciosa sobre as cousas mesmas e transcribir, axiña, o que recolle por medio de palabras lisas, neutras e fieis”⁴⁵.

Un novo método para clasificar e rexistrar, onde cobra importancia non o arquivo, senón “espazos claros onde as cousas se xustapoñen: herbarios, coleccións, xardíns; o lugar desta historia é un rectángulo intemporal no que os seres, despoixados de todo comentario, de toda linguaxe circundante, se presentan uns ao carón dos outros, coas súas superficies visíbeis, achegados de acordo cos seus trazos comúns e, con iso, virtualmente analizados e portadores dun só nome”⁴⁶.

Esta forma de clasificar e rexistrar vese complementada por unha visión sistemática e dirixida, que discrimina o importante e o que non o é na descrición do seu obxecto atendendo ás súas diferenzas e semellanzas. Aparece desta maneira a “estrutura”, entendida como aquilo despoixado do considerado superfluo e atravesada por tan só catro variábeis, tal e o como o sintetiza o propio Linneo outra vez: “forma dos elementos, cantidade deses elementos, maneira en que se distribúen no espazo os uns con relación aos outros, magnitude relativa de cada un”⁴⁷ ou en palabras de Tournefort “por estrutura das partes das plantas enténdese a composición e disposición das pezas que forman o seu corpo”⁴⁸.

Porén, máis tarde Cuvier introducirá na clasificación das especies un novo concepto que abrirá paso a unha completamente diferente aproximación aos seres vivos, “o organismo”, fito que para Foucault supón a apertura doutra *episteme* e a ruptura coa historia natural, a posibilidade mesma da bioloxía tal e como a coñecemos hoxe. Precisamente deste fito podemos extraer unha configuración distinta da natureza tal e como estamos a pescudala, que sintetiza, antes que Alexander Humboldt ou Ernst Haeckel, unha ollada sobre a mesma que vai alén da súa obxectivación salientando —e isto é o que nos interesa— a idea de relación; así

44 *Ib.*, páx. 129.

45 *Ib.*, páx. 131.

46 *Ib.*, páx. 131 e 132.

47 *Ib.*, páx. 135.

48 Tournefort, citado en *Ib.*, páx. 135.

a identidade das especies fixarase tamén por un xogo de diferenzas, mais estas aparecerán sobre o fondo das grandes unidades orgánicas que teñen os seus sistemas internos de dependencias (esqueleto, respiración, circulación): os invertebrados non só serán definidos pola ausencia de vértebras, senón por un certo modo de respiración, pola existencia dun certo tipo de circulación e por toda unha cohesión orgánica que debuxa unha unidade positiva⁴⁹.

Georges Cuvier

O fundamental da nosa atención á investigación de Foucault na súa obra *As palabras e as cousas* é que nos axuda a albiscar a importancia da recente ciencia da bioloxía —non tanto a súa posterior rama da ecoloxía, como moitas veces se teima en amosar en múltiples ámbitos de estudo— como o xermolo da nova idea de natureza. Foucault sinala a Cuvier como o autor desta singradura que abre unha perspectiva diferente sobre os seres vivos comparada coa historia natural, a pesar de ser tantas veces deostado pola súa oposición ás teorías evolucionistas incipientes na súa época —o gradualismo e o transformismo— e pola súa defensa do fixismo, o catastrofismo e o preformismo —apoloxías que pexarían a súa figura destacada e que deixarían nun segundo plano a súa importancia como teórico e precursor da ciencia da vida ou bioloxía.

A organización emerxe como a principal característica no estudo dos seres vivos, “Cuvier liberou a subordinación dos caracteres da súa función taxinómica, para facela entrar [...], nos diversos plans de organización dos seres vivos. O lazo interno que fai depender as estruturas unhas das outras non se sitúa no nivel único das frecuencias, se converte no fundamento mesmo das correlacións” resalta Foucault⁵⁰. Ou como Geoffroy Saint-Hilaire expuxo ao dicir que “a organización convértese nun ser abstracto... susceptible de tomar numerosas formas”⁵¹.

Deste xeito, a partir do estudo do órgano, irrompe unha aproximación aos seres vivos diferente pois “se ben na análise dos clásicos o órgano era definido á vez pola súa estrutura e pola súa función”⁵² Cuvier altera esta disposición e “somete a disposición do órgano á soberanía da función. Disolve, se non a individualidade, si cando menos a independencia do órgano”⁵³ e así cobran importancia as ideas de relación, de dependencia e non só iso, a propia idea de sistema como organismo está implícita na análise do órgano atravesada pola función que cumpre e, amais, derivase dela. Segundo Cuvier non “todo é importante nun órgano importante” e abunda

o común a cada xénero de órganos considerado en todos os animais redúcese a moi pouca cousa e non se asemellan con frecuencia senón polo efecto que producen. Isto debeu sorprender sobre todo con respecto á respiración que se efectúa nas diferentes clases por medio de órganos tan variados que a súa estrutura non presenta ningún punto común⁵⁴.

49 Foucault, M. *op. cit.*, 1993, páx. 145.

50 *Ib.*, páx. 258.

51 Saint-Hilaire, G. citado en *Ib.*, páx. 258.

52 Foucault, M. *op. cit.*, 1993, páx. 258.

53 *Ib.*, páx. 259.

54 Cuvier, G. citado en *Ib.*, páx. 259.

Foucault insiste na disolución da independencia do órgano e na preeminencia da noción de organización, motivo que nos leva a insistir a nós, pola nosa banda e interese, na irrupción da natureza como un conxunto interconectado, e non só entre o vivo reciprocamente, senón tamén entre este e o inanimado (a ligazón do biótico e o abiótico): “ao considerar o órgano na súa relación coa función, vese, pois, aparecer semellanzas: as branquias son con respecto á respiración na auga, o que os pulmóns con respecto á respiración no aire [...]. A partir de Cuvier, a función, definida baixo a forma imperceptíbel do efecto por lograr, vai servir como termo medio constante e permitirá relacionar entre si conxuntos de elementos desprovistos da menor identidade visíbel”. Xorde así “a homoxeneidade funcional”⁵⁵.

Paseniñamente a bioloxía aparece como unha posibilidade de saber a medida que a “unidade de plan” da historia natural “comeza a desfacerse e xorden as diferenzas nun fondo dunha identidade máis profunda e como máis seria que aquela. Esta referencia á función, esta separación entre o plan das identidades e o das diferenzas fan xurdir novas relacións: as de *coexistencia*, *xerarquía interna*, *dependencia* con respecto a un *plan de organización*”⁵⁶.

Cuvier constrúe unha “pirámide xerárquica das importancia” en relación á preeminencia dunhas funcións sobre outras de acordo cun plan que “define as funcións preeminentes, distribúe os elementos anatómicos que lle permiten realizarse e instálaos en lugares privilexiados do corpo”⁵⁷.

O vivo

Aínda na nosa época é doado decatármonos da incompreensión e descoñecemento da bioloxía científica por amplos sectores da poboación independentemente do seu grao de formación. En moitas ocasións os outros seres vivos que habitan connosco na Terra son percibidos como meros ornatos —no mellor dos casos; noutras ocasións, como ameazas ou seres prescindíbeis e incompreensíbeis— que formarían parte desa colección ou “escala clásica dos seres” xerarquizada que curiosamente subsiste en paralelo co desenvolvemento e consolidación da ciencia da bioloxía. Os toxos na Patagonia (*Ulex europaeus* L.) e os eucaliptos na Galiza (*Eucalyptus globulus* Labill.) poden funcionar como metáforas desafortunadas do que sucede cando se obvia (consciente ou inconscientemente) a relación interactiva dos seres entre si. A morriña ou traslación cultural dalgúns emigrantes en América que pode explicar en parte, a presenza dos toxos na Patagonia e a introdución de Frei Rosendo Salvado da frondosa pirófito no noso país, aproveitada até a extenuación pola industria da celulosa, son paradigmas das consecuencias desta falla de consideración.

Polo tanto para Foucault a bioloxía comeza a súa andaina cando “o vivo non debe ser comprendido xa só como unha certa combinación de moléculas que levan caracteres definidos; debuxa unha organización que mantén relacións ininterrompidas cos elementos exteriores que utiliza (por medio da respiración, da alimentación) para

55 Foucault, M. *op. cit.*, 1993, páx. 259.

56 *Ib.*, páx. 260.

57 *Ib.*, páx. 261.

manter ou desenvolver a súa propia estrutura”. O vivo “atópase sometido a unha relación continua co que lle rodea. Para que o vivo poida vivir, é necesario que haxa numerosas organizacións irreducibles unhas ás outras”⁵⁸. A vida cobra importancia e amosa, como é de agardar, a súa quenda de enunciación:

A partir de Cuvier, o vivo envólvese en si mesmo, rompe as súas veciñanzas taxinómicas, arríncase ao vasto plan constrictor das continuidades e constitúese un novo espazo: espazo dobre a dicir verdade —xa que é o espazo interior das coherencias anatómicas e as compatibilidades fisiolóxicas, e o exterior dos elementos nos que reside para facer deles o seu propio corpo. Pero estes dous espazos teñen un encargo unitario: non é xa o das posibilidades do ser, senón o das condicións de vida⁵⁹.

Cuvier artella a vida agromando ideas que van conformar os vimbios da ciencia da bioloxía e da súa especialidade da ecoloxía, de forma paradoxal, e ao seu pesar, vai permitir que o evolucionismo se asente e chegue á súa madurez e aínda mostra a propia vulnerabilidade dos seres ao facelos dependentes das súas condicións vitais. El xa que logo

introduciu na escala clásica dos seres unha descontinuidade radical; e por este feito mesmo, fixo xurdir nocións como as de incompatibilidade biolóxica, de relacións cos elementos exteriores, de condicións de existencia; fixo xurdir tamén unha certa ameaza que a condena a morte; aí reúnense varias das condicións que fan posíbel algo así como o pensamento da evolución⁶⁰.

Agora ben, se Cuvier foi quen de despozar os seres da cadea da historia natural, entendida como ese compendio propio de saberes do pasado e do presente, no entanto dotoulles doutra historia na que “a experiencia da vida dáse, pois, como a lei máis xeral dos seres”⁶¹ até o punto que “a partir do século XIX (as sucesións) expresan”, e isto é o importante, “o modo de ser profundamente histórico das cousas e dos homes”⁶². Foucault abunda neste extremo e sinala que “a ruptura deste espazo permitiu descubrir unha historicidade propia da vida: a do seu mantemento nas súas condicións de existencia. [...] Así, pois, agora introdúcese a historicidade na natureza —ou, mellor dito, no vivo— [...] como un modo de ser fundamental”⁶³.

Foucault remata este apartado, dedicado á historia natural e á ciencia da vida, xogando co pensamento hegeliano e a bioloxía ao referir que “cando un pensamento prevé a fin da historia, outro anuncia o infinito da vida”. Así cada positividade ten a súa propia filosofía —isto é, as referidas á bioloxía e á historia—, e en concreto “a bioloxía, a dunha vida marcada por esa continuidade que só forma os seres para desatalos e que se atopa liberada por iso mesmo de todos os límites da historia”⁶⁴.

58 *Ib.*, páx. 268.

59 *Ib.*, páx. 268 e 269.

60 *Ib.*, páx. 269 e 270.

61 *Ib.*, páx. 272.

62 *Ib.*, páx. 271.

63 *Ib.*, páx. 270.

64 *Ib.*, páx. 273.

Chegados a este punto soamente nos queda precisar que evidentemente nin Cuvier, nin Foucault, centraron a súa atención na construción dunha nova noción de natureza —ao menos explicitamente— como puidese semellar debido á reiteración desa mesma idea exposta até aquí. Mais valéndonos dos desenvolvementos biolóxicos do primeiro e da filosofía do segundo, podémonos decatar da apertura desa posibilidade de enunciación nova que é a natureza entendida como un conxunto en interacción, onde a suma dos seus diversos elementos ou partes é menor ca o resultado do total:

A individualidade, coas súas formas, os seus límites e as súas necesidades, non é máis que un momento precario, destinado á destrución que forma en todo e por todo un simple obstáculo⁶⁵.

A natureza e Alexander von Humboldt

O camiño xa estaba trazado, soamente quedaba percorrelo. Cuvier coa súa preeminencia da noción de “organización” deixou postos os alicerces dunha nova concepción da natureza onde a individualidade queda sometida como trazo temporal ao reino das dependencias, a través dos nexos, as ligazóns, as conexións... e os seres vivos desenvólvense nunhas condicións materiais de vida nas que permanecen totalmente enlazados entre si e con elas mesmas.

Deste xeito Humboldt apresúrase a adentrarse no carreiro da bioloxía para ensanchalo definitivamente. Cando estaba a piques de embarcar na súa nave o *Pizarro* dende un peirao brigantino da cidade da Coruña e realizar a expedición que durará cinco anos a través das colonias americanas do imperio borbónico de Carlos IV, manifesta o seguinte:

Recollerei plantas e fósiles e dedicareime a facer observacións astronómicas. Esforzareime en descubrir a interacción das forzas da natureza e as influencias que exerce no contorno xeográfico, na vida vexetal e animal. Noutras palabras, teño que explorar a unidade da natureza⁶⁶.

A natureza queda patente no seu significado contemporáneo, en primeiro lugar ao tomala no seu conxunto e, en segundo lugar, ao establecer asociacións de especies —sobre todo no eido da botánica— e relacionalas con espazos xeográficos determinados. No primeiro sentido que acabamos de citar, Humboldt segue o pulo romántico, tomado de Goethe e Schelling, de recuperación da unidade perdida da natureza trala pegada da ciencia parcelada impulsada por Galileo, Bacon e o mecanicismo. Esta idea de unidade a primeira vista non semella novidade —alén dunha reacción ao percorrer científico da Modernidade— posto que a podemos topar con anterioridade, como por exemplo no “cosmos” clásico grego, na “creación” levítica ou en calquera outra cosmogonía mitolóxica, “a esencial inmutabilidade da natureza entendida como orde cósmica” tal e como se expresara Hans Jonas para referirse a ela⁶⁷. Porén aínda que semelle o mesmo e

65 *Ib.*, páx. 273.

66 Humboldt, A. von, citado en Deléage, J. P., *Historia de la Ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993, páx. 47.

67 Jonas, H., *op. cit.*, páx. 28.

incluso que poida caer no organicismo aristotélico ou no animismo —como cando afirma que “tanto na selva amazónica como nas altas cimas dos Andes, sempre tiveron conciencia de que un só alento, dun polo ao outro, insuflaba unha soa e única vida ás rochas, as plantas, os animais e o peito do home”⁶⁸— mais ben a súa guía é a do organismo de Cuvier —coa preeminencia da súa función— cando traslada a súa noción de organismo ao conxunto da natureza, entendida como sistema, como asociación, que resulta ou se debe a unha unidade que liga todas as individualidades nas súas funcións no conxunto.

Consecuentemente Humboldt vai profundar na natureza como totalidade, no segundo sentido mencionado antes: na súa obra de trinta volumes *Viaxe ás rexións equinocciais do Novo Continente*, Humboldt vai establecer novas investigacións sobre as plantas que desbordan o xeito de proceder tradicional dos botánicos; o seu interese, amais da descuberta e enumeración de novas especies, vaise focalizar, como quedou dito, na asociación das especies vexetais e a súa distribución xeográfica: xorde a socioloxía vexetal. Como di Deléage:

A obra científica de Humboldt incitou a investigacións sobre a distribución das zonas de vexetación, das que anota que cada unha posúe a súa flora particular; enumera as diversas “formas vexetais” (*Hauptformen*) que caracterizan a fisionomía das paisaxes terrestres⁶⁹.

É esta asociación entre as especies por áreas xeográficas o que vai posibilitar logo a noción de “agrupación vexetal”, sobre todo nas obras de Alphonse de Candolle e Eugenius Warming, como predecesora do concepto de ecosistema⁷⁰. Como ollamos, a natureza vaise configurando na súa forma contemporánea mediante o resalte do vínculo de unión dos diferentes elementos que conforman o conxunto natural, onde múltiples individualidades e organismos manteñen unha interacción entre eles e co seu medio, ese mesmo “alento que insufla unha soa e única vida” aos seres vivos e aos minerais tal e como o relatara o propio Humboldt.

Ernst Haeckel e a invención da ecoloxía

Laiábase Jean Paul Deléage, na súa obra *Historia da Ecoloxía. Unha ciencia do home e a natureza*, do esquecemento que os seus predecesores na historia da ciencia fixeran sobre o labor da química no nacemento da ecoloxía. E non lle fallaba razón sobre o papel salientábel que esta disciplina tivo sobre as bases desa rama da bioloxía que é a ecoloxía.

Este prexuízo conduce a ignorar totalmente, polo menos en canto ao século XIX, a química do vivo. E, porén, esta corrente científica que vai, en Francia, de Lavoisier a Pasteur, constitúe a orixe da maioría dos traballos sobre o funcionamento complexo dos ciclos que Vernadsky chamará, no século seguinte, bioxeoquímicos⁷¹.

68 Humboldt, A. von, citado en Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 47.

69 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 50.

70 *Ib.*, páx. 50.

71 *Ib.*, páx. 59.

E así é, a química permítenos establecer sen equívoco a vinculación entre os medios abiótico e biótico, entre o que está vivo e o inerte, entre a vida e o seu medio físico, entre *bios* e *xeos* —se é posíbel facer esta dualidade no discurso, veremos que na realidade a reciprocidade das accións de ambos volve pór de manifesto a súa unidade de conxunto, o *alento humboldtiano*.

A química convidanos a esculcar o tránsito dos elementos químicos dunha parte desa unidade a outra, os ciclos de ditos elementos constitutivos tanto da materia viva como da morta, e mais as súas transformacións, os ciclos da materia, en suma, entre os reinos animal, mineral e vexetal. Dende Lavoisier, Saussure, Liebig, Mayer e outros, as pescudas centráronse en tratar de desenmascarar o tránsito dos elementos químicos, o lugar que ocupan —como o nitróxeno que toman as plantas do solo e o osíxeno que as mesmas toman do aire—, da distribución da enerxía —que posteriormente a teoría da termodinámica rematará de descifrar— e pór as bases así da bioxeoquímica como quedou dito. Dumas foi explícito sobre este aspecto cando afirmou que

así se pecha este misterioso círculo da vida orgánica na superficie do globo [...]. As plantas funcionan pois absorbendo sen cesar unha verdadeira forza, a luz e a calor emanada polo sol, e producen esta inmensa cantidade de materia organizada ou orgánica [...]. Así pois, existe unha ligazón común entre os dous reinos, a atmosfera; catro elementos nas plantas e nos animais, carbono, hidróxeno, nitróxeno e osíxeno; un pequeneiro número de formas baixo as que os animais as consomen; algunhas leis moi simples que o seu encadeamento simplifica aínda máis; este sería o cadro do estado da química orgánica máis elevada [...]: Todo o que o aire ás plantas, as plantas cédeno aos animais, os animais devólvenlo ao aire; círculo eterno no que se axita a vida e se manifesta, pero no que a materia só muda de lugar⁷².

A ontoloxía de relacións que conforma a natureza volve emerxer nestas palabras e no ámbito da química para deixar ben patente o seu carácter, sen dúbida, vincular. Mais, se ben comezamos con Cuvier para deixar ben claro o seu papel protagonista na forxa do centralismo da noción de vínculo —derivada do seu estudo dos órganos que mediante as súas funcións compoñen os organismos—, agora imos sinalar o fito que marcou e asentou explícita e case definitivamente a nova concepción da natureza: o nacemento da ecoloxía ou ciencia dos ecosistemas.

Como ben di Deléage, foi Ernst Haeckel, “un biólogo alemán apaixonado polos neoloxismos”⁷³ e discípulo de Darwin, quen acuñou e definiu o nome da ecoloxía, e para iso fixo até cinco definicións do novo concepto que tiña por encomenda substituír ao de “bioloxía”:

1. Ciencia do hábitat ou das comunidades.

72 Dumas, J. B., citado en Deléage, J. P., *op. cit.*, páxs. 64 e 65.

73 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 71.

2. Por ecoloxía entendemos a totalidade das ciencias das relacións do organismo co medio, que comprenden, en sentido amplo, todas as condicións de existencia.

3. A ecoloxía ou distribución xeográfica dos organismos [...] a ciencia do conxunto das relacións dos organismos co mundo exterior ambiental, coas condicións orgánicas e inorgánicas da existencia; o que se ten chamado a economía da natureza, as relacións mutuas de todos os organismos vivos nun único lugar, a súa adaptación ao medio que os arrodea, a súa transformación a través da loita pola vida, os fenómenos do parasitismo, etcétera.

4. A ecoloxía é o estudo das interaccións complexas ás que Darwin se refire mediante a expresión de condicións de loita pola existencia.

5. O conxunto das múltiples e diversas relacións entre animais e plantas, e destes co mundo exterior, todo o que concirne á ecoloxía dos organismos⁷⁴.

F. Garrido⁷⁵ fai unha explicación de cada unha destas definicións salientando en cada caso as súas achegas conceptuais como disciplina para se converter no modelo contemporáneo do funcionamento de natureza. Deste xeito a emerxencia da disciplina da ecoloxía supón o penúltimo cumio da definición do actual concepto de natureza; dende entón o concepto está case acabado e perfilado, pois é a partir do mesmo como o discurso ambiental vai facer fincapé na súa vulnerabilidade —polo menos dende o discurso elaborado polo ecoloxismo, entendido este como algo diferente das outras enunciacións ambientais, o *preservacionismo* e o *conservacionismo*, formas das que máis adiante falaremos polo miúdo. A vulnerabilidade fundamentada na súa ontoloxía de relacións e vínculos, onde a reciprocidade e a interacción mutua supoñen unha constante retroalimentación entre a estabilización e a descomposición.

Como dicimos pois, da primeira definición aflora por unha banda o aspecto sistémico e totalizador da ecoloxía cando fai mención do hábitat, e pola outra aflora a idea de *interrelación*, cando se refire ás comunidades. Na segunda definición “incorpórase o concepto de relación e o de ambiente. A idea de ambiente representa un concepto máis amplo e abstracto do sistema natural que a de hábitat ou comunidade. A interdependencia e a interacción entre organismo e ambiente son calidades que a ecoloxía incorpora ao paradigma ecolóxico”. Na terceira definición queda patente “a influencia da bioxeografía” en canto que incorpora “as condicións inorgánicas da existencia”, e refírese directamente aos conceptos darwinistas de “adaptación” e “loita pola vida”, “que remiten directamente á teoría da selección natural”⁷⁶.

Na seguinte definición “Haeckel establece un vínculo directo entre as interaccións complexas (relacións, interdependencia) e a selección natural darwinista”. A selección

74 Haeckel, E., citado en Garrido, F., “Sobre la epistemología ecológica”, en *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J. L. e Solana, J. L. (eds.), Icaria, Barcelona, 2007, páxs. 41 e 42.

75 Garrido, F., en *op. cit.*, páx. 42.

76 *Ib.*, páx. 42.

natural rexe as relacións entre organismo e ambiente e maila vida interior nos hábitats e as comunidades (“as condicións de loita pola existencia”)⁷⁷.

Para rematar, na “última definición engádesse unha visión da ecoloxía como unha categoría de observación, aplicábel a distintos niveis e escalas (ecoloxía de poboacións, de biorrexións, de comunidades, de hábitat ou de organismos)”. Amais tamén achega “unha interpretación pre-sintética da evolución”, que se concibe “como o resultado das interaccións baseadas na adaptación ao ambiente e á herdanza xenética”⁷⁸.

O desenvolvemento da ecoloxía completárase posteriormente coa aparición de novas palabras e conceptos que veñen incidir nas mesmas nocións de relación e comunidade viva. Möbius introducirá así a palabra *biocenose* para designar “un nivel de integración dos seres vivos que ten a súa propia forma de regulación”⁷⁹, que explica do seguinte xeito coas súas propias palabras:

A ciencia non dispón aínda de ningún termo para designar unha comunidade como esta de seres vivos, unha selección dada dun certo número de especies e individuos, que corresponden á medida das condicións exteriores de vida, que se inflúen mutuamente e se manteñen de forma duradeira, nunha zona delimitada, pola reprodución. A este tipo de comunidade denomínoo *biocenose* (de *bios*, vida e de *koinoein*, ter algo en común) ou comunidade de vida⁸⁰.

Máis tarde Forbes utilizará o termo *microcosmos* para delimitar e definir un “sistema de interaccións naturais que organizaron esta simple reunión de plantas e animais nunha comunidade (*community*) estábel e próspera”⁸¹. Á súa vez Carl Semper falara anteriormente de “fisioloxía universal” para estudar a “influencia do contorno físico e biótico sobre a estrutura, a distribución e o comportamento dos organismos”⁸². Porén non será até o século XX cando se culmine esta construción conceptual coas nocións de *ecosistema* e *bioxeocenose* —este último, sinónimo do anterior, fai referencia á concepción que tiña a escola soviética da ecoloxía, con Dukuchaev como precursor e Vernadsky como discípulo, entre outros, onde sobresaía a importancia dos compoñentes *edáficos*, *hidrometeorolóxicos* e *xeomorfolóxicos* dentro das comunidades de seres vivos.

Arthur Tansley foi quen expuxo o significado de ecosistema —que acabou por ser de uso preponderante sobre o seu sinónimo de *bioxeocenose* da escola soviética, debido á marxinação da mesma pola comunidade científica aliñada co bloque capitalista— cando dixo que

a noción máis fundamental é, segundo creo, a totalidade do sistema (no sentido en que se fala de sistema en física), que inclúe non só o complexo dos organismos, senón tamén todo o complexo de factores físicos que

77 *Ib.*, páxs. 42 e 43.

78 *Ib.*, páx. 43.

79 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 84.

80 Möbius, K., citado en *Ib.*, páx. 84.

81 Forbes, Stephen A., citado en *Ib.*, páx. 88.

82 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 90.

forman o que denominamos o medio do bioma, os factores de hábitat nun sentido amplo [...]. Os sistemas así formados son, dende o punto de vista do ecolóxico, as unidades de base da natureza na superficie da terra [...]. Estes ecosistemas, como podemos chamarlles, ofrecen a maior diversidade de tipo e de tamaño⁸³.

Tanto Forbes como Tansley insisten no feito de que os *microcosmos* e os *ecosistemas* “non son datos brutos da natureza, senón o produto dunha creación mental que nos permite illalos imaxinando unha fronteira entre eles e o resto do universo”⁸⁴, salientando deste xeito ora a construción humana de ditos conceptos —como producións culturais e históricas—, ora a súa relación e interdependencia con outros sistemas cos que forman parte de sucesivos e interrelacionados conxuntos e comunidades —como veremos que sucede co propio concepto de *biosfera*. Amais, pola súa banda, tamén insiste Tansley na necesidade de adoptar a definición de ecosistema para afastarse de calquera tentativa ou interpretación finalista —e progresiva— destas comunidades de vida que segundo el, se deriva do abuso de determinadas concepcións do termo “organismo” polos seus contemporáneos cando é usado para designar, por exemplo, as comunidades vexetais “nunha teoría do que debería suceder porque a vexetación é un organismo”⁸⁵.

Vernadsky e a biosfera

Se ben, falabamos no anterior apartado do fito decisivo da definición realizada por Haeckel da disciplina da ecoloxía como configuradora case plena do actual significado de natureza, este non se viu completado até que, por fin, se focalizou o conxunto dos conxuntos: a biosfera. Se o desenvolvemento da ecoloxía brinda toda a semántica do funcionamento e estrutura da natureza, a aparición do concepto de biosfera permite acoller no seu seo toda esa rede de significacións: a biosfera é a depositaria desa semántica, o seu suxeito.

A biosfera é a totalidade referida, a natureza no seu conxunto —o conxunto ou suma de unidades básicas que son os ecosistemas segundo a definición de Tansley. “A noción de Biosfera (o B maiúsculo designa a biosfera do planeta Terra) é unha concepción da vida terrestre concibida como totalidade”⁸⁶. Isto é así porque a natureza danada, a natureza vulnerábel fai referencia ao medio onde as sociedades humanas están establecidas. Ese medio no seu conxunto é a Terra. Aínda que o noso planeta non está illado e non deixa de ser un sistema dentro doutro sistema de relacións —o Universo—, a vulnerabilidade —dentro desa inmensidade— cínxese á Terra, á biosfera. Esa é a natureza en cuestión. A temporalidade finita do Universo ou do noso sistema solar non están no centro do debate arredor da vulnerabilidade da natureza —por moito que ás veces se aproveite isto cinicamente para restar importancia ou quitar ferro ao asunto da deterioración da Terra ou da crise ecolóxica, como unha consecuencia inevitábel da segunda lei da termodinámica, a *entropía*⁸⁷, para en consecuencia ocultar ou disimular as

83 Tansley, A., citado en *Ib.*, páxs. 134 e 135.

84 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 135.

85 Tansley, A., citado en *Ib.*, páx. 134.

86 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 222.

87 A entropía fai referencia á “tendencia crecente á degradación da calidade (ou orde) da enerxía en cada proceso de transformación desta. En cada transformación prodúcese un certo grao de perda ou degradación da enerxía dispoñíbel”. Garrido, F., en *op. cit.*, páxs. 44 e 45.

responsabilidades sociais manifestas na devandita crise e deterioración, na súa aceleración, mantemento ou modificación. Por último, se a natureza plasmada no concepto de biosfera —como o conxunto de conxuntos— nos remite a outra relación alén de si mesma, non ten porque se entender como unha contradición, senón máis ben como un reforzo ou redundancia do seu propio significado como sistema de elementos organizados en constante interacción, relación e interdependencia.

Wladimir Vernadsky está considerado como “o pai da ecoloxía global” e como o creador da definición do concepto de biosfera, a pesar de que o precursor no seu uso foi o xeólogo austríaco Eduard Suess a finais do século XIX. Este feito non impediu que o concepto de biosfera e a consideración de profeta do mesmo sexa atribuída sen ambaxes a Vernadsky, autor de numerosos artigos sobre o tema e dunha obra maior, *A Biosfera*, publicada en 1926⁸⁸. Isto podémolo entender mellor se atendemos á particularidade de que Suess describira a *Biosfera* cos vimbios da xeoloxía e dentro do seu eido e finalidade de estudo. Deste modo, a súa concepción “implica a noción dunha *Biosfera* que sinala á vida o seu lugar por riba da Litosfera e que, por outra banda, só comprende a vida no noso planeta”⁸⁹, mentres que para Vernadsky é “a rexión única da codia terrestre ocupada pola vida (que) en si mesma non é un fenómeno exterior ou accidental na superficie terrestre, forma parte do seu mecanismo [...] Toda a vida, toda a materia viva pode considerarse como un conxunto indivisíbel no mecanismo da biosfera”⁹⁰.

Ollamos pois como en Vernadsky a definición vai alén do acoutamento do emprazamento ou rexión da vida no noso planeta, para destacar a súa existencia como conxunto que amais ten un funcionamento propio e de seu —autónomo e inmanente—, que fai que se converta na súa característica senlleira. Así queda patente o significado contemporáneo de natureza que, como quedou dito, se foi construindo dende o órgano descuberto por Cuvier —coa preeminencia da súa función, inserido dentro dun conxunto, o organismo— até a biosfera de Vernadsky entendida de maneira holística: a trama da vida. Segundo Deléage “Vernadsky ve na biosfera un mecanismo cósmico harmonioso, no que non existe o azar”⁹¹. Se esta definición alude directamente ao mecanicismo —polo oposto do organicismo, aínda que con fronteiras difusas, como veremos máis adiante— quizais resulte máis inquietante a súa mención á falla de azar, que nos pode remitir irremediabelmente á teleoloxía ou cando menos, ao determinismo e á falla de liberdade. Por iso, quizais, ao final do seus días Vernadsky decidiu substituír “a idea de *mecanismo* aplicado á biosfera pola de *boa organización*, que considera mellor adaptada á descrición dos procesos biosféricos”⁹².

Estes procesos son levados a cabo por “transformadores que mudan as radiacións cósmicas en enerxía terrestre activa”⁹³. Como explica novamente Deléage, estas transformacións suceden coa “migración de todos os elementos químicos a través da materia viva” e á súa vez da súa “emigración fóra desta última”⁹⁴, poñendo de manifesto

88 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 221.

89 Suess, E., citado en *Ib.*, páx. 228.

90 Vernadsky, W., citado en *Ib.*, páx. 228.

91 Deléage, J. P., *Ib.*, páx. 229.

92 *Ib.*, páx. 230.

93 Vernadsky, W., citado en *Ib.*, páx. 229.

94 Deléage, J. P., *Ib.*, páx. 229.

o ciclo da enerxía xeoquímica da vida na biosfera. Os elementos químicos distribúense en tres grupos,

- *a materia viva*, distribuída entre máis de dous millóns de especies, as especies autótrofas que representan o 99% desta materia viva e os organismos heterótrofos o 1% restante;
- *a materia bióxena*, que debe a súa orixe aos seres vivos, que comprende os combustíbeis fósiles, a turba dos pantanos, o humus;
- *a materia bio-inerte*, pero cuxo estado actual é indisociábel da historia da vida e que comprende en particular a auga, a parte baixa da atmosfera, as rochas sedimentarias⁹⁵.

Nesta clasificación que incide no ciclo xeoquímico da vida e polo tanto na interacción de todos os elementos e a súa organización, aparece no último apartado algo que, porén, fala do dinamismo da biosfera, é dicir “a historia da vida”. Deste xeito, coa chegada da especie do ser humano e das sociedades humanas, a vulnerabilidade da natureza irrompe nas preocupacións e investigacións de Vernadsky, debido ás profundas transformacións realizadas na biosfera e que levan o noso sinal.

Este proceso efectuouse moi rapidamente nun espazo de tempo insignificante. A face da Terra transformouse dunha forma irrecoñecíbel e, non obstante, é evidente que a era desta transformación non fixo máis que comezar⁹⁶.

95 *Ib.*, páxs. 229 e 230.

96 Vernadsky, W., citado en *Ib.*, páx. 231.

NATUREZA, REVOLUCIÓN CIENTÍFICA E MECANICISMO

Ela é [a natureza], ou ben ceibe e segue o curso do seu desenvolvemento, como nos ceos, no reino animal e vexetal e na diversidade xeral do universo; ou ben está desviada do seu rumbo ordinario pola perversión, insolencia e atrevemento da materia e a violencia dos impedimentos, como no caso dos monstros; ou ben, por último, está suxeita e é moldeada e creada como se fose nova pola arte e a man do home, como nos obxectos artificiais.
FRANCIS BACON⁹⁷

É un lugar común na literatura ambiental situar a inspiración intelectual da transformación e deterioración ecolóxica moderna no mecanicismo e na obra de Descartes como o seu inspirador intelectual, amais de Mersenne e Gassendi en Francia, e Hobbes en Inglaterra, principalmente. A súa particular ontoloxía, lembremos, despoixaba de calquera autonomía á natureza, de calquera resto orgánico, relegándoa a ser como un puro enxeño mecánico ao servizo da *res cogitans*. A natureza así entendida, como *res extensa*, pasou a considerarse como algo inanimado, sen vida, simple materia sobre a que a nosa razón podía actuar, para moldeala ao seu antollo, manipulala, intercambiar as súas pezas e considerala como unha gran máquina. Porén, como crente, Descartes deixou fóra dese mundo mecánico e da súa incumbencia o espírito ou mente, a *res cogitans*, dunha maneira tallante que levou a Gilbert Ryle a cualificar tal “doutrina” dun modo bastante enxeñoso e sarcástico como “o dogma da pantasma na máquina”⁹⁸. Do mesmo xeito, o animal-máquina xorde como unha metáfora que inaugura unha nova visión da natureza, despoxada de vitalismo e polo tanto de calquera sensación e emoción, amais a máquina tiña tamén “unha función simbólica, pois representaba o poder que tiña a tecnoloxía para ordenar a vida humana”⁹⁹. Lembremos as palabras de Descartes nas *Meditacións Metafísicas*:

E así como un reloxo, composto de rodas e contrapesos, non contempla menos exactamente as leis da natureza cando está mal feito e dá mal as horas, que cando cumpre enteiramente os desexos do artífice, así tamén, se considero o corpo humano como unha máquina construída e composta de ósos, nervios, músculos, veas, sangue e pel, de tal sorte que, aínda que ese corpo non pechase espírito algún, non deixaría de se mover como fai agora, cando se move sen ser dirixido pola vontade e, por conseguinte, sen a axuda do espírito e soamente pola disposición dos seus órganos; si considero, digo, o corpo como unha máquina [...] ¹⁰⁰.

Esta visión da natureza é partillada por Thomas Hobbes, quen na introdución do seu célebre *Leviatán* se expresa do seguinte xeito:

97 Bacon, F., citado en Merchant, C., *op. cit.*, páx. 181.

98 Ryle, G., citado en Pinker, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2005, páx. 30.

99 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 236.

100 Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpé, Madrid, 2006, páx. 184.

que é en realidade o corazón senón un resorte; e os nervios, que son senón diversas fibras; e as articulacións, senón varias rodas que dan movemento ao corpo enteiro tal e como o propuxo o Artífice?¹⁰¹

O mundo é *des-animado* para despoxalo de calquera dinamismo interno e convertelo nun simple artificio movido dende o exterior. Unha gran máquina sen vida propia que como calquera outro tipo de autómatas componse de múltiples pezas, desmontábeis e intercambiábeis. A gran máquina carece de autonomía e réxese por designios externos do seu facedor. A súa ausencia de emocións e sensacións —por carecer de vida propia, autonomía e espírito, conciencia ou pensamento— abre a vía a unha consideración banal dos outros animais e do resto da natureza: a súa explotación e dominación sen miramentos queda aberta pois carecen de dor e sensibilidade como meros trebellos dispostos ao antollo da humanidade —que ocupa o lugar do facedor ou artífice por desprazamento e en virtude do antropocentrismo, constringido nas prácticas *androcéntricas*, *etnocéntricas* ou coloniais.

Pero tamén debemos lembrar que o mecanicismo se desenvolve no contexto da nova ciencia impulsada por Galileo, Bacon e Newton. No seo da Modernidade floreceu unha literatura utópica na que conviviron vertentes opostas se atendemos, para clasificalas, aos seus obxectivos. Ese “impulso utópico”, tal e como o denomina Soromenho-Marques, “característico da constitución da identidade moderna” ten porén, dúas inspiracións distintas, unha de corte política e outra de corte técnica. A primeira, representada nas obras de Thomas More e Tommaso Campanella, *Utopía* e *A cidade do sol*, aposta por unha mudanza humana, encarnada na constitución dunhas cidades ideais políticas. Se ben este tipo de utopía moderna “recebe a desaprovación de algúns figuras emblemáticas da modernidade”¹⁰² —entre elas, as de Maquiavelo e Spinoza por mor da súa falla de realismo e as súas visións do ser humano excesivamente optimistas ou beatíficas—, non sucede o mesmo coa segunda tipoloxía de utopía moderna, que descansa sobre a necesaria mudanza e o dominio da natureza, a partir dunha cosmovisión tecnolóxica innovadora: *Nova Atlántida* de Francis Bacon, é o exemplo desta segunda corrente:

A chave do futuro, desse lugar por realizar, desse *u-topos*, não se encontra na mudança (impossível) da natureza humana, mas sim na revolução das relações entre a cultura humana e a Natureza. Essa mutação radical funda-se no aprofundamento do conhecimento sistemático dos processos causais inerentes às forças e fenómenos, e na sua replicação técnica para fins humanamente úteis¹⁰³.

A nova filosofía emparéllase así coa nova ciencia, da que tenta emular o seu método, *novum organum* —ou instrumento enfrontado ao *organon* aristotélico— para acadar certezas incuestionábeis e obrar de acordo ao coñecemento das leis que rexen a natureza. A obxectividade pretendida por este método vai desprezar calquera posición ou opinión subxectiva do suxeito científico, até o extremo de menoscabar apreciacións baseadas nas emocións particulares como a empatía e a compaixón cara á alteridade,

101 Hobbes, T., *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1996, páx. 46.

102 Soromenho-Marques, V., *op. cit.*, páxs. 145-150.

103 *Ib.*, páx. 150.

debido á súa posición *antropo* e *andro-céntrica*. Así “na súa *Ética* (1677), Spinoza. rexeitara as consideracións éticas cara aos animais co argumento de que non se fundaban na ‘sa Razón’ senón en ‘vas supersticións’ e nunha ‘misericordia propia das mulleres’”¹⁰⁴. O método de análise e experimentación é un novo instrumento frío, férreo, sen conmiseración, cunha finalidade perfectamente afastada de calquera outra consideración que non sexa a consecución da mesma.

Consecuentemente o saber, a ciencia, cuns fins prácticos e específicos, deu un paso da teoría á praxe para deixar atrás a *scientia contemplativa* e cruzar o soarego da *scientia activa* para proceder coa empresa de dominación da natureza, previo coñecemento das súas leis e mecanismos internos. A natureza segundo as palabras de Bacon puido ser “penetrada en todos os seus segredos”¹⁰⁵. Desta maneira expoñía a súa visión da nova ciencia sustentada nun empirismo non inxenuo para se afastar así de Aristóteles e toda a escolástica:

Os que teñen manexado as ciencias foron homes ora empíricos ora dogmáticos. Os empíricos a modo de formigas non fan máis que amorear e usar; os razoadores a modo de arañas, fan teas sacadas de si mesmos. A abella, en troques, ten un procedemento intermedio sacando o seu material das flores do xardín e do campo, transformándoo e dixeríndoo non obstante co seu propio poder. Non moi desemeillante a este é o verdadeiro traballo da filosofía¹⁰⁶.

Deste xeito o dualismo cartesiano e o mecanicismo en xeral fomentou a posición dun ser humano enfrontado á natureza sustentado sobre os alicerces da nova ciencia, da man dunha razón utilitaria, pragmática, que colocou o acento nos medios, descoidando os supostos fins para os que fora pensada antes da súa posta en práctica, isto é, o progreso e benestar da humanidade. A pugna entre a vella e a nova ciencia podémola resumir coa seguinte cita:

A ciencia medieval e renacentista caracterizábase por considerar a totalidade da natureza como unha especie dun Todo único indisolúbel. O vivo e o morto podían transformarse un no outro, con tanto que se coñecese a fórmula mística. Non se podía entender a natureza fragmentándoa porque, así, se destruíría a súa esencia¹⁰⁷.

Francis Bacon, considerado como o pai da ciencia moderna e do seu afán correlativo de dominación, ora ben non acreditaba a visión posterior moderna do mecanicismo arredor da natureza na metáfora da máquina, pois reservaba ás súas partes unha necesidade de contacto permanente entre elas amais de certa inmanencia do movemento na materia. Na súa exposición do novo método científico cando critica a “materia errónea das contemplacións” ou o erro cometido na filosofía ou polos “ídolos do teatro” na elección dos temas de indagación, afirma:

104 Puleo, A. H., *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2013, páx. 114.

105 Bacon, F., citado en Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017, páx. 195.

106 Bacon, F., *Novum Organum*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, páx. 143.

107 Lewontin, R. C., *A doutrina do ADN. A ciencia como ideoloxía*, Laidvento, Santiago de Compostela, 2000, páx. 18.

Pero o entendemento humano contáxiase coa contemplación do que sucede nas artes mecánicas, nas que os corpos altéranse moitísimas veces por medio de composicións e separacións; de maneira que pensa que algo semellante ten lugar tamén na natureza universal das cousas. De aquí é de onde fluíu a ficción esa dos elementos e o concurso dos mesmos para a constitución dos corpos naturais¹⁰⁸.

Quizais nesta apreciación podemos albiscar os trazos aínda renacentistas da filosofía de Bacon, situándoo nun espazo de transición, intermedio, entre a antigüidade, o Medioevo e a Modernidade, amais de notar tamén a súa débeda coa concepción do mago como aquela figura ou persoeiro capaz de interferir na natureza pero sempre como axudante da mesma. Como exemplo disto último podemos reparar no caso da maxia natural do filósofo alquimista renacentista Giambattista della Porta e a súa idea de alterar e mudar a natureza, mais como “un humilde servidor da natureza, traballando dentro das súas estacións e cursos de crecemento, imitando e emulando os seus procesos orgánicos para perfeccionalos ou adiantalos”¹⁰⁹. Por iso a profesora de ética ambiental, Carolyn Merchant, continúa dicindo en contraposición ao filósofo natural, que

Bacon transformou a tradición máxica apelando á necesidade de dominar a natureza non para o beneficio do mago unicamente, senón para o ben de toda a raza humana. A través de vívidas metáforas fixo que o mago pasara de servidor a explotador da natureza e, simultaneamente, que a natureza pasara de mestra a escrava¹¹⁰.

Ollamos polo tanto como o mecanicismo e o novo método científico empírico e inductivo conflúen, dende posicións diferentes, na súa necesidade de control da natureza. Para ilustrar esta confluencia usaremos unha nova metáfora: a natureza convértese nunha “máquina dominada” polo ser humano, quen a dirixe e manexa. Esta circunstancia conduciu a coidar todo o relativo ao humano ben fóra da natureza ou nun nivel superior, illándoo sen máis, como suxeito con outras leis propias e diferentes das do resto da natureza, instaurando un “abismo ontolóxico”¹¹¹. Como consecuencia deste presuposto temos outro que é o da “superioridade ontolóxica” (evolutiva, moral, intelixente, adaptativa...) que permite ao ser humano dispoñer e usar no seu propio fin todo o demais e que non sexa el mesmo —ou si, dependendo do que se inclúa dentro do círculo de consideración moral como un igual, en función do sexo, a poboación, a clase...

A revolución científica dos séculos XVI e XVII eleva a figura do científico a un status privilexiado, onde a ciencia actúa en calidade de substituta da política, como nunha tecnocracia, así na sociedade utópica de Bensalem exposta por Bacon na *Nova Atlántida*, “as decisións, para o ben do conxunto, tomábanas os científicos [os pais da casa de Salomón], en cuxo xuízo había que confiar implicitamente, xa que só eles

108 Bacon, F., *op. cit.*, páx. 107.

109 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 115 e 116.

110 *Ib.*, páx. 180.

111 Marías, J., citado en Riechmann, J., “Animales humanos y no humanos en un contexto evolutivo”, en Mosterín, J. e Riechmann, J., *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid, 1995, páx. 19.

posuían os segredos da natureza”¹¹². O patriarca científico tomaba esas decisións botando man do novo método científico, que en combinación “coa tecnoloxía mecánica, crearía un “novo órganon”, un novo sistema de investigación que unificaba o coñecemento científico co poder material”¹¹³.

Pola súa banda o mecanicismo, como corrente intelectual, desenvolveuse dentro dunha profunda crise política, social, relixiosa e cultural adoptando unha posición política conservadora respecto a ela. Na súa empresa porén os filósofos mecanicistas asimilaron certos aspectos do organicismo renacentista e rexeitaron e mudaron moitos outros. Merchant explica como en primeiro lugar “integraron ideas conservadoras que apoiaban o domino e o control da natureza —como a idea dunha materia pasiva e manipulábel— mentres que criticaron e rexeitaron as ideas vitalistas e animistas máis radicais”, formando unha fronte común contra o vitalismo, a maxia animista e o naturalismo, por ser considerados como incitadores “da desorde e do caos”. En segundo lugar, prosegue Merchant, os filósofos mecanicistas “transformaron o corpo do mundo e a súa alma feminina, orixe da actividade no cosmos orgánico, nun mecanismo composto por materia inerte en movemento, transformaron o espírito do mundo nun éter corpuscular, purgaron os espíritos individuais da natureza e suplantaron simpatías e antipatías por causas eficientes”. Por último e en terceiro lugar, Descartes, Gassendi e Mersenne, “criticaron ideas asociadas coa desorde social e a anarquía” como “a paixón e a espontaneidade sen control”; a liberdade relixiosa individual; “o control sobre os espíritos da natureza por parte da xente común”; tamén a existencia de “seitas secretas subversivas” amais de substituír “o exceso de individualismo por unha forma máis sobria de autocontrol, temperanza, xuízo razoábel e unha lei soberana”¹¹⁴.

Do pensamento mecanicista podemos extraer cinco suposicións que operan como condicións para a manipulación humana e o control efectivo da natureza. Estes cinco supostos sobre a estrutura do ser, o coñecemento e o método “consideran a ciencia como un coñecemento obxectivo, libre de valores e independente do contexto no que xorde” e son segundo Merchant:

1. A materia componse de partículas (o suposto ontolóxico).
2. O universo é unha orde natural (o principio de identidade).
3. O coñecemento e a información pódense abstraer do mundo natural (suposto da independencia do contexto).
4. Os problemas poden ser analizados por partes e ser manipulados polas matemáticas (o suposto metodolóxico).
5. Os datos sensoriais son discretos (o suposto epistemolóxico)¹¹⁵.

Mais, para rematar, o que agora nos interesa é preguntármonos como foi que na Modernidade conviviron varias visións da natureza —ora organicista, ora científica, ora mecanicista— e como a pesar do éxito do desenvolvemento posterior científico da bioloxía, acabou por ser preponderante, na intervención sobre a natureza, a visión mecanicista e parcelaria da ciencia a pesar tamén das resistencias do organicismo. Por

112 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 193.

113 *Ib.*, páx. 183.

114 *Ib.*, páx. 208.

115 *Ib.*, páx. 242.

paradoxal que semelle o anteriormente exposto, o certo é que a bioloxía e a ecoloxía pasaron a ter un papel —pola súa propia idiosincrasia— de constatación das consecuencias negativas das transformacións sociais humanas na natureza: a *boa organización* de Vernadsky acabou por estar baixo a ameaza constante da irrupción *desestabilizadora* das sociedades humanas.

O desexo de dominación está máis achegado á aplicación mecanicista á realidade que á súa comprensión organicista. O agocho da vida e as súas relacións é preferíbel para levar a cabo tal empresa. *Des-animar* a natureza é máis cómodo para iniciala. Sexa como for, o certo é que ambas posicións conviviron no mesmo tempo e espazo, mais o resultado da súa pugna foi desfavorábel para o organicismo, sendo máis acaído para a nova empresa de dominación o mecanicismo.

De acordo co isto, Carolyn Merchant sostén que o afloramento do mecanicismo é parello a xurdimento dunha nova orde social. Deste modo, en palabras de Alicia H. Puleo, “amosa o nacemento da visión mecanicista no seu contexto histórico de represión social e política e no seu nesgo patriarcal. O mecanicismo era unha concepción conveniente para a nova orde socioeconómica que se instalaba gradualmente. Merchant analiza as relacións entre a chamada ‘nova filosofía’ e un conxunto de elementos entre os que destacan as forzas protocapitalistas en marcha, as ambicións desatadas pola previsión do desenvolvemento da minaría e a aplicación de técnicas de produción máis eficaces”¹¹⁶. Así Merchant sostén que, a partir da débeda intelectual co historiador Boris Hessen e co sociólogo Edgar Zilset,

a Revolución Científica xurdiu como fenómeno do primeiro capitalismo e a partir da aparición das profesións e oficios propios da clase media¹¹⁷.

Silvia Federici exprésase en termos semellantes cando fala do sometemento dos corpos dentro do *protocapitalismo* e na Modernidade, co obxectivo de controlalos e disciplinalos —tal e como anteriormente o propio Foucault interpretara co seu concepto de *biopolítica* nas súas obras *O nacemento da clínica*, *Historia da loucura* e, sobre todo, en *Vixiar e castigar* amais dos seus cursos, escritos e conferencias posteriores— cando sinala que “o que morreu foi o concepto do corpo como receptáculo de poderes máxicos que predominara no mundo medieval. En realidade, este concepto foi destruído. Detrás da nova filosofía atopamos a vasta iniciativa do Estado, a partir da que o que os filósofos clasificaron como ‘irracional’ foi considerado como crime. Esta intervención estatal foi o ‘subtexto’ necesario da filosofía mecanicista”¹¹⁸.

Mais con anterioridade á orixe do mecanicismo e da bioloxía —entendida como ciencia da vida, no sentido do que falabamos anteriormente en relación a Foucault— outras manifestacións teóricas conviviron e deixaron a súa pegada antes e durante a Modernidade nas súas concepcións sobre a natureza en oposición tamén ao universo aristotélico-ptolemaico. O propio Giordano Bruno foi partícipe do pulo renacentista de recuperación da *physis* presocrática e a súa consideración animista e organicista da natureza, “volvíase, así, á concepción grega presocrática da Natureza como forza interna

116 Puleo, A. H., *op. cit.*, páx. 102.

117 Merchant, C., *op. cit.*, prefacio, páx. XVII.

118 Federici, S., *op. cit.*, páx. 198.

que fai medrar os organismos vivos, dinamismo que permitía o florecemento dos seres. A presenza de espíritos na materia daba lugar á posibilidade de incidir nela a través de prácticas máxicas. O cosmos é concibido como un gran organismo, animado no seu interior polo espírito do mundo”¹¹⁹.

Alicia H. Puleo, na súa obra *Ecofeminismo para outro mundo posíbel*, resalta o desencantamento do mundo producido na Modernidade, que en boca de Serge Latouche “non consiste tanto na desaparición dos sentidos místicos deste como na banalización dos bens que resultan da sociedade thermo-industrial”¹²⁰. Porén, tradicionalmente o sentido do “desencantamento do mundo”, como concepción teórica, é atribuído a Max Weber —preocupado, entre outras cuestións, en descifrar como fora posíbel que un sistema económico racional, o capitalismo, se desenvolviera no mundo occidental, vinculando este feito, como sabemos, cunha relixión en concreto, o calvinismo—, cando analiza o proceso de racionalización occidental baseado no cálculo, a predición, a eficiencia e o control, como sucede dentro da economía capitalista e as organizacións burocráticas. Esta racionalización do mundo occidental tamén dará como resultado a instrumentalización da ciencia —a chamada “racionalidade instrumental”—, entendida como vehículo de dominación da natureza, tal e como o entenderá tamén posteriormente a Escola de Frankfurt. Weber, como relator da famosa conferencia *A ciencia como vocación* na Universidade de Múnic en 1917 referírase a isto con estas palabras:

A crecente racionalización e intelectualización non significa, por tanto, un maior coñecemento xeral das condicións de vida baixo as que se vive, senón que significa outra cousa totalmente diferente: significa o coñecemento ou a fe de que, se se quixese, se poderían coñecer en todo momento esas condicións; significa, polo tanto, o coñecemento ou a fe de que, por principio, non existen poderes ocultos imprevisíbeis que estean a intervir senón que, en principio, se poden dominar máis ben todas as cousas mediante o cálculo. Isto significa, porén, o desencantamento (*des-maxificación*) do mundo. Xa non hai que acudir a medios máxicos para dominar ou aplacar os espíritos, como o salvaxe para quen existían eses poderes. Esa dominación proporciónaa o cálculo e os medios técnicos. Isto é o que significa ante todo a racionalización como tal¹²¹.

O animismo renacentista do que falamos recae na idea da natureza entendida como un cosmos, isto é, un todo ordenado e harmonioso. Quizais por iso, polo seu apego ás

119 Puleo, A. H., *op. cit.*, páx. 100.

120 *Ib.*, páx. 98.

121 Weber, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid, 2001, páx. 67. En contraste co exposto por Weber, aínda que asumindo os seus preceptos como consecuencias derivadas da despregadura do capitalismo, Silvia Federici aposta por un *reencantamento* do mundo cando fala de reducir o uso da tecnoloxía industrial nas sociedades, como causa dos problemas medioambientais, amais de defender todas as prácticas *antisistémicas* e *anticapitalistas* no ámbito do ecoloxismo, da volta aos modos rurais de vida, da defensa dos “comúns” e da revalorización do traballo reprodutivo. Para Federici estas prácticas e loitas “son a condición da nosa supervivencia física pero tamén do «reencantamento» da terra, en tanto volven conectar o que o capitalismo separou: a nosa relación coa natureza, coas demais persoas e cos nosos corpos, a fin de permitirmos non só escapar da forza gravitacional do capitalismo, senón recuperar unha sensación de integridade nas nosas vidas”, en Federici, S., *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Traficantes de sueños, Madrid, 2020, páx. 269.

vellas categorías clásicas e escolásticas —demasiado achegadas á contemplación—, o seu ideario non prevaleceu fronte á irrupción do transformismo e o evolucionismo, como teorías que dan conta do azar e da falla de dirección prefixada na natureza —como testemuñan as extincións e as mutacións biolóxicas. O mecanicismo, pola súa banda, da man da nova ciencia e o racionalismo, empurrou libre de ataduras a favor da irrupción, modificación e transformación do medio natural.

O vitalismo de Bordeau, Barthez, Blemenbach, Diderot —co seu materialismo *enerxetista*— e Bichat —como xa vimos con Foucault— tamén é un exemplo doutra visión distinta do mundo natural dentro da Modernidade en oposición ao mecanicismo. O vitalismo como quedou dito é un precedente da bioloxía e parte da constatación dunha característica específica “nos dominios da vida” diverxente coas outras características específicas das demais ciencias como a astronomía ou a física. Como deixou escrito Foucault, este vitalismo consecuentemente pulará por asentar a autonomía da natureza e concibirá a mesma como unha “potencia creadora de vida”, un organicismo, en suma, afastado do clásico e renacentista, da maxia, da teoloxía —por estar inserido na nova ciencia—, mais que recupera e redefina as ideas de autonomía e potencia dos seres vivos e a natureza.

Por último, cabe salientar que a diferenza entre organicismo e mecanicismo non radica tanto na idea de composición das súas partes de maneira imbricada —presente en ambos conceptos, pois tanto nas máquinas como nos organismos vivos, as súas partes apóianse unhas nas outras, calquera falla ou erro ten consecuencias no seu conxunto, pois ambos non representan unha dicotomía estrita¹²²—, como na ausencia total de vida —entendida esta nas súas dimensións de autonomía ou liberdade e sensibilidade— defendida polo último na natureza e nas súas manifestacións materiais amais da súa posibilidade de manipulación. Con respecto a isto Carolyn Merchant lémbraunos que “a idea de que o concepto clave da ciencia moderna era que a materia estaba morta foi de David [Kubrin]”¹²³. Ambos, organicismo e mecanicismo, fan referencia a conxuntos, compostos de diferentes elementos interrelacionados, ordenados... Pero a ausencia de vitalismo e autonomía na natureza e os seus seres —coa excepción do ser humano, característica da ollada antropocéntrica do mecanicismo— fai que esta sexa a diferenza crucial e definitoria entre ambos dentro do ámbito ao que nos estamos a referir.

A diferenza da xenealoxía exposta por Foucault para a ciencia da bioloxía —onde a vida estivo ausente do discurso xerado polo mecanicismo porque este excluíuna intencionadamente para se afastar do organicismo e poder controlar a natureza e os corpos en xeral a través das tácticas da *biopolítica*—, Merchant expón como o organicismo foi anterior á revolución científica e sobreviviu durante ela noutro ámbito afastado da mesma (con algunha excepcións). Isto non ten por que resultar contradictorio á hora de comparar ambas exposicións xenealóxicas ou teóricas. Foucault cínxese exclusivamente ao ámbito da ciencia onde, efectivamente, a vida como categoría foi relegada ao ostracismo como resultado dos avances da revolución científica e do mecanicismo, promovidos co ánimo de controlar e manipular a natureza —por iso era obrigatorio reducila a mero obxecto inanimado con capacidade de predición segundo as súas leis de comportamento, previsíbeis e afastadas do caos e a desorde. No entanto o

122 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 109.

123 *Ib.*, prefacio, páx. XVIII.

organicismo sobreviviu, a duras penas, e esa ciencia non puido máis que constatar no eido da bioloxía a realidade da vida e unha nova versión do organicismo encarnada baixo as roupaxes das ciencias da vida, a bioloxía e a ecoloxía, tal e como vimos no desenvolvemento das páxinas anteriores, unha visión que é a que recolle para si o ecoloxismo coa súa crítica á sociedade industrial.

VELLO ORGANICISMO: COSMOS E NECESIDADE

O mundo que perdemos era orgánico. Dende as remotas orixes da nosa especie, a supervivencia dos seres humanos fundamentárase nunha relación diaria, estreita e orgánica co mundo natural.
CAROLYN MERCHANT¹²⁴

Todas e todos sabemos que a filosofía emerxe preguntándose pola *physis* escudriñándoa para dotar de sentido e significado a experiencia humana, abrindo un novo camiño da racionalidade ao mesmo tempo que o propio concepto de *physis* se crea e simboliza. Unha *physis* que pretende ser o principio inmutábel e orixe independente de toda a realidade, inaugurando así todo un devir de reflexións e discusións, de lindes e deslindes entre o humano e o non humano, trazando liñas móbiles ao longo dos séculos do pensamento para conformar e definir nesa ximnasia mental o que coñecemos por racionalidade filosófica. *Physis* significa así, por unha banda, o conxunto de todo o existente, e pola outra, o principio xerador e explicativo dese mesmo conxunto.

Como dicimos, os primeiros filósofos buscaron na *physis* (o equivalente á natureza na cultura grega antiga, transcrito do grego antigo e traducido como natureza, do latín *natura*)¹²⁵ un principio inmanente, independente e inmutábel capaz de dar conta de todo o edificio da realidade, incluída as mesmas normas e leis de funcionamento da nosa racionalidade: o *arcké*, o permanente ante a mutabilidade (aparente ou non) do mundo sensíbel. Incluso co xiro humanístico mantido polos sofistas, a *physis* como concepto continúa presente no debate entre natureza e convención para dar conta da orixe das nosas normas sociais, ora como naturais, ora como artificiais, e amosar de xeito temperán a primeira reacción ao carácter permanente e perenne da natureza e a súa impresión, determinación e influxo na racionalidade humana que se rebela como libre dela. Até que punto somos independentes ou dependentes dela? Até que punto son os nosos valores e normas verdadeiros e absolutos no tempo? Natureza externa, natureza humana... temas recorrentes que teñen acompañado á filosofía ao longo dos séculos. Vellos e novos debates cos mesmos vimbios en épocas dispaes. Porén a singularidade do debate actual abrangue novas derrotas.

124 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 7.

125 *Physis* é unha transliteración do grego antigo Φύσις que á súa vez provén do verbo φύω, ‘medrar’ ou ‘agromar’, segundo Maurice Merleau-Ponty “fai alusión ao vegetal”, mentres que *natura* “a palabra latina vem de *nascor*”, ‘nacer’, ‘vivir’. Merleau-Ponty fai fincapé no primeiro sentido, “mais fundamental” e explica que “existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porem, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. É a *autoprodução* de um sentido. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro; daí a oposição de ‘natural’ a ‘accidental’. E não obstante a Natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso. É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a idéia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta”. Merleau-Ponty, M., *A Natureza. Curso do Collège de France*, Martins Fontes, São Paulo, 2000, páx. 4.

Aínda así do debate clásico sobre a natureza podemos extraer algunhas ideas interesantes. Deste modo, o vello Aristóteles sentou unha diferenza entre o mundo natural e o mundo dos humanos cuxo influxo impregnou toda a historia da filosofía até a actualidade, coa definición que establececeu as diferenzas entre natureza e artificio, inaugurando logo un dualismo ontolóxico que chega até os nosos días. Kate Soper así o resalta cando di que “no seu sentido máis común e fundamental o termo ‘natureza’ se refire a todo o que non é humano e distinto do creado pola humanidade. Así a ‘natureza’ oponse á cultura, á historia, á convención, a todo o construído ou producido artificialmente, en resumo, a todo o que pertence ao ámbito do humano”¹²⁶.

A diferenza tallante exposta polo naturalista á vez que filósofo Aristóteles entre o natural e o artificial a partir da súa ontoloxía organicista, fixista e *esencialista* —para delimitar así os asuntos xenuinamente humanos dos demais asuntos alleos a nós mesmos pero que nos circundan constantemente para conformar o noso contorno— inaugurou un dualismo ontolóxico que contén un paradoxo ao situar o ser humano como ser natural e non obstante as súas creacións como artificios fóra do mundo natural. Lembremos que para o de Estaxira, todos os seres naturais teñen a súa orixe en movementos iniciados na *physis*, que polo tanto son movementos eficientes intrínsecos, propios de cada ser, con finalidade propia. É unha concepción da natureza teleolóxica, aínda que esta teleoloxía sexa de tipo inmanente; pois a fin de todo ser é acadar o seu máximo desenvolvemento:

Algunhas cousas son por natureza, outras por outras causas. Por natureza, os animais e as súas partes, as plantas e os corpos simples como a terra, o lume, o aire e a auga —pois dicimos que estas e outras cousas semellantes son por natureza. Todas estas cousas pódense diferenciar das que non están constituídas por natureza, porque cada unha delas ten en si mesma un principio de movemento e de repouso, sexa con respecto ao lugar ou ao aumento ou á diminución ou á alteración¹²⁷.

En contraposición aos anteriores, os seres artificiais son seres non orixinados por natureza, pois estes teñen a súa causa no artificial (arte ou *techné*) xa que son producidos pola actividade do ser humano. A causalidade que os orixina é eficiente extrínseca e a finalidade tamén é extrínseca. Esta descrición crea un mundo non natural dentro da natureza, onde a técnica, xunto coa política e o *logos* van definir a esencia do ser humano fronte aos outros seres existentes:

Pola contra, un leito, unha prenda de vestir ou calquera outra cousa de xénero semellante, en canto que as significamos en cada caso polo seu nome en tanto que son produtos da arte, non teñen en si mesmas ningunha tendencia natural ao cambio; mais en canto que, accidentalmente, están feitas de pedra ou de terra ou dunha mestura delas, e soamente baixo este respecto, a teñen. Porque a natureza é un principio e causa do movemento ou do repouso na cousa á que pertence primeiramente e por si mesma, non por accidente¹²⁸.

126 Soper, K., *What is Nature?*, Blackwell, Oxford, 1995, páx. 15.

127 Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, páx. 128.

128 *Ib.*, páxs. 128 e 129.

Dalgún xeito para Aristóteles somos á vez naturais, pola nosa esencia, e non naturais, a causa das nosas producións. Aristóteles con esta división estaba a dicir o que posteriormente Marx dixo sobre a esencia do ser humano como traballador, isto é, como alterador e modificador do medio natural mediante o seu traballo —ese é o significado do artificio. E deste modo introduce unha nova concepción da *physis* (ou natureza) que non estaba contemplada na filosofía presocrática nin sofista: o natural, a *natura naturans*, é todo aquilo non creado polo ser humano, unha concepción diferente á do *arcké* e ao do conxunto da realidade que expuxemos anteriormente.

A definición de Aristóteles da natureza como un sistema orgánico ordenado en clases de xéneros e especies —o semellante e a diferenza— vai estar presente na historia da filosofía até ben entrada a Modernidade, como xa vimos. Así queda de manifesto na obra do naturalista moderno sueco Linneo, que basea xustamente a súa clasificación dos seres vivos nunha taxinomía que fai fincapé no común e na diferenza, no xénero e na especie aristotélicas e que deriva na problemática actual sobre a mutabilidade das especies —conforme á propia idea de evolución darwinista— e o fixismo que entraña a proposta clasificadora linneana.

A teleoloxía tamén está presente na súa representación da totalidade do cosmos, coa súa división entre os mundos sublunar e *supralunar*. A Terra, como é sabido, sitúase no centro do universo, na rexión sublunar onde o movemento non é circular e perfecto e onde os diferentes elementos —por mor dunha desorde primixenia— tenden a ocupar o seu lugar de acordo coa súa finalidade ou obxectivo, dentro do movemento rectilíneo. Ese cosmos tamén garda unha visión ben definida do mesmo: é necesario, ordenado e finito no espazo e eterno no tempo. O propio étimo grego, *kósmos*, significa orde e totalidade, fai referencia a un todo ordenado.

Mais como xa adiantamos, o mecanicismo e o organicismo conviviron durante a Modernidade, ben como desenvolvementos paralelos durante o Renacemento, ben como reacción á hexemonía do mecanicismo xa ben entrado o século XVII. A este respecto Carolyn Merchant comenta o seguinte:

Non é de estrañar que para os europeos do século XVI o orgánico fose a raíz metafórica que unía o individuo coa sociedade e co cosmos. A teoría organicista era unha proxección da maneira en que as persoas vivían o seu día a día e, como tal, facía énfase na interdependencia entre todas as partes do corpo humano e a subordinación do individuo aos propósitos comunais da familia, a comunidade e o estado e consideraba que todo tiña vida, dende o cosmos até a pedra máis minúscula¹²⁹.

Para o organicismo renacentista, o cosmos era unha unidade vivinte onde as súas partes estaban interconectadas nun sistema firmemente organizado. Este cosmos, de acordo coa interpretación medieval de Aristóteles, estaba organizado de xeito xerárquico dentro da súa cosmovisión xeocéntrica. Na base do mesmo situábanse os catro elementos inanimados (aire, auga, terra e lume), por riba destes as esferas inmutábeis cheas de éter onde residían os sete planetas por riba da lúa cos seus correspondentes anxos; alén os

129 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 7.

planetas estaba a esfera *primum mobile*, principio do movemento diario dos ceos; logo achábase a esfera das estrelas fixas e as constelacións do zodíaco; e finalmente o ceo Empíreo, onde residía Deus. Este conxunto estaba configurado como unha cadea de seres vivos, na que cada membro era un elo dun mundo esférico, estábel, ordenado e fechado. Desta maneira cada membro partillaba algúns trazos cos elos superiores e inferiores a modo de conexión entre ambos, como o ser humano partillaba co mundo animal inferior as sensacións e cos anxos superiores a racionalidade —dun xeito semellante a sociedade humana estaba estratificada por estamentos¹³⁰.

Esta visión clásica do organicismo mudou logo da Idade Media, motivada polas diferentes perspectivas de neoplatónicos, naturalistas e vitalistas. Os neoplatónicos renacentistas Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Henry Cornelius Agrippa, achegaron unha interpretación do organicismo menos ortodoxa onde a natureza era a alma do mundo, fonte voluntaria e inmanente da mudanza. Pola súa banda, os naturalistas Bernardino Telesio, Tommaso Campanella e Giordano Bruno unificaron a alma e o espírito do mundo nunha única entidade vivinte omnipresente, distinta da materia pero coeterna con ela; segundo eles o cambio era producido pola oposición dialéctica dos contrarios. Logo, a perspectiva vitalista, anticipada por Paracelso, reduciu aínda máis a explicación da mudanza como unha unidade monista de espírito vital e materia fenoménica. Así, mentres que o neoplatonismo e o naturalismo distinguían entre a materia e a súa actividade, o vitalismo unificou a materia e o espírito nunha única substancia, activa e en evolución¹³¹.

Como xa quedou dito o pensamento organicista orixinado a partir do Renacemento fundamentábase no concepto grego de cosmos, que á súa vez estaba definido como un organismo intelixente. Este organicismo foi un sincretismo iniciado a partir de tres tradicións diferentes: o platonismo, o aristotelismo e o estoicismo, que se mesturaron posteriormente co hermetismo, o gnosticismo, o neoplatonismo e o cristianismo, cristalizando nun amplo espectro de filosofías orgánicas durante o Renacemento, que aquí aglutinaremos nas tres variantes mencionadas: neoplatonismo, naturalismo e vitalismo. Mais todas as correntes partillaban unha mesma premisa: “que todas as partes do universo estaban conectadas e interrelacionadas formando unha unidade vivinte. Da “afinidade da natureza” resultaba un vínculo que unía todas as cousas a través dunha atracción mutua ou amor”¹³².

Esta unidade orgánica queda reflectida no seguinte retallo do neoplatónico Giovanni Battista della Porta:

Todo o mundo está fundido e unido no seu interior: porque o mundo é unha criatura vivinte, en todas partes tanto masculino como feminino, e as súas partes acóplanse... debido ao seu amor mutuo¹³³.

O seguinte fragmento de Tommaso Campanella amosa a mesma noción de unidade mais dende o naturalismo:

130 *Ib.*, páx. 106.

131 *Ib.*, páx. 108.

132 *Ib.*, páx. 109.

133 Della Porta, G. B., citado en *Ib.*, páx. 110.

Sinte, pois, o ceo e a terra e todo o mundo, e os animais están contidos neles como os vermes están contidos ás veces nos intestinos humanos [...] ¹³⁴.

E dende o vitalismo podemos ler as seguintes palabras de Paracelso:

Se algo sofre por erro dos elementos, outras cousas tamén se volven inseguras... e podemos observar os defectos e erros do firmamento, non menos que o firmamento observa os nosos ¹³⁵.

O esquema conceptual neoplatónico da organización xerarquizada do universo tiña a forma dunha gran “cadea dourada” que unía o inferior co superior, común nos filósofos naturais como Ficino, Pico della Mirandola, Agrippa, Della Porta e Thomas Vaughan. Desta maneira, por exemplo, o alquimista ou mago natural neoplatónico do século XVII Thomas Vaughan, mantiña que a alma do mundo, o espírito —*spiritus mundi* platónico que conectaba as imaxes celestiais da alma do mundo coa materia do corpo— e a auga etérea estaban conectadas como os elos dunha cadea ¹³⁶.

A diferenza da maxia natural neoplatónica que funcionaba dentro dunha estrutura que conservaba a orde cósmica xerárquica, a segunda variante orgánica, o naturalismo, fixo fincapé no concepto de cambio, desafiando ao mesmo tempo a estrutura xerárquica da natureza e a da sociedade. O naturalismo afastábase do neoplatonismo e do aristotelismo. Do primeiro ao considerar aos contrarios como principios xeradores do cambio, máis que propiedades da materia e tamén, por non diferenciar entre alma e espírito do mundo, rompendo así a xerarquía neoplatónica dos seres. Do segundo difería ao non xustificar a actividade no paso da potencia ao acto mediante a forma: os axentes do cambio eran os principios contrarios —principios activos e pasivos, como a materia que recibía a súa especificidade a partir da actividade dos contrarios, como defendeu Telesio ¹³⁷.

Deste xeito para Campanella a terra, as plantas e os metais eran seres vivos dotados de sentidos e sensacións, unhas características propias das causas activas. Amais defendía que o cambio ocorría mediante a oposición de contrarios activos, polo que criticou a teoría atomista de Demócrito e Lucrecio pois, segundo el, a mestura de átomos inconscientes, pasivos e inertes non podía producir seres con sentimentos e sensacións. Nun sentido semellante, Giordano Bruno sintetizou ideas neoplatónicas e estoicas para elaborar unha teoría xeral do proceso dialéctico, a partir da dinámica básica de oposición entre calor e frío, segundo a que a mudanza era a unificación e oposición de contrarios ¹³⁸.

Bruno foi quen de fundir a alma e o espírito dos neoplatónicos nunha única substancia activa, unha alma do mundo ou principio interno do movemento, mentres que a materia primeira constituía o seu oposto corpóreo pasivo que nin era creada *ex nihilo*, nin tampouco podía volver á nada, nin ser xerada nin se corromper. Esta substancia activa

134 Campanella, T., citado en *Ib.*, páx. 110.

135 Paracelso, citado en *Ib.*, páx. 109.

136 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 112 e 113.

137 *Ib.*, páxs. 117 e 118.

138 *Ib.*, páxs. 119 e 120.

ou espírito universal, non se mesturaba formando unha composición coa materia, senón que mantiña intacta a materia mentres que ao mesmo tempo mantiña unidas as súas partes¹³⁹:

Non é razoábel crer que algunha parte do mundo estea sen alma, vida, sensación nin estrutura orgánica¹⁴⁰.

Bruno tamén desafiou a concepción xerárquica do cosmos ao cuestionar o xeocentrismo e polo tanto a unicidade do sistema terra-sol, ao facer énfase no cambio e ao unificar nun principio activo único a alma e o espírito neoplatónicos. Ao pór a atención nas substancias activas particulares ou unidades mínimas da natureza chamadas mónadas, fixo que estas partículas activadas pola alma —as mónadas dun grao podían incluír dentro de si as doutro grao, e todas eran parte da mesma substancia subxacente— estivesen presentes nos pequenos corpúsculos da materia, nos sistemas planetarios, na alma do mundo, en Deus e en todo o universo¹⁴¹.

Para Carolyn Merchant, a análise máis radical da actividade na natureza foi postulada por Paracelso e máis tarde por Jean Baptiste Van Helmont e Anne Conway. Segundo o vitalismo destes autores, a materia e o espírito estaban unificados nunha única substancia vital activa. Aínda que a cosmovisión de Paracelso estaba influída por ideas que proviñan do neoplatonismo, o estoicismo e o cristianismo, a súa visión sobre a materia e o movemento podemos considerala como un idealismo monista. Por *vitalismo* debemos entender que a materia e o espírito son unha unidade que forman unha entidade auto-activa, na que o núcleo espiritual é a substancia real e a “cobertura” material un mero fenómeno. O consenso mutuo era o principio que rexía a harmonía entre os catro mundos emanados dos catro elementos¹⁴².

O seguidor de Paracelso, Jean Baptiste Van Helmont, tamén fixo moito énfase na actividade da materia. Segundo el o principio dinámico e organizador da materia era o *archeus*, polo que substituíu os catro elementos de Paracelso por unha pluralidade de sementes, que contiñan a súa propia actividade interna¹⁴³:

En toda a orde natural das cousas nada novo xorde que non teña o seu limiar na semente, e nada pode facerse que non sexa producido pola necesidade da semente¹⁴⁴.

Esta actividade inmanente a cada partícula de materia implicaba que a actividade e o proceso eran primarios na orde das cousas. Dentro da materia do mundo, existía unha espontaneidade inherente, e dentro de cada ser particular un *thélos* interno que determinaba o seu destino. A natureza do vitalismo era activa, divina —no sentido que Deus estaba en todas as cousas— e, por este motivo, tiña que ser boa¹⁴⁵.

139 *Ib.*, páx. 120.

140 Bruno, G., citado en *Ib.*, páx. 121.

141 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 121.

142 *Ib.*, páxs. 123 e 125.

143 *Ib.*, páx. 128.

144 Van Helmont, J. B., citado en *Ib.*, páx. 128.

145 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 129 e 130.

O desenvolvemento da filosofía vitalista de Jean Baptiste Van Helmont a finais do século XVII foi coetáneo á aparición de novas teorías que, dende varias perspectivas, se opuxeron ao mecanicismo de Descartes, Gassendi, Hobbes e Boyle como unha reafirmación do organicismo. Volvemos achar nesta reacción o neoplatonismo — representado polo platonismo de Cambridge— e o vitalismo, filosofías que como xa quedou dito reafirmaban a unidade orgánica da natureza. Os platónicos Henry More e Ralph Cudworth, se ben mantiveron a estrutura cartesiana dualista de mente e materia, tentaron reducir a distancia entre ambas substancias a través da reafirmación de vínculos orgánicos como por exemplo as naturezas plásticas —forza capaz de transformar a materia en novas formas— e o Espírito da Natureza. Por outra banda, os vitalistas si que anulaban o dualismo cartesiano, reducíndoo á unidade monista de materia e espírito e afirmaron que todas as cousas estaban vivas. Entre as ringleiras do vitalismo podemos nomear a Francis Glisson, Jean Baptiste Van Helmont, seu fillo Francis Mercury Van Helmont, Lady Anne Conway e Gottfried Wilhelm Leibniz.

A forma monista do vitalismo contiña dentro de si unha moral que era contraria á explotación da natureza e outorgaba un valor a todo o que tiña vida. Así salientaba a vida de todas as cousas que eran consideradas como gradacións da alma, non contemplaba a separación entre materia e espírito, defendía un principio baseado nunha actividade imanente que impregnaba toda a natureza e, por último, practicaba un culto benfeitor da terra¹⁴⁶.

É destacábel dentro desta corrente vitalista, a figura da filósofa e seguidora da alternativa moral e relixiosa cuáquera, Anne Finch Conway. Ela foi quen enunciou o termo mónada, entendido como forza activa vital infinitesimal, que posteriormente sería recollido polo propio Leibniz para convertelo no “termo máis fundamental de toda a súa filosofía”¹⁴⁷, mais a súa importante pegada foi obviada pola historiografía filosófica até que, recentemente, por mor da recuperación da súa obra —co seu parello estudo e análise— a súa filosofía foi debidamente recoñecida, dotándoa da importancia que efectivamente ten para a historia da filosofía.

O seu monismo levouna a non diferenciar de maneira esencial entre o espírito e o corpo, considerando amais que un podía converterse no outro. Segundo Conway, corpo e alma tiñan un vencello íntimo que os convertía nunha unidade orgánica, “sendo constituídos ambos pola mesma substancia e natureza, aínda que a alma se destaca en aspectos tales como a rapidez, a penetrabilidade e a vida”¹⁴⁸. Polo tanto, corpo e espírito eran intercambiábeis porque estaban feitos da mesma substancia e soamente diferían na súa maneira de existir, no seu aspecto modal. A súa reacción ao mecanicismo e a súa reafirmación do organicismo pódese ollar nas súas palabras:

En primeiro lugar, segundo a filosofía cartesiana, todo corpo é unha simple masa morta, carente por toda a eternidade de calquera clase de vida e percepción; este grave erro debe ser imputado tamén a aqueles que sosteñen

146 *Ib.*, páx. 271.

147 *Ib.*, páx. 272.

148 *Ib.*, páx. 277.

que corpo e espírito son cousas contrarias mutuamente inconvertíbeis entre si; ao dicir isto, privan ao corpo de toda vida e percepción¹⁴⁹.

A súa apoloxía da natureza como un corpo vivo e non como unha simple máquina, queda reflectida no seguinte retallo:

Aínda así, na natureza e as súas operacións, as súas [operacións naturais] son moito máis que simplemente mecánicas... como as dun reloxo, no que non hai principio vital de movemento; son un corpo vivo, que ten vida e sentidos, este corpo é moito máis sublime ca un mero mecanismo, ou un movemento mecánico¹⁵⁰.

Fronte á máquina, Conway baseou o seu sistema de creación na xerarquía da “gran cadea do ser”, adaptada para acoller no seu seo unha transmutación a formas superiores, unha ascensión pola mesma cadea a partir da adquisición de bondade e perfección. Mais Conway negou que calquera esencia creada puidese acadar a esencia de Deus, pois era infinitamente perfecta e inmutábel. A cadea do ser era como unha escaleira composta de chanzos formados polas diferentes especies, colocadas a distancias finitas unhas das outras, en lugar de a distancias infinitas, feito que posibilitaba o seu cambio e achegamento. Deste modo os espíritos podían transmutarse en corpos despois de morrer debido á natureza plástica da alma. Non comprendía a morte como aniquilación, senón como posteriormente deixaría escrito Leibniz, como “o cambio dun tipo e dun grao de vida a outro”¹⁵¹. Coa súa resolución monista do problema corpo-mente, Conway, reduciu toda a realidade á categoría idealista do espírito¹⁵².

Carolyn Merchant pon o acento na falla de consistencia lóxica e de probas empíricas da proposta vitalista de Conway, como un dos problemas derivados do organicismo vitalista, máis comprometido cos seus “compromisos *metateóricos*”¹⁵³. Este problema vai ser herdado no futuro do vitalismo e do holismo, pexando os seus argumentos:

O seu vitalismo non se baseaba nunha lóxica ríxida e consistente, nin en probas empíricas firmes, un problema que continuou debilitando o caso de vitalistas e holistas durante os séculos XIX e XX, como o biólogo alemán Hans Driesch, o filósofo francés Henri Bergson e o estadista surafricano Jan Christiaan Smuts¹⁵⁴.

149 Conway, A. F., citada en *Ib.*, páx. 277.

150 *Ib.*, páx. 279.

151 Leibniz, G. W., citado en *Ib.*, páx. 281.

152 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 279-281.

153 *Ib.*, páx. 283.

154 *Ib.*, páx. 282.

NOVO ORGANICISMO: CAOS E AZAR

A idea que concibe a natureza como un organismo estende as súas raíces filosóficas nun sistema de pensamento antigo cuxas ramificacións constituíron unha parte primordial do marco ideolóxico do século

XVI.

CAROLYN MERCHANT¹⁵⁵

[A ecoloxía] non se ocupa simplemente das meras agregacións de individuos, senón da súa organización e integración nunha comunidade. A hipótese básica da ecoloxía é que a comunidade é o mecanismo adaptativo esencial.

AMÓS H. HAWLEY¹⁵⁶

Utilizo a miúdo a palabra Gaia como abreviatura da hipótese mesma, a saber: a biosfera é unha entidade autorregulada con capacidade para manter a saúde do noso planeta mediante o control do contorno químico e físico.

J. E. LOVELOCK¹⁵⁷

O organicismo clásico e renacentista como vimos de ver, polo tanto, garda no seu interior unha noción da natureza que se pode resumir ou salienta nunha tríade conceptual que o define: teleoloxía, fixismo e orde. A pesar que Anne Finch Conway falara da mutabilidade de todas as cousas —e os vitalistas en xeral fixeran fincapé na posibilidade do cambio nas cousas—, esta mudanza temos que a entender no sentido de transmutación despois da morte, isto é, como a posibilidade que teñen os seres de perfeccionárense achegándose a Deus gradualmente, mais avanzando na cadea dos seres a través dos seus chanzos de lonxitude finita: unha planta podía transformarse nun animal, os humanos en anxos... pero sempre de maneira individual, no individuo doutra especie, sen afectar ao conxunto das especies tal e como si que sucede nas teorías evolutivas contemporáneas ou na teoría sintética da evolución. Polo que no entanto, o organicismo que xorde da Modernidade da man da bioloxía, da ecoloxía, da física e da química vai estar definido por outra tríade conceptual, mais desta vez cun sentido oposto á clásica e renacentista: continxencia, evolución e entropía.

Charles Darwin a través da súa teoría evolutiva —concepto que por certo non utilizou nas primeiras edicións de *A orixe das especies* para se referir á súa propia teoría da mutación— descobre e establece a maneira mediante a cal a dinámica de poboacións funciona, isto é, a selección natural. Alén do rebumbio enorme causado na súa época —algarabía que resoa até na actualidade— pola perda da posición central e excepcionalidade do ser humano no conxunto da natureza —puxo o ser humano no seu

155 *Ib.*, páx. 7.

156 Hawley, A. H., citado en Sosa, N., *Ética ecolóxica*, Madrid, Libertarias, 1990, páx. 25.

157 Lovelock, J. E., *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985, páx. 7.

sitio, como unha especie animal máis, suxeita ás mesmas leis ou regularidades físicas—, a importancia de Darwin coas súas investigacións en bioloxía radica na explicación e exposición do proceso ou mecanismo —se se permite o uso desta palabra neste contexto— de interacción da totalidade das poboacións dos seres vivos na Terra no transcurso temporal.

Para Darwin “o funcionamento da natureza está pensado como o dunha rede complexa de interaccións entre organismos (*web of life*)”¹⁵⁸, mediante a selección natural das mutacións individuais dentro da poboación da súa especie. Estas mutacións vanse transmitir logo —ou non, mediante a selección natural— á descendencia, deste xeito:

o gran descubrimento de Darwin é o do individuo e a súa gran variabilidade dentro da poboación da súa especie. O estudo das transformacións das especies só é posíbel se se consideran flutuacións que teñen lugar nas grandes poboacións. Mentres que para os seus predecesores, a loita pola vida exercíase sobre un tipo común e non xogaba máis que un papel de regulación, en Darwin opera sobre masas de individuos ‘descentrados’ e así pode acentuar as diferenzas e seleccionar os máis adaptados ao medio¹⁵⁹.

Polo tanto a natureza opera mediante a selección natural, posibilitada polas mutacións azarosas —non guiadas— dos individuos dentro das poboacións da súa especie. A selección natural de Darwin compórtase como unha lei da bioloxía ou da vida, que explica como funciona a dinámica de poboacións intra e *interespecificamente*. Para esclarecer máis o significado da selección natural, Darwin vai achegar a metáfora da “loita pola vida”, que inclúe dentro de si simultaneamente as ideas de competencia e cooperación. O concepto de loita non significa loita ou competición consciente entre individuos —tradución groseira do darwinismo social e o neoliberalismo—, senón a interacción entre medio e poboacións de seres vivos de modo bidireccional e incontrolábel consciente ou individualmente: a continxencia é a característica deste proceso:

Debo facer constancia que emprego esta expresión nun sentido amplo e metafórico, que inclúe a dependencia dun ser respecto de outro, e —o que é máis importante— inclúe non só a vida do individuo, senón tamén o éxito ao deixar descendencia¹⁶⁰.

Na configuración e desenvolvemento desta metáfora Darwin estivo influído polas ideas do crego Robert Malthus, a partir da súa comprensión da dinámica de poboacións en relación co escaseza de recursos e o crecemento exponencial dos individuos das diferentes especies, ecuación que determina a imposibilidade do crecemento infinito das poboacións e a súa taxa de estabilidade.

Cando Malthus publicou en 1793 o seu *Primeiro ensaio sobre a poboación*, entre os seus propósitos estaba botar un xerro de auga fría —co gallo de temperar e frear os seus ánimos— sobre aquelas persoas, escritores e intelectuais, que prognosticaban unha

158 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 58.

159 *Ib.*, páx. 57.

160 Darwin, C., *El origen de las especies*, Alba Libros, Madrid, 2005, páx. 77.

mudanza fundamental nas sociedades humanas cara a un estado de benestar e felicidade, un prognóstico motivado polo desenvolvemento filosófico, científico, técnico, social e político da época —sobre todo por causa dos acontecementos derivados da Revolución francesa. A súa, era unha visión conservadora e reaccionaria da sociedade, afastada do optimismo e chea de desconfianza no chamado progreso da humanidade. Para pór en cuestión as ansias de mellora e benestar das sociedades humanas, Malthus focalizou a súa atención nas bases materiais da vida e estipulou os seguintes dous postulados:

Primeiro: o alimento é necesario para a existencia do home.

Segundo: a paixón entre os sexos é necesaria e manterase practicamente no seu estado actual¹⁶¹.

A partir dos postulados mencionados afirmou “que a capacidade de crecemento da poboación é infinitamente maior que a capacidade da terra para producir alimentos para o home”. E por outra banda sentenciou que “a poboación, se non atopa obstáculos, aumenta en progresión xeométrica. Os alimentos tan só aumentan en progresión aritmética”¹⁶². Ademais do anterior, para Malthus existía unha desigualdade natural entre estas dúas forzas recollidas nos seus postulados, cuxo comportamento foi explicado nas dúas anteriores afirmacións. Esta desigualdade mantíñase constantemente nivelada¹⁶³ e dificultaba, evidentemente, a subsistencia da poboación por ser sempre menor ou escaso o número de alimentos en comparación co tamaño da poboación a alimentar.

No seu pensamento ollamos pois como aparece unha clara dicotomía entre a poboación humana e o medio biótico proveedor dos alimentos, anulando a unidade de ambos termos como pertencentes á mesma categoría de seres vivos e, consecuentemente, suxeitos ás mesmas forzas e leis da natureza. Pero, por que o crecemento da poboación humana tende cara a unha progresión xeométrica e o do resto dos seres vivos —incluídos os que lle serven de alimento— cara a unha progresión aritmética? Por que non partillan, como seres vivos e impelidos polas mesmas leis naturais, o mesmo tipo de progresión? Ou, por que Malthus non se fíxou no reparto desigual dos recursos materiais, nas diferentes circunstancias dos individuos, na súa diferente educación, para analizar as causas da escaseza? A resposta topámola doutra volta no afloramento dos seus prexuízos culturais, sociais e políticos; o que é o mesmo: no seu clasismo e consideración das elites.

Volvendo a Darwin así pois, non debemos entender a “loita pola existencia” de maneira literal, como unha loita consciente, decidida e voluntaria do individuo contra os outros e o medio. Para Deléage a loita pola existencia “reviste tres formas: a loita *intraespecífica* entre individuos dunha mesma especie, a loita *interespecífica* entre varias especies nun mesmo territorio, e a loita co conxunto de factores do medio”¹⁶⁴. Tal e como queda reflectido neste mapa de actuación polo tanto, a competición cabe entre individuos dunha mesma especie polos mesmos recursos (competencia non elixida, obrigada polas circunstancias ou “factores do medio”) e a competencia tamén con outros individuos de outras especies ao que deberíamos engadir amais a dependencia destes entre si.

161 Malthus, R., *Primer ensayo sobre la población*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, páx. 67.

162 *Ib.*, páx. 68.

163 *Ib.*, páx. 69.

164 Deléage, J. P., *op. cit.*, páx. 56.

A importancia do individuo radica en que el é o depositario das mutacións que logo van determinar a través da reprodución a viabilidade da especie —en conxunción co medio—, transformacións que el non controla nin dirixe, motivo polo que non cabe falar dun individuo *autodirixido* na evolución ou *autovinculante* —temos que salientar de novo o azar como explicación dos acontecementos, sen ápice de finalismo: a evolución é cega e polo tanto, continxente. Neste sentido Richard Dawkins —alén da súa controvertida suposición do egoísmo desapiadado dos xenes e por ende da xente, con connotacións políticas e sociais enmarcadas no neoliberalismo ou na competencia salvaxe de corte hobessiano— foi máis lonxe cando afirmou que os individuos das especies son meras “máquinas de xenes” ou autómatas ao servizo dos xenes que transportan no seu interior, verdadeiros protagonistas da evolución natural:

Os corpos poden ser colonias de xenes, mais ao referírmonos ao seu comportamento adquiriron, indubidabelmente, unha individualidade propia¹⁶⁵.

Este punto de partida de Dawkins será fortemente criticado polo filósofo da bioloxía, Richard C. Lewontin, coa súa teoría interactiva do organismo co ambiente:

Illar o xene como a “molécula mestra” é outra manifestación inconsciente dunha ideoloxía que coloca os cerebros por riba dos músculos, o traballo mental como superior ao soamente físico, a información como máis importante que a acción¹⁶⁶.

De feito para criticar a primacía do xene, retrotráese até Darwin como indutor da separación tallante entre ambiente e organismo, por seguir as premisas reducionistas e fragmentarias da ciencia moderna que se postulan a partir do atomismo ou isolacionismo dos organismos:

O tema central do Darwinismo era a separación entre as forzas do ambiente que crean os problemas e as forzas internas do organismo que “vomitan” solucións máis ou menos aleatorias para eses problemas, sendo preservadas as solucións correctas. As forzas internas e externas do mundo actúan independentemente. A única conexión entre elas é pasiva. Sobrevivirían aqueles organismos que, afortunados, conseguisen harmonizar o que ocorría dentro e fóra deles¹⁶⁷.

O determinismo biolóxico criticado por Lewontin —nomeadamente o realizado por Richard Dawkins e Edward O. Wilson— ten tamén como finalidade traer á luz a parte de carga ideolóxica —entendida como o conxunto de prexuízos manifestados polos científicos e polo tanto non sometidos a contraste nin análise sobre a súa validez ou verdade— dos discursos e teorías dentro do ámbito da ciencia. Amais, unha vez descuberta, a ideoloxía da *sociobioloxía* resulta que tamén ten un propósito: xustificar a orde social e política imperante e as súas desigualdades e inxustizas enmascarándoas en

165 Dawkins, R., *El gen egoísta*, Salvat Editores, Barcelona, 2006, páx. 60.

166 Lewontin, R. C., *op. cit.*, páx. 54.

167 Lewontin, R. C., *op. cit.*, páx. 85.

tanto que producións dunha configuración xenética individual da que non se pode escapar. Isto lévanos a lembrar que xa antes da *sociobiología* e o seu intento de cimentar na ciencia a desigualdade social e a dominación, o “darwinismo social” desenvolvido polos defensores de Darwin, Herbert Spencer e Thomas Henry Huxley no século XIX, tentara tamén un cometido semellante, desta vez levando as teorías biolóxicas de Darwin ao terreo da política e das sociedades humanas.

O chamado “darwinismo social” propugna que o individuo ten un papel protagonista como centro operacional dunha loita competitiva, que resulta ser o motor do progreso e do benestar social cuxo combustíbel é a dialéctica entre os diferentes suxeitos dunha sociedade: os máis febles perecerán na loita ou aturarán de xeito miserábel o seu infortunio económico e material, mentres que os máis fortes saíran airosos do enfrontamento e por conseguinte, prosperarán e arrastrarán na súa prosperidade ao conxunto da sociedade supervivente. Herbert Spencer expuxo tales ideas nos seus *Principios de sociología* onde defendeu a existencia dunha loita individual de todos contra todos no seo das sociedades humanas, para explicar a súa evolución. Para isto, tomou como principio fundamental explicativo desa evolución “a loita pola vida” de Darwin, interpretada baixo un prisma hobbesiano en función da súa teoría do contrato social que se sustentaba na crenza da existencia dun estado de natureza *presocial*, no que os individuos vivían en constante loita entre eles, sumíndoos nunha situación permanente de violencia, precariedade e temor segundo a locución de Plauto, *lupus est homo homini*. Pola súa banda Thomas Henry Huxley expuxo as bases do seu darwinismo social no manifesto, publicado na revista *The Nineteenth century* no ano 1888, *The Struggle for life: A Programme*, estendéndoo a todas as especies e apoiando a idea da “loita pola vida” como único factor explicativo da evolución, entendido en termos semellantes aos expostos anteriormente con Spencer.

O naturalista e teórico socialista Piotr Kropotkin conta como trala lectura do artigo en *The Nineteenth century* contactou co seu editor, James Knowles, para pregarlle publicar na súa revista unha refutación das ideas defendidas por Huxley “onde se pintaba a vida dos animais como unha loita desesperada de un contra todos”¹⁶⁸. Para o investigador do anarquismo, Ángel J. Cappelletti, Kropotkin vía nas conclusións de Huxley,

un cómodo fundamento para a economía do sen restricións “laissez faire” capitalista, para as teorías racistas de Gobineau (cuxo *Ensaio sobre a desigualdade das razas humanas* fora publicado xa en 1855), para o malthusianismo, para as elucubracións falsamente individualistas de Stirner e de Nietzsche¹⁶⁹.

Froito desa refutación foi a publicación da súa célebre obra *O apoio mutuo. Un factor da evolución* —compilación dos sucesivos artigos publicados na revista debido ao seu empeño de emendar a Huxley—, onde o xeógrafo, naturalista e teórico anarquista desenvolve o seu principio da “axuda mutua” como un factor tan importante —ou incluso máis— como o da “loita pola vida” para explicar a evolución e o comportamento individual dentro dunha mesma especie animal. Os primeiros artigos versan sobre a axuda mutua nos outros animais —cunha achega de datos zoolóxicos

168 Kropotkin, P., *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Madre Tierra, Móstoles, 1989, pág. 25.

169 Cappelletti, Á. J., “Introducción a la tercera edición en español”, en *Ib.*, pág. 9.

derivados das súas propias observacións como naturalista e do estudo doutros autores —, focalizados nos himenópteros *eusociais*, as aves e os mamíferos. Porén os posteriores versan sobre as sociedades humanas a través da historia culminando na sociedade moderna, centrados na vida tribal dos “chamados salvaxes ou bárbaros”, nas medievais comunas rurais e cidades libres —coas súas *guildas* de comerciantes e gremios de artesáns— e a súa descomposición por mor da acción centralizadora e absolutista do Estado e a transición ao capitalismo, para rematar coas asociacións libres de traballadores nos sindicatos no contexto da Revolución Industrial.

Se ben, como recoñeceu o propio Kropotkin, a lei da “axuda mutua” como factor na evolución foi elaborada polo profesor e decano da Universidade de San Petersburgo, Kessler, o mesmo non foi quen de plasmar dita idea nunha investigación de campo ou nun desenvolvemento teórico ulterior, para corroborar ou refutar tal idea, motivo polo que el mesmo se decidiu a levar a cabo tal empresa:

Segundo a opinión de Kessler, amais da lei de *loita mutua*, existe na natureza tamén a lei de *axuda mutua*, que para o éxito da loita pola vida e, particularmente, para a evolución progresiva das especies, desempeña un papel moito máis importante que a lei da loita mutua¹⁷⁰.

Xunto con isto, despois das súas observacións na Siberia Oriental e no norte de Manchuria, Kropotkin chegou á conclusión da “extraordinaria importancia, na natureza, daquelas series de fenómenos que Darwin chama “limitacións naturais á multiplicación” en comparación coa loita polos medios de subsistencia”¹⁷¹. Esas “limitacións naturais” ás que fai referencia non son outras que as condicións ambientais dun determinado territorio, ecosistema ou hábitat, caracterizadas polo seu clima e pola súa contorna abiótica mineral e xeográfica, polo que conclúe,

[...] xa dende entón comecei a albergar serias dúbidas, que máis tarde non fixeron senón confirmarse, respecto a esa terríbel e suposta loita polo alimento e a vida *dentro dos límites dunha mesma especie*, que constitúe un verdadeiro credo para a maioría dos darwinistas. Exactamente do mesmo modo comecei a dudar respecto á influencia dominante que exerce esta clase de loita, segundo as suposicións dos darwinistas, no desenvolvemento das novas especies¹⁷².

E prosegue:

En todas estas escenas da vida animal que se desenvolvía ante os meus ollos, vía eu a axuda e o apoio mutuo levado a tales proporcións que involuntariamente me fixo pensar na enorme importancia que debe ter na economía da natureza, para o mantemento da existencia de cada especie, a súa conservación e o seu desenvolvemento futuro.

170 Kropotkin, P., *op. cit.*, páx. 29.

171 *Ib.*, páx. 28.

172 *Ib.*, páx. 28.

Kropotkin non pretendeu nunca negar a importancia e o peso da “loita pola vida” como factor explicativo da evolución das especies e substituílo polo da “axuda mutua” — principio tamén aceptado polo propio Spencer como factor nas outras especies animais, aínda que non na humana. Unha groseira e inocente substitución no seu lugar sen máis, como tan a miúdo de xeito erróneo se interpretou. Nin sequera pretendeu equiparar o “apoio mutuo” cun principio ético como guía do comportamento humano. Tan só tentou explicitar biolóxica e socioloxicamente a relevancia do “apoio mutuo” no contexto da evolución en relación á conservación, subsistencia e posterior “desenvolvemento futuro” das especies, situándoo ao carón do factor darwinista, no mesmo grao e incluso matizando o significado deste.

O principio do “apoio mutuo” actúa, alén do seu contexto estritamente evolutivo, dentro do contexto social como un factor que vén recalcar o significado orgánico da natureza, o seu holismo e a transcendencia no seu interior das conexións e interaccións entre os seus diferentes elementos, unha vez que o individualismo extremo —entendido como isolacionismo egoísta— queda desfigurado ou, polo menos, matizado como un comportamento máis, pero non como o principal e supremo,

[a sociedade] creouse sobre a conciencia —aínda que sexa instintiva— da solidariedade humana e da dependencia recíproca dos homes¹⁷³.

Para continuar coa nosa descrición do novo organicismo, imos detérmonos agora no concepto de entropía. A orde do antigo organicismo, contida na xerárquica gran cadea dos seres, é substituída pola desorde enunciada pola primeira e segunda lei da termodinámica. Estas leis que en última instancia versan sobre o comportamento da enerxía, entendida como a “última fonte da vida e da materia”¹⁷⁴, amósannos o que sucede nun sistema pechado como a Terra segundo o principio de entropía derivado da segunda lei da termodinámica: a enerxía pérdese nun proceso irreversible.

Se ben, a primeira lei da termodinámica salientaba o feito da conservación da enerxía — o cal, nunha ollada rápida, non semella contradicir a antiga orde organicista— segundo o principio de que “as cantidades de enerxía almacenadas nun sistema son iguais ás cantidades de enerxía intercambiadas dentro dun sistema determinado”¹⁷⁵ —ou na súa definición máis vulgarizada como “a enerxía nin se crea nin se destrúe só se transforma”¹⁷⁶—, porén a segunda lei incide na perda e degradación da enerxía, o que rompe con ese paradigma antigo dun sistema orgánico illado e inmutábel no seu conxunto, pois como di F. Garrido:

A termodinámica amósanos unha representación da natureza, da vida e da enerxía marcada pois pola súa característica de ser finita, a irreversibilidade e a entropía (custo e degradación) inevitabelmente unida ao cambio e ao movemento¹⁷⁷.

173 *Ib.*, páx. 32.

174 Garrido, F., en *op. cit.*, páx. 42.

175 *Ib.*, páx. 43.

176 *Ib.*

177 *Ib.*, páx. 45.

O principio de entropía derivado da segunda lei da termodinámica queda definido —segundo as formulacións de Carnot, Kelvin-Planck e Clausius— como “a tendencia crecente á degradación da calidade (ou orde) da enerxía en cada proceso de transformación desta. En cada transformación prodúcese un certo grao de perda ou degradación da enerxía dispoñíbel”¹⁷⁸.

Para entender un chisco mellor as implicacións da termodinámica para o cambio de paradigma do que estamos a falar, imos definir agora os tres tipos de sistemas existentes en relación ao intercambio de materia e enerxía co ambiente. Por unha banda, están os sistemas abertos que intercambian materia e enerxía co ambiente, do mesmo xeito que se comportan moitos dos ecosistemas naturais; logo, están os sistemas pechados, que soamente intercambian enerxía —e non materia—, como o noso planeta Terra; por último, están os sistemas illados, que non intercambian nin materia nin enerxía, xa que son sistemas artificiais creados no laboratorio¹⁷⁹.

A Terra, polo tanto, está inserida nun proceso irremediábel de entropía, que está a ser acelerado, de feito, pola acción e o metabolismo das sociedades capitalistas e industrias. Isto podémolo observar máis polo miúdo se atendemos ás implicacións dunha serie de constantes da enerxía que tamén se poden aplicar á materia viva:

- A calidade finita da enerxía e dos recursos naturais (conservación).
- A irreversibilidade das transformacións enerxéticas e dos procesos de cambio dos seres vivos.
- A perda que se produce en todo proceso de transformación da enerxía e da materia viva en xeral (a taxa decrecente marxinal)¹⁸⁰.

Podemos deducir do exposto polo tanto, que un sistema que se considere sustentábel, será aquel no que a entropía —proceso irremediábel— sexa menor e a *exerxía* maior, entendendo esta última como o grao de enerxía total dispoñíbel e utilizábel introducido nun sistema en forma de calor, tendo en conta o carácter finito da enerxía e dos recursos naturais, a irreversibilidade das transformacións enerxéticas e dos procesos de cambio nos seres vivos e as perdas de enerxía constantes producidas en calquera proceso, como quedou dito.

Non quixeramos rematar este apartado sen pór de manifesto novamente a idea que vimos desenvolvendo dentro del, é dicir, que a pesar da irrupción do mecanicismo e a nova ciencia moderna, o industrialismo e o capitalismo, “a perspectiva do organicismo non desapareceu de ningunha maneira”¹⁸¹ tal e como nolo lembra novamente Carolyn Merchant. Segundo ela, “mantívose como unha importante tensión subxacente e deu lugar a variantes tales como a reacción romántica á Ilustración, o transcendentalismo americano, as ideas do *Naturphilosophen* alemán, a filosofía temperá de Karl Marx, o vitalismo do século XIX e o traballo de Wilhelm Reich”¹⁸². Incluso no século XX “os principios básicos da visión orgánica da natureza reapareceron” por exemplo, “na teoría do holismo de Jan Christiaan Smuts, a filosofía do proceso de Alfred North Whitehead,

178 *Ib.*

179 *Ib.*, páx. 43.

180 *Ib.*, páx. 45.

181 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 311.

182 *Ib.*

os movementos ecoloxistas dos anos 1930 e 1970, análises alternativas en física (a teoría Bootstrap) e en psicoloxía, como as teorías da Psicoloxía do desenvolvemento”¹⁸³.

Ademais dos exemplos citados por Merchant, tamén cabería incluír dentro da mesma listaxe a contemporánea teoría de sistemas, entendendo pola mesma tanto a Teoría Xeral dos Sistemas de Bertalanffy como a teoría dos sistemas sociais de Luhmann. Esta teoría de sistemas ten “posibilitado un marco conceptual integrado e holístico, que permite interconectar, de xeito operativo, dentro dun mesmo programa teórico conceptos provenientes da teoría da evolución (adaptación, selección, evolución, morfoxénese), da ecoloxía (ecosistema, medio, contorno, ambiente, interdependencia, relación, equilibrio, estrutura, fronteira ou ecotón, función, organización circular, sinerxía, *autopoiese*, variabilidade) e da termodinámica (enerxía, entropía, *exerxía*, *neguentropía*)”¹⁸⁴.

Esta integración das tres teorías científicas diferentes citadas dentro dunha soa, que funciona como aglutinadora ou como unha “ensamblaxe *metateórica*”¹⁸⁵, é posíbel se atendemos a tres conceptos centrais na mesma: sistema, complexidade e contorno. O sistema defínese “polas propiedades emerxentes que nacen da súa relación e interacción cos elementos”¹⁸⁶, de tal xeito que o preponderante son as relacións estábeis que se dan entre eses elementos de maneira estrutural e non a súa simple suma aritmética, polo que “a teoría de sistemas é pois *panrelacional* e non atomista”¹⁸⁷. Desda estrutura derívase a complexidade que non é soamente cuantitativa aditiva, senón que tamén é cualitativa e refírese ás súas relacións¹⁸⁸. Por último, o terceiro concepto central, o contorno, descríbese “como o conxunto de sucesos e de condicións que inflúen sobre os estados e os comportamentos dun sistema”¹⁸⁹. Como vemos, pois, o desenvolvemento da teoría de sistemas por medio desda ensamblaxe *metateórica* entre as teorías da evolución, a ecoloxía e a termodinámica en conxunción con eses tres conceptos fundamentais que acabamos de enumerar, prosegue a estela holística do organicismo tal e como quedou definido nas páxinas anteriores. Porén, como estipula Carolyn Merchant, a ecoloxía é o exemplo máis importante de holismo contemporáneo polas seguintes razóns:

A pesar de que a ecoloxía é unha ciencia relativamente recente, a súa filosofía da natureza, o holismo, non o é. Historicamente, os presupostos holísticos sobre a natureza foron adoptados por comunidades de persoas que lograron vivir en equilibrio co seu medio ambiente. A idea dos procesos cíclicos, da *interconexión* ente todas as cousas e o suposto que a natureza é activa e está viva son fundamentais na historia do pensamento humano. Ningún elemento deste ciclo interconectado pode ser extraído sen que o ciclo mesmo colapse. As partes, polo tanto, toman o seu sentido do todo. Cada parte individual é definida por e dependente do contexto total. O ciclo en si é unha relación dinámica e interactiva de todas as súas partes, e o proceso é unha relación dialéctica entre a parte e o todo. A ecoloxía debe necesariamente considerar as complexidades e a totalidade. Non pode illar

183 *Ib.*

184 Garrido, F., en *op. cit.*, pág. 46.

185 *Ib.*, pág. 47.

186 *Ib.*, pág. 48.

187 *Ib.*

188 *Ib.*

189 *Ib.*

as partes en sistemas simplificados que poden ser estudados no laboratorio, porque este illamento distorce o todo¹⁹⁰.

E será esta idea de holismo, que leva implícita a de conexión interna de todas as súas partes, onde a concepción da totalidade —do todo— sobreponse e cobra primacía sobre os elementos ou partes individuais, a que influirá posteriormente na ecoloxía política e nas decisións lexislativas de protección e conservación de determinados ecosistemas tamén no mundo contemporáneo. Merchant pon como exemplo disto, a aprobación da “Lei de especies en perigo de extinción”, *Endangered Species Act*, nos EUA na década dos anos setenta do século pasado, como un fito lexislativo que reconece precisamente a necesidade de preservar o todo, o conxunto, como garante da preservación das partes, alén da protección individual das mesmas, como pode suceder coa soa protección dunha determinada especie de ser vivo sen poñela en relación co seu contorno biótico e abiótico:

A necesidade de protexer o ecosistema do colapso a causa da extinción de membros vitais foi un dos argumentos que permitiu a aprobación da *Endangered Species Act* de 1973¹⁹¹.

Edgar Morin tamén se referiu á necesidade dunha nova epistemoloxía que abandonase o paradigma da simplicidade —caracterizado pola disxunción entre o obxecto e o medio ambiente e o suxeito e o obxecto—, e avogar, en troques, polo paradigma da complexidade, poñendo de manifesto unha vez máis a irrupción do holismo no campo das ciencias que el vincula a Pascal, segundo a cita:

Teño por imposible concibir as partes á marxe do coñecemento do todo, tanto como coñecer o todo sen coñecer particularmente as partes¹⁹².

No primeiro paradigma compréndese o obxecto de xeito illado con respecto ao seu medio ambiente, amais de “realizar unha disxunción absoluta entre o obxecto e o suxeito que o percibe e concibe”¹⁹³. Pola contra no paradigma da complexidade prima o principio de relación da parte coa totalidade e viceversa, dun xeito retroactivo, incidindo na retroalimentación. Deste xeito, Morin, denuncia o illamento artificial do obxecto de estudo e coñecemento durante a experimentación, constituíndose nun acontecemento no que a “relación entre o observador-conceptuador e o obxecto observado, concibido”¹⁹⁴ queda velada. Porén, a relación entre o observador e o observado é patente dende o paradigma da complexidade se reparamos tamén no rol dos aparellos de observación e experimentación, que determinan o observado, dun xeito semellante ao estipulado por Heisenberg cando definiu o seu “principio de incerteza” como a imposibilidade de coñecer —por mor da intervención do investigador— con precisión arbitraria determinados pares de magnitudes físicas observábeis e complementarias.

190 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 315 e 316.

191 *Ib.*, páx. 316.

192 Pascal, citado en Morin, E., “La epistemología de la complejidad”, en Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J. L. e Solana, J. L. (eds.), *op. cit.*, páx. 66.

193 Morin, E., *Ib.*, páx. 68.

194 *Ib.*

OUTRAS NATUREZAS

Non ve que o mundo sensíbel que o arrodea non é algo directamente dado para toda a eternidade e constantemente igual a si mesmo, senón o produto da industria e do estado social, no sentido de que é un produto histórico, o resultado da actividade de toda unha serie de xeracións.

FRIEDRICH ENGELS E KARL MARX¹⁹⁵

Polo demais, esta natureza anterior á historia humana non é a natureza en que vive Feuerbach, senón unha natureza que, alén dunhas cantas illas coralíferas australianas de recente formación, non existe xa hoxe en parte algunha.

FRIEDRICH ENGELS E KARL MARX¹⁹⁶

O home é a natureza que toma conciencia de si mesma
ÉLISÉE RECLUS¹⁹⁷

A tree is a tree. How many more do you have to look at?
RONALD REAGAN, 1966

The American Petroleum Institute filed suit against the EPA [and] charged that the agency was suppressing a scientific study for fear it might be misinterpreted... The suppressed study reveals that 80 percent of air pollution comes not from chimneys and auto exhaust pipes, but from plants and trees.

RONALD REAGAN, 1979

Trees cause more pollution than automobiles do.
RONALD REAGAN, 1981

Facts are stupid things.
RONALD REAGAN, 1988¹⁹⁸

No primeiro capítulo da súa obra *A morte da natureza. Mulleres, ecoloxía e revolución científica*, Carolyn Merchant enumera unha serie de imaxes e distintas concepcións da natureza nas que destaca as que se identifican cunha muller. A natureza feminina considerada simultaneamente como unha nai nutricia, provedora e coidadora, e como a natureza salvaxe, violenta e incontrolábel, xa foi mencionada con anterioridade neste escrito dentro da descrición do marco organicista. A esa imaxe súmalle outras tantas como as contidas nas imaxes literarias e na filosofía. Dentro das

195 Engels, F. e Marx, K., *op. cit.*, 1974, páx. 47.

196 *Ib.*, páx. 48.

197 Reclus, É., citado en Guénola Capron et al. (eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus*, Publicaciones de La Casa Chata, México, 2011, páx. 32.

198 Citas de Ronald Reagan extraídas da páxina web <http://www.allhatnocattle.net/reagan%20quotes.htm>, [consultado: 09/10/2022].

primeiras, a natureza *chauceriana* e isabelina incidía novamente na imaxe da natureza como unha nai bondadosa e provedora que, amais, era a conformadora da orde natural e social, segundo a lei natural, onde cada parte ou individuo da orde natural e social, debía saber o lugar que ocupar e tamén como “actuar de acordo cunha razón e unha regulación tradicional que mantivese o equilibrio e a harmonía do todo”¹⁹⁹. Merchant prosegue e afirma que:

Aquí a natureza é o axente involuntario de Deus, é unha mestra benevolente que nos ensina o patrón oculto e os valores que Deus empregou na creación do cosmos (*natura naturata*, a creación natural). Outra visión, algo menos ortodoxa, víaa como unha forza creativa (*natura naturans*), unha alma coa vontade de xerar formas mundanas²⁰⁰.

Os personaxes da traxedia de Shakespeare *O rei Lear*, o rei e a súa filla, Cordelia, representan dúas visións da natureza diferentes. Se ben o pai simboliza o cosmos medieval renacentista, “cuxos patróns non debían ser violados” e onde a súa natureza caracterizábase pola “benevolencia, o consolo e a xenerosidade, emanando honor e caridade no seu comportamento ético como pai de familia e recibindo un respecto absoluto pola súa autoridade e sabedoría por parte de súas fillas”, a filla, por outra banda, representa a natureza utópica. Cordelia é a “unidade ideal dos opostos”, “a imaxe dialéctica da natureza”, encamiñada ao progreso social, á utopía, tal e como fixeran os movementos milenarios da Idade Media, as utopías do Renacemento e as disidencias relixiosas posteriores á guerra civil inglesa, “representaba o impulso necesario para facer avanzar a sociedade cara un novo ideal”²⁰¹.

Logo, a poesía pastoril e a arte do Renacemento recuperaron “a imaxe da natureza como unha nai benevolente”. Esta imaxe identificábase coa Idade de Ouro e operaba como un “refuxio ante os males e as ansiedades causadas pola vida urbana”. A natureza pastoril identificase co xardín, símbolo da harmonía perdida, coa paisaxe rural da natureza domesticada, así “nun idílico pano de fondo, as ovellas pacían tranquilamente, os paxaros cantaban e as árbores daban froito. Nesta paisaxe non existían os animais salvaxes, nin as espiñas, nin as serpes, nin os voitres. Nesta paisaxe os seres humanos meditaban sobre as belezas da natureza afastados da violencia do mundo urbano”²⁰².

Porén as imaxes da natureza feminina contidas na Arcadia, a Idade de Ouro homérica, o xardín do Edén, o paraíso perdido, agochaban unha natureza que podía ser domesticada, usada como unha mercadoría e manipulada. No fondo desta imaxe situábase a percepción masculina da natureza “que era vista como nai e noiva e que tiña como función principal consolar, nutrir e proporcionar benestar ao home. Nas imaxes pastorís, tanto a natureza como as mulleres están subordinadas e son esencialmente pasivas. Elas nutren pero non controlan nin exhiben ningunha paixón destrutiva”, como sucede no eido da pintura en obras como “A ninfa da fonte” de Lucas Cranach (1518), ou o “Nacemento de Venus” (1482) e a “Primavera” (1477-8) de Sandro Botticelli²⁰³.

199 Merchant, C., *op. cit.*, pág. 12.

200 *Ib.*

201 *Ib.*, pág. 13.

202 *Ib.*

203 *Ib.*, páxs. 14 e 15.

Xa no campo da filosofía Merchant continúa a escolmar imaxes da natureza como a de Platón no *Timeo*, quen dota o cosmos dunha alma feminina que funcionaba como o motor do seu movemento. Posteriormente Plotino, coa súa síntese de platonismo e cristianismo, dividiu a alma feminina en dúas partes: “a parte superior creou as almas a partir das ideas divinas: a inferior, *natura*, xerou o mundo fenoménico”, pautando o camiño dos neoplatónicos medievais e renacentistas que, se ben identificaban a natureza cunha muller, esta quedaba subordinada a Deus²⁰⁴.

A participación do feminino na natureza degrádase con Aristóteles até o punto que na súa teoría *hilemórfica*, a forma se identifica co masculino como a parte activa e principio do movemento, e a materia co feminino, como a parte pasiva e inerte do composto materia-forma. Amais Aristóteles consideraba as femias das diferentes especies como machos eivados ou aleixados²⁰⁵. Pola súa banda Copérnico identificou o ceo coa masculinidade e a terra coa feminidade, exercendo o primeiro un rol dominante sobre a segunda, mera receptora da súa acción fecundante²⁰⁶.

O gnosticismo corrixe o anterior coa súa igualdade dos opostos, que descansa nun monismo andrógino da natureza, nesa mestura dada na Alexandría helenística entre o cristianismo e as ensinanzas espirituais de Babilonia e Persia, xunto coas de Grecia e Roma. Por último Merchant retoma a imaxe da natureza como nai nutricia e coidadora, na cosmovisión animista e organicista da Terra ou do *xeocosmos* que vai dende o estoicismo grecorromano até o Renacemento con figuras como da Vinci, Telesio, Bruno ou Henry More entre outros²⁰⁷.

Xa quedou dito con anterioridade a importancia do dualismo ontolóxico desenvolvido por Aristóteles, segundo o cal podemos falar do que é natural e o que é artificial —de natureza e artefacto—, así “algúns cousas son por natureza, outras por outras causas”²⁰⁸. como expuxera na súa *Física*. Se ben, todos os seres naturais teñen a súa orixe en movementos iniciados na *physis*, que polo tanto son movementos eficientes intrínsecos, propios do seu ser e con finalidade propia, os seres artificiais son seres non orixinados pola natureza, pois estes teñen a súa causa no artificial —arte ou *techné*— xa que son producidos pola actividade do ser humano, polo que a causalidade que os orixina é eficiente extrínseca e a finalidade tamén é extrínseca. Este dualismo vai permanecer até os nosos días e é moi relevante no debate ambiental que nos ocupa. Os críticos do ecoloxismo van tentar, dun xeito ou outro, eliminar esta dualidade para ora, desactivar os argumentos do ecoloxismo, ora para reorientalos dende outra posición diferente na que o concepto de natureza abandone a súa posición central ou incluso a súa propia mención, tal e como veremos máis adiante.

204 *Ib.*, páx. 16.

205 É sintomático do patriarcado aristotélico o feito de que no caso das abellas melíferas, *Apis mellifera* L., as súas observacións de naturalista o levaran a afirmar que a colonia *eusocial* de abellas estaba guiada e gobernada por un macho, o rei. A realidade é ben distinta. Hoxe sabemos que as colonias de abellas non están gobernadas por ningún individuo concreto senón que son o resultado dunha organización social descentralizada e *homeostática*, e que ese suposto rei macho non era outra cousa que a abella femia nai (a abella mestra para as galegas e os galegos) cuxa función, alén de gobernar, é realmente pór ovos de xeito frenético durante a época de cría a un laborioso ritmo esgotador.

206 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 17-21.

207 *Ib.*, páxs. 22-34.

208 Aristóteles, *op. cit.*, páx. 128.

Francis Bacon distinguiu tres diferentes acepcións da natureza, engadindo ás dúas aristotélicas, a *natura naturata* ou a natureza en si mesma —tal e como a entendeu Averroes, como a natureza creada ou o ser creado fronte á *natura naturans*, ou natureza creadora, identificada pola escolástica como Deus creador ou forza creadora²⁰⁹—, e a natureza do artificio, a natureza da monstruosidade. Como sinala Carolyn Merchant, estes son os tres estados nos que existía a natureza segundo Bacon: “en liberdade, en erro e en cativeiro”²¹⁰. Así “ela é ou ben ceibe, [...] ou ben está desviada, [...] ou ben, por último, está suxeita e é moldeada”²¹¹.

O primeiro estado correspóndese coa natureza aristotélica con “inmanente *autodesenvolvemento*”, isto é, con movemento propio e que se identifica coa visión orgánica, “como un ser vivo, en crecemento e que se rexeneraba”. O segundo estado repara na peculiaridade dos fenómenos naturais relacionados co mal, coas taras e as eivas da natureza, que posteriormente serán explicadas como mutacións necesarias no mecanismo da selección natural da teoría da evolución darwinista, mais que no entanto, para Bacon, “non podían ser causados por Deus ou ningún outro poder que actuase baixo a Súa orde. Xa que as monstruosidades non podían ser explicadas pola acción da forma ou do espírito, tiñan que ser o resultado da materia que actuaba de maneira perversa”. Polo tanto, a causa de tales eivas e disfuncións achábase na materia, alumada como unha “rameira ordinaria” segundo as súas propias palabras²¹².

O terceiro e último estado da natureza é sobre o que actúa a arte ou *techné*, sobre o que actúa o ser humano para “crear algo novo e artificial”, como na concepción aristotélica, mais neste caso —tal e como ollamos no apartado do mecanicismo—, Bacon vai ir máis alá e facer énfase na acción pragmática da ciencia e no desencantamento da natureza con arengas como: “aconsellaría ao estudoso vender os seus libros e construír unha fragua” e “renunciar a infértiles virxes, como Minerva e as musas, e confiar en Vulcano”²¹³ deixando ben ás claras deste xeito, as súas intencións de dominio sobre a natureza e o seu desapego cara ás visións organicistas da natureza xunto coas súas prescricións de respecto e coidado cara á mesma.

Como xa mencionamos páxinas atrás, Kate Soper tamén salienta a importancia desta dicotomía entre natureza e artificio, cando menciona que a concepción de natureza máis común e fundamental é aquela que “se refire a todo o que non é humano e distinto do creado pola humanidade”, motivo polo que esta concepción dicotómica se opón “á cultura, á historia, á convención, a todo o construído ou producido artificialmente, en resumo, a todo o que pertence ao ámbito do humano”²¹⁴. Porén, a esta acepción sobre a natureza, Soper, despois engade tres concepcións ben distintas entre si, que están sempre presentes no discurso ambiental ou do ecoloxismo: a metafísica, a profunda —ou realista— e maila superficial —ou profana—, segundo a súa propia nomenclatura que a continuación pasaremos a explicar.

209 Spinoza fixo un uso semellante da expresión *natura naturans*, *natura naturata*, acuñada polo neoplatónico Proclo, para referirse á substancia infinita ou *Deus sive natura*, *natura naturans*, e aos seus modos e atributos, *natura naturata*.

210 Merchant, C., *op. cit.*, pág. 181.

211 Bacon, F., citado en Merchant, C., *op. cit.*, pág. 181.

212 Merchant, C., *op. cit.*, páxs. 181 e 182.

213 Bacon, F., citado en Merchant, C., *op. cit.*, pág. 182.

214 Soper, K., *op. cit.*, pág. 15.

O primeiro concepto de natureza, o metafísico, ten un uso primordialmente filosófico. É o xeito en que os seres humanos pensan a súa especificidade e diferenza, por iso por unha banda representa o concepto de todo aquilo que non é humano e, pola outra, fai mención á natureza de algo, ao seu carácter ou condición²¹⁵.

O segundo concepto de natureza empregado no seu sentido realista ou profundo, refírese ás “estruturas, procesos e poderes causais que están a operar constantemente no mundo físico, que proporcionan o obxecto de estudo das ciencias naturais e condicionan as posibles formas da intervención humana na bioloxía ou na interacción co medio ambiente”. Son as leis da natureza ás que estamos suxeitos, de cuxos procesos non podemos escapar, nin os que tampouco podemos destruír. É unha natureza que nos constitúe pero ao mesmo tempo está alén da nosa disposición²¹⁶. Este concepto ben pode ser unha actualización da *natura naturans* averroísta antes mencionada.

O terceiro concepto de natureza tomado na súa acepción superficial, refírese ás características normalmente observábeis do mundo, a experiencia directa dos fenómenos, os seus trazos que sometemos a apreciación estética e que forman parte do discurso ordinario en oposición á natureza profunda, cuxas características soen ser alleas para o mesmo. Representa o natural en oposición ao mundo urbano ou á contorna industrial, como a paisaxe, o silvestre, ou o mundo rural; tamén os animais, salvaxes e domésticos; os nosos corpos e os recursos materiais. É a natureza da experiencia inmediata, a natureza que destruímos e contaminamos ou a natureza que queremos conservar e preservar. É a natureza que se ve afectada pola ocupación humana do planeta e tamén, nalgúnhas ocasións, a que adquiriu a súa feitura a causa da actividade cultural humana²¹⁷. Do mesmo xeito que co precedente, este concepto tamén pode ser equiparado, neste caso, coa *natura naturata* tratada con anterioridade.

Kate Soper pensa que cando o movemento verde menciona a natureza, faino na meirande parte dos casos neste terceiro sentido superficial ou profano. Aínda que, aclara, cando apela a preservala ou a facer un uso dela dun xeito sustentábel, tamén apela á idea metafísica, no sentido gnoseolóxico para designar un obxecto en relación a un suxeito, en oposición ao ser da humanidade, e tamén usa o concepto realista entendido como proceso causal. Polo tanto, estes conceptos non se poden utilizar de maneira illada, senón sempre en relación os uns cos outros, pois a natureza é entendida na súa totalidade, por moito que a poidamos estratificar para o noso discurso filosófico, sempre será a totalidade do ser²¹⁸. Arias Maldonado apunta a este respecto que no debate medioambiental acotío se confunden estas dúas dimensións —a profunda e a superficial— pasando por alto que as devanditas dimensións contraponen “a natureza como esencia *ahistórica* (natureza profunda) á natureza como proceso histórico (natureza superficial)”, motivo polo que “non podemos dicir, entón, que a desaparición dunha especie animal, nin sequera a extinción da humanidade, supoña a fin da natureza no seu sentido profundo. E así sucesivamente”²¹⁹. Como réplica podemos apuntar que cando

215 *Ib.*, páx. 155.

216 *Ib.*, páxs. 155 e 156.

217 *Ib.*, páx. 156.

218 *Ib.*, páxs. 156 e 157.

219 Arias Maldonado, M., *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Siglo XXI, Madrid, 2008, páx. 36.

perdemos unha parte da natureza, referímonos a iso, a unha parte —sexa unha especie, un hábitat ou un ecosistema—, nunca á súa totalidade e que dende logo resulta moi pouco reconfortante pensar que ditas desaparicións non van rematar coa totalidade da natureza ou natureza profunda, a non ser que no fondo o que se estea a buscar sexa máis ben, un feble argumento para desviar a atención sobre as causas da deterioración ambiental e os seus axentes.

Asemade, cando no limiar deste texto facíámonos a pregunta arredor do significado da natureza, ao longo destas páxinas fomos acoutando o significado contemporáneo da mesma en relación coa cuestión ambiental para ilo levando até o concepto de biosfera tal e como o formulara Vernadsky e retrotraéndonos até o estudo do órgano e a súa función por parte de Cuvier. O xeito de proceder sustentouse na epistemoloxía, por considerar que o desenvolvemento das ciencias dende a revolución científica até o presente —que como producións do saber que son, informan arredor da realidade— xogou e xoga un papel crucial na conformación do mesmo hoxe.

Pois ben, este significado correspóndese co cuarto sentido do concepto de natureza que suma Jorge Riechmann aos tres sentidos filosóficos estipulados primeiramente por Fernando Savater no seu *Diccionario filosófico*, a saber:

1. natureza como conxunto de todas as cousas existentes, sometidas á regularidades que estudan as ciencias “da natureza”;
2. natureza como conxunto de todas as cousas que existen ou soen existir sen intervención humana, con espontaneidade non deliberada;
3. natureza como orixe e causa de todo o existente, a súa explicación última e a súa razón de ser²²⁰.

O cuarto sentido, como xa quedou dito, refírese “á natureza como biosfera, como sistema organizado dos ecosistemas”²²¹ que foi definido de maneira procesual en anteriores apartados facendo fincapé no seu carácter orgánico. Este enténdese como un conxunto formado a partir das relacións entre todas as súas partes, onde cobra importancia como principio explicativo de tal concepción as ideas de relación e vínculo de todos os seus elementos entre si e coa totalidade, na que non nos imos deter máis pois xa foi suficientemente tratado nas páxinas previas.

Mais agora ímonos centrar —tal e como o fai Riechmann no libro citado— nos tres sentidos anteriores e na problemática suscitada trala súa análise por el mesmo e por Fernando Savater. Este último, se ben non topa graves problemas nas acepcións primeira e segunda do concepto de natureza pois “mantéñense nun terreo prudentemente descritivo”²²², si que “denuncia un verdadeiro *mito relixioso e político*”²²³ con respecto á terceira acepción. Curiosamente, da análise desta acepción vai xurdir toda unha corrente xulgardora do naturalismo que de xeito recorrente arrexunta a unha serie de detractores —en maior ou menor grao— e críticos do ecoloxismo, o *conservacionismo* e o *preservacionismo*, a partir de dous pasos correlativos.

220 Savater, F., citado en Riechmann, J., *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología. Ética y tecnología*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005, pág. 100.

221 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005, pág. 102.

222 Savater, F., citado en *Ib.*, pág. 100.

223 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005, pág. 100.

O primeiro procede así: a causa da equiparación do naturalismo coa defensa dunha suposta natureza orixinaria, harmónica e prístina —carente de intervención humana, como sucede coa acepción número dous de natureza, mais tamén coa acepción terceira que considera a natureza como orixe— ante a que se prostra e á que con deveso desexa volver por mor da súa idealización, os detractores denuncian a súa inexistencia actual —debido á interacción que se deu nas sociedades humanas ao longo da historia coa natureza como despregadura do seu metabolismo social—, amais da imposibilidade de volver a ese estado natural incorrupto. Esa suposta natureza prístina —seica estará emparentada co “estado de natureza” dos teóricos do contrato social, mais con billete de ida e volta?— ten incluso unha característica que a converte nun paraíso máis desexábel: a harmonía. A ausencia de conflito, a quietude dun *locus amoenus*, a natureza pastoril, o xardín, semella ser, segundo os críticos do naturalismo, o lugar cobizado por este como destino ao que regresar tralo pesadelo moderno e industrial. Disque a natureza benévola e provedora prevalece sobre a natureza implacábel, cega e sen misericordia, como a que desprazou as especies humanas até as zonas máis meridionais de Europa durante a Idade do Xeo a causa das duras condicións climáticas, ou a que —máis preto de nós— mallou sen compaixón á poboación labrega por mor da seca no ano da fame de 1941, en plena posguerra, e que empeorou o sufrimento causado polo empobrecemento xeneralizado, producido tralo golpe fascista nacionalista español.

De aquí podemos extraer a sentenza sobre a “morte da natureza”, non no sentido atribuído a Merchant, co significado de baleirado de vida do seu concepto polo mecanicismo para rematar co animismo, senón no sentido da súa inexistencia, ora porque xa está liquidada por mor da acción humana e as súas interferencias, ora por ser unha mera construción social e cultural froito dun determinado período histórico ou do delirio dos “*eco freaks*”. Ulrich Beck referiuse deste xeito ao que vimos comentando:

a propia natureza non é natureza: é un concepto, unha norma, unha lembranza, unha utopía, un plan alternativo. Hoxe máis ca nunca. A natureza está a ser redescuberta nun momento no que xa non existe²²⁴.

Estas palabras de Ulrich Beck denotan un fito curioso e paradoxal: os chamados críticos do naturalismo, ao que lle achacan o desexo de retorno a unha natureza prístina e primixenia, son os que realmente defenden a existencia de tal entidade —aínda que remota—, como queda de manifesto no aserto da “morte da natureza” —dando a entender a existencia de algo que era e que agora xa non é. Ao converter en materia central das súas críticas, a volta á natureza primixenia, acaban por se delatar ao evidenciar que esa idea é creación súa e non do naturalismo materialista do ecoloxismo.

O segundo paso —consecuencia do primeiro— afirma a naturalidade das relacións socio-ambientais ou do metabolismo socio-natural: este paso ten como conclusión inmediata a naturalización de todo o artificial, por considerar que a produción humana —de calquera tipo—, como produción dun ser natural —por estar inserido o ser humano na natureza ou no medio ambiente e suxeito ás súas mesmas leis, regularidades e necesidades—, é por definición tamén natural, integrándoa na natureza e rompendo deste modo a barreira entre o natural e o artificial, até a súa hibridación. Pero cando di

224 Beck, U., *op. cit.*, 2009, páx. 32.

que non se pode diferenciar entre natureza e artificial, entre o natural e o humano, polo que se segue que todo é socio-natureza, corremos o risco de considerar que todo é humano, retorcendo deste modo até límites insospeitados o significado do antropocentrismo, incluso até a *hybris*. Fernando Savater é claro a este respecto cando afirma que:

Un trazo principal da perspectiva materialista, aplicábel a través de calquera das dúas primeiras acepcións consignadas da voz “natureza” {natureza-1 e natureza-2, na nosa propia terminoloxía}, consiste en establecer unha certa continuidade entre os artificios humanos e o resto das producións naturais do cosmos. As creacións humanas non son distintas do resto do mobiliario universal nin pola súa orixe (proveñen das necesidades e desexos dos seres humanos tan naturalmente inmanentes como as demais) nin polo mecanismo que selecciona entre elas as que deben perecer ou as destinadas a durar: o mesmo que no resto dos casos, saen adiante as que resultan máis convenientes nunha conxunción dada de circunstancias²²⁵.

A conclusión exposta segundo estes dous pasos argumentativos é tentadora para desfacermonos dunha vez da crítica incómoda do naturalismo á Modernidade e, ao mesmo tempo, poder tranquilizar a nosa conciencia ante o dano infrinxido mediante o desenvolvemento desta na natureza. Mais a devandita conclusión parte dun erro de vulto: considerar que o discurso ambiental crítico busca un paraíso perdido, nun exercicio de fuga da realidade, ou que entende a natureza dun xeito teleolóxico, omitindo que a verdadeira crítica se asenta realmente na vulnerabilidade da natureza — na análise das súas consecuencias—, no dano cometido e na ocultación das relacións de nexos dos seres que compoñen a mesma, en favor dun proceder atomizador e individual no social e no económico, onde se dá primacía aos suxeitos auto-vinculantes e “aparentemente” inconexos.

O borrado da fronteira entre o artificial e o natural practicado por Savater dende un materialismo natural, obvia que o naturalismo tamén é materialista —alén dun naturalismo groseiro e irreflexivo que cae na superstición, como el denuncia, precisamente pola súa falla de análise crítica e racional— e que ademais como apunta Jorge Riechmann, o natural e o artificial pertencen a “distintas ordes ou esferas da realidade”. Así, seguindo a Barry Commoner, Riechmann sinala “que os seres humanos vivimos en dous mundos”, isto é, na biosfera e na *tecnosfera*, o mundo natural que se corresponde coa acepción número catro e o mundo artificial creado polas sociedades humanas. O seres humanos vivimos nesas esferas distintas pero non illadas entre si, senón que están comunicadas de maneira irremediábel, amais de necesitárense a unha á outra para explicar os seus respectivos significados e universos simbólicos. Entre estes ámbitos “existen algúns elementos de continuidade entre eles, pero non obstante mantense unha discontinuidade básica”²²⁶.

As consecuencias deste borrado levan a Savater a sentenciar o seguinte: “o plástico é tan natural coma o mel”²²⁷, ante o que Riechmann —tras equiparar esta concepción do

225 Savater, F., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2005, páxs. 103 e 104.

226 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005, páx. 105.

227 Savater, F., citado en *Ib.*, páx. 104.

“natural” coa acepción número un de natureza e facendo fincapé na ambigüidade descritivo-normativa do mesmo termo “natural”— volve responderlle que

[...] é ao meu parecer unha afirmación que filosoficamente non leva moi lonxe, e que *praxeoloxicamente* nos conduce por un camiño moi perigoso. Pois se o plástico é tan natural coma o mel, entón (hai que concluír) o medio ambiente laboral cheo de tóxicos canceríxenos e mutáxenos é tan natural coma o medio ambiente laboral saudábel, e os organismos transxénicos son tan naturais coma os organismos que non sufriron manipulación xenética²²⁸.

Logo podemos inferir do até aquí exposto que, polo tanto, a contaminación provocada polo afundimento do buque petroliero Prestige fronte á Costa da Morte o 13 de novembro de 2002 non foi un desastre ambiental, senón un fenómeno natural, onde os mascatos e araos, xunto con outras aves peláxicas, que chegaban exhaustos e enchoupados de petróleo ás praias do Rostro, Nemiña e Mar de Fóra, convertéronse nun sinal de mal agoiro ao anunciar a marea negra que estaba por vir. Podemos dicir así tamén, que tal sinalado episodio na memoria das galegas e galegos é equiparábel ao aproveitamento marisqueiro da Ría de Arousa e á pesca de baixura da frota galega; ou que tamén é comparábel a interacción que se dá entre os organismos mariños autóctonos que compoñen o ecosistema mariño característico das Rías Baixas, co derrame dese chapapote sobre os mesmos ecosistemas mariños —que, lembremos, causou a morte de milleiros de aves e outros organismos, amais de expoñer a un dano prolongado ás mesmas e aos mamíferos mariños, peixes, plancto, moluscos, crustáceos e outros invertebrados mariños durante xeracións, por mor da incorporación neses ecosistemas de hidrocarburos aromáticos acompañados da súa acción tóxica acumulativa na cadea trófica, con efectos canceríxenos e mutáxenos. Desta maneira vólvese caer na eiva de considerar o naturalismo á maneira das cuestións formuladas antes cos dous pasos correlativos, e volver esquecer, obviar ou simplemente ignorar que a postura máis racional do naturalismo insiste en salientar a vulnerabilidade da natureza, o dano infrinxido e o dano potencial provocado polo metabolismo das sociedades humanas na natureza, sobre todo a partir da Modernidade e o desenvolvemento do capitalismo e a industrialización.

Pódese contestar ao exposto aducindo que Savater non pretende pasar por bo o desastre do Prestige, pois como quedou recollido na súa cita, que volvemos recoller, “as nosas fabricación artificiais son tan azarasas coma os astros, os mares, ou as froitas e non poden ser xulgadas boas ou malas máis que dende a nosa subxectividade racional, coma todo o resto”, onde amais de igualar o natural e o artificial resalta tamén o papel da nosa racionalidade para valorar e xulgar os nosos artificios como bos ou malos, desexábeis ou indesexábeis.

Mais debemos insistir en que a non consideración da natureza na acepción catro —é dicir, co significado de biosfera— reincidente no agocho do sentido de relación, entendido como o xeito en que nos inserimos e mergullamos as sociedades humanas dentro da natureza, afondando desta maneira na ilusión e aparencia do suxeito auto-vinculante e illado, paradigma por excelencia da dominación e a inxustiza xurdidas no seo da Modernidade. Este paradigma da dominación só é posíbel na súa figura hexemónica se

228 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005, páx. 104.

ocultamos os danos colaterais de tal modelo, que veñen sendo, no fondo, as causas externas do mesmo, sustentadas na inxustiza e que funcionan como condición de posibilidade do mesmo, sobre as que opera, se desenvolve e medra.

O capitalismo, o colonialismo, o imperialismo, o militarismo, o machismo, o industrialismo, o autoritarismo, a crise ecolóxica, a desigualdade social, a pobreza... non son efectos secundarios indesexábeis, senón a mesma posibilidade de existencia da dominación, son “a cara B da opulencia”²²⁹, da importancia do suxeito auto-vinculante liberal e republicano, isolacionista e patriarcal, cuxo paradigma moderno é diferente do suxeito ou cidadán clásico inserido e suxeito á comunidade²³⁰. Por iso é fundamental que a natureza entendida segundo a acepción catro sexa central e constituínte da nosa concepción da realidade, para que poidan aflorar na superficie visíbel esas inxustizas e entre elas a ambiental xunto cos seus prexuízos para a comunidade de vida na que nos inserimos, para poder protexérmonos tamén do dano e incluso curármonos as feridas de xeito resiliente.

Por outra banda, cando Savater afirma que a nosa subxectividade racional pode valorar as nosas fabricacións artificiais como boas ou malas, como calquera outro suceso natural, pasa por alto todo un procedemento da Modernidade que oculta a mantenta o xeito real da toma de decisións e praxe dentro do ámbito da política: lonxe de que as accións políticas e incluso os acordos, sexan o resultado dun consenso dentro dunha comunidade ideal de diálogo ao modo de Habermas, ou do acordo entre iguais nunha posición orixinaria como Rawls, ollamos como a toma de decisións e a praxe política seguen outras derrotas distintas afastadas da racionalidade tal e como se pinta na Modernidade ou na Ilustración: os intereses egoístas, a lóxica da rendibilidade económica, as decisións imperialistas, a desproporción na correlación de forzas entre os diferentes Estados, o peso do capital en detrimento da representación democrática, a finalidade acumulativa e voraz do capital... son os verdadeiros motores e impulsores da praxe política a nivel global, só contrarrestada pola acción puntual dos movementos sociais e populares.

Esa defensa da racionalidade volve enmascarar como na ideoloxía de Marx ou na hexemonía de Gramsci, o verdadeiro xogo irracional que goberna o mundo, tal e como nolo lembra e repite a canción pop do músico de Sheffield, Jarvis Cocker, *Runnig the world*, co retrouso “cunts are still running the world”²³¹. Falar de racionalidade en sensu stricto neste contexto denota ora inocencia, ora maleficencia, que só pode quedar explicada se partimos novamente desa concepción moderna do suxeito auto-vinculante liberal e republicano, que cae nunha sorte de idealismo extremo ao defender o suxeito

229 Expresión extraída da letra da canción da banda de punk rock de Agurain La Polla Records, “El ataque de los hambrientos”, sexto corte do L.P. *Revolución*, Ohiuka, 1985.

230 Ese mesmo suxeito que criticaba Kropotkin cando se refería ao “único” de Max Stirner, un suxeito *autovinculante*, no que o egoísmo é a forza determinante, fundamento de calquera relación social que vaia alén de si mesmo, por moito que Stirner defendera as asociacións sustentadas na decisión libre dos individuos, como os sindicatos obreiros. “Para Kropotkin, Stirner non soamente reivindicaba o individuo fronte á opresión do Estado e contra as servidumes que impoñería un socialismo estatalizado, senón que tamén, exaltando até o final o único, o eu, pretendía liberalo de todo vínculo social ou moral, co que facía imposible unha sociedade baseada no apoio mutuo e destruía así a base fundamental do pensamento anarquista”, García Moriyón, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Editorial Cincel Kapelusz, Colombia, 1992, páx. 48.

231 Cocker, J., *B.S.O. Childrens of men*, Universal Music Enterprises, 2006.

como única fonte de racionalidade e sentido, sustentádoos nin sequera no aire, senón no nada, fóra de calquera comunidade, vital, social, cultural ou política, é o individuo illado ante o mundo que se funda dende si mesmo, nunha sorte de soberanía individual.

Neste contexto, o que non se di ten máis importancia ca o que se menciona. O oculto, como o privado, loita por saír á superficie e facerse público, a natureza, as infraestruturas que permiten e reproducen a vida loitan por saír da sombra e ser irradiadas pola luz do público e da razón. A verdade que explica o rumbo do mundo non está explicitada na racionalidade egoísta contida na teoría de xogos, no *emotivismo* latente dos defensores do liberalismo para remarcar a súa suposta racionalidade limpa, obxectiva e neutral fronte aos seus detractores e críticos, na falaz e ideal traxedia dos comúns que esquece a regulamentación dos comunais na realidade histórica e presente afastada do egoísmo, na suposta soberanía popular das democracias representativas, despoxada cada vez máis polos mercados e polos tecnócratas... en suma, está contida na lóxica perversa do capitalismo que é por definición acumulativo e competitivo, fundado na ideoloxía do suxeito patriarcal que se realiza na práctica das súas dotes económicas e políticas, agochando todo o universo de relacións que fan posíbel a súa existencia, dende as tarefas reprodutivas realizadas polas mulleres até as que teñen que ver coa produción material do seu sustento físico, da natureza e da masa traballadora dos países empobrecidos. Quizais na base deste xeito de proceder estea a racionalidade dicotómica xa criticada por mor do seu dualismo maniqueo e excluínste polo finado filósofo marxista Manuel Sacristán, ademais de polas *ecofeministas*.

Mais volvendo ao rego, antes que Savater, Hans Magnus Enzensberger ben cedo estableceu a concepción do naturalismo como unha reacción á Modernidade, reparando na figura dos *eco freaks* derivados da clase media estadounidense, caracterizados polo seu *escapismo* e que se constituíron como un movemento anti-civilización que pretendía regresar a un estadio pre ou pos-industrial. Nese estadio querían emular ou acadar as condicións de vida da natureza orixinaria, nunha harmonía sociedade-natureza oposta ao desenvolvemento industrial e capitalista da sociedade contemporánea:

Estes grupos, que proceden xeralmente de escisións producidas nos grupos de protesta norteamericanos, practican unha especie de fuxida organizada da civilización e da cidade. Viven en comunas campesiñas, producen os seus propios alimentos e tratan de practicar “un modo de vida natural” que pode ser considerado como simulación dun modo de vida pre ou pos-industrial. Buscan a súa salvación en determinados costumes alimenticios, exactamente establecidos (“Earth Food”) e métodos de construción. O seu fondo oculto de clase correspóndese co dos hippies dos anos sesenta (*middle class* enriquecida coa achega dalgúns elementos marxinais). Ideoloxicamente inclínanse cara ao escurantismo e o sectarismo²³².

Por mor das súas eivas políticas e tamén do seu posíbel *escapismo*, dunha maneira semellante pronunciábase máis recentemente Rebecca Solnit arredor do novo movemento formado polos agricultores ecolóxicos das hortas urbanas e mailo seu papel como arma política. A pesar de tocar cuestións cruciais para o noso tempo —como a

232 Enzensberger, H. M., *Para una crítica de la ecología política*, Anagrama, Barcelona, 1974, páxs. 21 e 22.

soberanía alimentaria e a loita entre os pequenos produtores e as grandes multinacionais *biotecnolóxicas*—, explica que se ben un xardín, entendido como un retiro, pode ser un refuxio para se afastar do mundo, outros xardíns poden ser un ataque no sentido dunha intervención no mesmo mundo ou dunha declaración política —citando o poeta, xardineiro e escultor escocés Ian Hamilton Finlay. Mais no peor dos casos, insiste Solnit, a creación e defensa das hortas urbanas e da agricultura ecolóxica como fins en si mesmos, non axuda a solucionar os problemas derivados do avance do neoliberalismo e da crise ecolóxica. Por iso non podemos mudar o mundo se vivimos de costas a el simplemente dedicándonos á agricultura, por moi natural e comprometido que sexa o proxecto, di. Pois para mudarmos as cousas necesitamos dun grande esforzo de organización e cooperación colectiva a nivel global, motivo polo que “o xardineiro revolucionario terá que chegar até a raíz fonda da situación e non só ao cultivo da súa superficie”²³³.

A natureza inventada

Xa nun plano máis teórico pero partindo dende un auto-erixido pedestal de superioridade e autoridade liberal e como corrector externo do ecoloxismo e da súa teoría política verde, Manuel Arias Maldonado²³⁴ afirma que este “retrocedeu até o ámbito *prepolítico* do naturalismo” ao traballar cunha nova categoría política, a natureza, mais idealizándoa e converténdoa nun modelo para a sociedade. Segundo el:

Todo o edificio ideolóxico verde aséntase sobre os crebadizos alicerces dunha concepción da natureza que é un produto da imaxinación. Trátase dunha orde cuxa existencia é independente do home, pero non ao revés: a humanidade pertence a unha comunidade moral da que se deduce un deber de respecto cara o mundo natural. E nesa natureza perdida, pero susceptíbel de recuperación, a esfera propiamente social é unha prolongación da esfera natural; ou así debe ser. De aí que a sociedade sostíbel que constitúe o horizonte político do movemento verde propenda a reconstruír unha suposta orde arcádica, onde se resolve a escisión moderna entre home e natureza²³⁵.

Vemos moi ben como xorde outra vez o tema dunha natureza sinónima da Arcadia e como un horizonte utópico —razón da súa inexistencia. E por causa dela formulamos a seguinte cuestión: esa concepción arcádica da natureza é froito da imaxinación do naturalismo e da teoría política verde ou ben dos seus críticos? Seica esa suposta natureza orixinaria e teleolóxica ao mesmo tempo —principio e fin—, é o produto dunha distracción (interesada, inconsciente ou roma?) que agocha o problema que vertebra a crítica ecolóxica da sociedade contemporánea: a vulnerabilidade da natureza.

Seguindo na súa crítica ao que el denomina o paradigma ecolóxico, Maldonado afirma que “o ecoloxismo adopta unha posición *posmoderna* cando combina a descrición científica coa prescrición espiritualista”²³⁶ á hora de definir e acoutar o termo “natureza”

233 Solnit, R., “Revolutionary Plots: on Urban Agriculture”, en *The Encyclopedia of Trouble and Spaciousness*, Trinity University Press, San Antonio, 2014, páxs. 296 e 297.

234 Así afirma que “é posíbel dispor dunha política verde non naturalista, baseada nunha comprensión alternativa, máis realista, das relacións *socionaturais*”. Arias Maldonado, M., *op. cit.*, pág. 21.

235 *Ib.*, páxs. 19 e 20.

236 *Ib.*, pág. 27.

provinte da ecoloxía como ciencia natural. Amais para el esta definición é complexa pois fai referencia a “dous impulsos opostos”²³⁷ que son a designación e a explicación dunha mesma realidade, motivo polo que vai debullar a súa crítica do naturalismo ecoloxista ao longo de diferentes achegamentos ao concepto de natureza e a partir do seu apoio nas palabras de Raymond Williams sobre o mesmo problema:

Un único nome para a multiplicidade real de cousas e procesos vivos pode esforzarse por ser neutral, mais é seguro que ofrecerá, dende o principio, un tipo dominante de interpretación: idealista, metafísica ou relixiosa²³⁸.

Polo tanto, despois de achacar ao naturalismo ecoloxista un afastamento e superación do darwinismo —segundo el baseado no seu rexeitamento da loita darwinista, derivada da súa suposta idílica e pacífica concepción da natureza nunha versión ao estilo “Bambi” ou “Disney”, interpretamos nós—, de defender unha natureza encantada, misteriosa e espiritual que se asemella ao vello sentimento romántico do sublime e de, por último, atribuírlle un valor intrínseco moral superior que a conduce até a súa sacralización, Arias fai unha escolma do que é a natureza para este naturalismo²³⁹.

En primeiro lugar a natureza do ecoloxismo está mediada pola experiencia estética, até a súa idealización. En segundo lugar a natureza é unha fonte de valores, unha forza de prescrición. En terceiro lugar a natureza é *antidual* “que nega a existencia de dúas ordes diferentes, natureza e humanidade” e que parte dunha premisa falsa “que a natureza posúe unha esencia universalmente definíbel á marxe de toda situación nun contexto histórico-social”²⁴⁰.

A continuación afirma que non existe unha natureza obxectiva, esta sempre está mediada por un contexto histórico-social, polo que “a súa apropiación directa é imposible”²⁴¹ e así a natureza é un produto social, construído. Se ben esta apreciación podémola comparar coa visión de Marx arredor do traballo como característica esencial do ser humano na súa interacción de transformación inevitábel da natureza, ante o que non temos nada que reprochar por evidente, si que, en cambio, nos chama a atención a súa afirmación gnoseolóxica sobre a imposibilidade de apropiación directa da natureza. A estas alturas resulta obvio que o noso coñecemento —entendido como o exercicio de aprehensión dun obxecto exercido por un suxeito— sempre é mediado, por unha cultura, unha circunstancia, un prexuízo ou por un *a priori* —como sinalara Kant—, mais iso non pexa calquera proposta de busca, estudo e análise gnoseolóxica, a non ser que avoquemos polo escepticismo.

Non obstante, Arias insiste na concepción de interacción marxiana do ser humano que realiza mediante o seu traballo coa natureza, para manter que é o propio ser humano quen constrúe a súa natureza, a que el denomina agora como “medio ambiente”. Deste modo, para Arias a natureza é construída, caendo no chamado *construccionismo* social non só histórico ou material —como Marx— senón tamén gnoseolóxico, polo que afirma que “calquera afirmación dunha natureza absoluta e universal resulta bastante

237 *Ib.*, páx. 26.

238 Williams, R., citado en *Ib.*, páx. 26.

239 Arias Maldonado, M., *op. cit.*, páxs. 28-30.

240 *Ib.*, páx. 33.

241 *Ib.*, páx. 37.

problemática”²⁴². Se xogamos co obvio poderíamos logo retrucarlle doadamente co paradoxo do escepticismo, que fai fincapé na imposibilidade de soste calquera afirmación ou coñecemento verdadeiro, incluída, xa que logo, a que el mesmo mantén sobre a variabilidade de visións ou construcións históricas sobre a natureza, alén das materiais froito da interacción histórico-social sobre a natureza —como as que se poden derivar dun determinado uso ou posesión da terra nun tempo dado.

Prosegue coa identificación entre naturalismo e defensa da visión arcádica da natureza, como mostra de mitificación, mistificación, nostalxia, idealización e *escapismo* do ecoloxismo, pois segundo el “a fantasía arcádica é a nostalxia daquilo que non existe — unha natureza e unha humanidade inocentes”²⁴³, reiterando novamente a suposta deformación do naturalismo ecoloxista por mor dunha óptica inxenua e proveniente non da ciencia da ecoloxía, senón da filmografía de Walt Disney entendemos nós outra volta. Segundo Maldonado polo tanto, non é Haeckel quen conforma o edificio teórico do ecoloxismo, senón Bambi.

Nas seguintes páxinas vai cuestionar tamén o antagonismo entre os mundos rural e urbano a partir da idealización do primeiro, como sinónimo de natureza verdadeira en oposición ao artificio contaminado da cidade, para posteriormente deparar na falsa oposición que se dá entre a natureza virxe e a sociedade²⁴⁴. Esta falsa oposición radica, segundo as súas propias palabras, na contraposición ficticia de dúas esferas independentes: a esfera natural autónoma e a esfera social, onde a esfera natural enténdese como “a natureza virxe [que] é a ausencia do home e a sociedade”²⁴⁵. Arias insiste en identificar a pretendida defensa da existencia dunha natureza virxe cun *esencialismo* dualista que é antisocial e que busca a evasión, que el personifica na figura do transcendentalista Henry David Thoreau e retrotrae até a concepción do sublime no romanticismo, concepto aplicado a “aqueles raros lugares da terra onde podía verse o rostro de Deus: a ferverza, o cumio, o torrente no solpor. A experiencia da natureza virxe é unha experiencia *cuasirrelixiosa*, aínda que non necesariamente pracenteira: nela uníanse a emoción e a vertixe, a revelación e a depuración espiritual”²⁴⁶.

Para rematar coa súa crítica ao naturalismo do ecoloxismo, Arias acaba por apostar por unha especie de *construccionismo* moderado que se sustenta na apelación á natureza “no seu sentido superficial ou profano [segundo a nomenclatura de Kate Soper antes exposta], a orde visíbel sobre a que actúan eses procesos sociais”, en oposición ás visións realistas ou obxectivistas da natureza que se refiren ao “seu sentido profundo, como poder causal que subxace a todos os procesos sociais”²⁴⁷. O problema desta defensa do *construccionismo* alén da postura materialista defendida por Marx, radica na separación tallante entre natureza superficial e profunda, nun momento histórico onde as sociedades humanas, coa súa tecnoloxía, xa están á altura das forzas xeofísicas da Terra se atendemos á súa capacidade de transformación, polo que “eses procesos sociais” tamén acaban por actuar e influír na chamada natureza profunda postulada por Soper nos tempos do Antropoceno por moito que insista en “que os trazos da natureza

242 *Ib.*, páxs. 37 e 38.

243 *Ib.*, páx. 41.

244 *Ib.*, páxs. 41-45.

245 *Ib.*, páx. 45.

246 *Ib.*, páx. 47.

247 *Ib.*, páx. 55.

profunda constitúen un límite para as posibilidades humanas de transformación do mundo natural”²⁴⁸.

Porén esta posición teórica simplemente responde á teimosía en defender que “a dicotomía natureza-sociedade se dissolve en medio ambiente”²⁴⁹, e en negar a independencia da natureza con respecto das sociedades humanas, que pasan a ser construtoras da mesma ontoloxicamente, *gnoseoloxicamente* e materialmente, pero só na súa versión superficial. Esta rara pretensión de volver fundar o ecoloxismo dende fóra do ecoloxismo, leva a Arias a defender a fin da natureza ou a súa inexistencia —e en consecuencia a súa irreversibilidade— e a súa conversión en medio ambiente humano, como froito das relacións natureza-sociedade, coa preeminencia do ser humano nesa interdependencia. Curiosamente non fai referencia algunha á biosfera nin a onde remata e comeza a natureza profunda e nega a existencia da crise ecolóxica por convertela nunha condición sine qua non, ou necesaria, do desenvolvemento do ser humano e non nunha continxencia histórica, polo que non diferencia entre a historia natural e a historia social ou humana. Por moito que diga, a natureza non depende de nós, non nos necesita, nós si que dependemos dela. Incluso podemos achar unha contradición na súa negación da natureza cando a continuación, afirma a hibridación desta coa sociedade: para que se dea tal hibridación teñen que existir os dous elementos previamente de maneira independente e separada. É máis, esa suposta hibridación non é máis que un eufemismo para denominar a común interacción e relación entre organismo e medio ambiente que se dá no eido da natureza.

Natureza inexistente

Por outra banda, o profesor de xeografía da Universidade de Manchester, Erik Swyngedouw, vai alén aínda e afirma rotundamente que a natureza non existe, desenvolvendo o seu argumento a partir de catro puntos principais: “1) o termo ‘Natureza’ e os seus derivados máis recentes, como ‘medio ambiente’ ou ‘sostibilidade’, son significantes ‘baleiros’; 2) non existe algo semellante a unha Natureza singular a partir da que se poida construír e realizar unha política ambiental ou unha planificación ambiental sensíbel; 3) a obsesión cunha Natureza singular que require ser ‘sostida’ apóiase nun ‘revestimento’ da Natureza que eclipsa a posibilidade de formular preguntas acerca de solucións socio-naturais alternativas, inmediatas e realmente posíbeis; 4) a mobilización consensuada destes significantes baleiros contribúe a reforza a formación dunha condición pos-política”²⁵⁰.

Para defender que é o que entende por “significante baleiro” Swyngedouw explica que a natureza é moi difícil de aprehender pois “a Natureza, como metáfora, permanece baleira; o seu significado só pode ser extraído de referencias metonímicas a outros significantes máis ordinarios”²⁵¹. Natureza é así, segundo el, unha árbore, a praia, un virus, os cartos ou unha algaria... Que nos reconducen a un novo punto de partida, poboado, máis ben, de naturezas múltiples. Polo tanto, canto máis extensa sexa a listaxe de significantes que deben ser entrelazados para conferir ao concepto de natureza certo

248 *Ib.*, páx. 65.

249 *Ib.*, páx. 112.

250 Swyngedouw, E., “¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada”, revista *Urban*, ns 01, 2011, páx. 41.

251 *Ib.*, páx. 42.

tipo de sentido ou contido, máis discutíbel, indeterminado e incompleto vólvese este concepto, motivo polo que

a Natureza se converte nun revestimento, unha montaxe de sentido, sostido por botóns como o acolchamento dun sofá Chesterfield. Na linguaxe medioambiental actual, a ‘biodiversidade’, as ‘eco-cidades’, os ‘contaminantes’, o ‘CO2’ poden ser pensados como os puntos de ancoraxe (ou *points de capiton*) mediante os cales se fixa unha certa matriz de sentido da Natureza. Pero estes puntos de ancoraxe son algo máis que meros puntos de fixación; refírense a un máis alá do sentido, a un certo pracer estruturado no plano da fantasía — neste caso, unha orde ambiental sa e socialmente harmoniosa²⁵².

Xa non cabe falar, segundo Swyngedouw, da natureza, senón de naturezas múltiples, cuxas características son a continxencia, a temporalidade e a indeterminación, afastadas dunha concepción —outra vez— da natureza primixenia fundacional, harmoniosa e pulcra, substituída seica, por unha serie de acoples entre elas e as sociedades humanas históricas:

A chave deste argumento é que as naturezas que vemos e coas que traballamos son necesaria e radicalmente imaxinadas, narradas e cargadas simbolicamente como a Natureza. Estas inscricións son sempre inadecuadas, deixan un baleiro, un resto e manteñen unha certa distancia respecto ao Real das naturezas realmente existentes, sempre complexas e caóticas, a miúdo imprevisíbeis, radicalmente continxentes, histórica e *xeograficamente* variábeis, arriscadas e configuradas en modos infinitamente enmarañados, ordenadas segundo *atractores* ‘estraños’²⁵³.

Para realizar esta abordaxe, Swyngedouw bota man das ideas expostas polo filósofo Timothy Morton no libro *Ecoloxía sen Natureza* onde se refire á natureza como “un termo transcendental cunha máscara material [que] se sitúa ao final dunha serie potencialmente infinita doutros termos que se funden nel”²⁵⁴. Morton na obra referida distingue entre tres sentidos ou significados da natureza, sendo o primeiro deles o referido como significante flotante —idea que recolle literalmente Swyngedouw na súa exposición e na que xa non imos reparar máis pois quedou suficientemente explicada.

O segundo significado de natureza é o que a entende como “forza de lei, unha norma contra a que se mide a desviación”²⁵⁵ cun sentido normativo ou prescritíbel tanto moral como legalmente —ao que tamén fai referencia Kate Soper para denunciar a dominación das mulleres polo patriarcado en virtude dunhas esencias ou un suposto modo de ser natural que lles correspondería como tales suxeitos femininos que son, incorrendo na falacia naturalista ao dotalas destes trazos prescritíbeis e ao esixir o deber do seu cumprimento nas súas condutas (esta tamén é a terceira acepción de natureza mencionada e denunciada por Savater e recollida por Riechmann tal e como vimos máis

252 *Ib.*, páx. 47.

253 *Ib.*, páx. 49.

254 Morton, T., citado en *Ib.*, páx. 42.

255 *Ib.*

arriba, isto é, natureza como orixe e causa de todo o existente, a súa explicación última e a súa razón de ser).

E en terceiro e último lugar, Morton describe a natureza como unha pluralidade de fantasías e desexos, como un fetiche, onde proxectar os nosos desexos e temores máis profundos —o lacaniano *objet petit a*—, “é a clase de fantasía despregada nas chamadas á recuperación dunha verdadeira harmonía humana —orixinaria pero, probabelmente, perdida na actualidade— mediante a restauración do equilibrio ecolóxico do mundo. Aquí, a Natureza é invocada como o terreo ‘externo’ que ofrece a promesa, se sabemos atendela, de atopar ou producir unha vida realmente feliz e harmoniosa”²⁵⁶.

Natureza antihumanista

Outra crítica ao naturalismo do ecoloxismo topámola na pluma do político e filósofo francés Luc Ferry. Para Ferry o ecoloxismo representa unha postura *antihumanista* e contraria ao desenvolvemento da Modernidade e os seus fitos científicos, políticos e culturais, incluída a Ilustración, ao querer sacralizar o mundo natural e a súa harmonía:

Debe recoñecerse que o feito se explica bastante polo carácter holístico dese pensamento: ao querer superar os límites do humanismo, acaba por considerar a biosfera como unha entidade case divina, infinitamente máis elevada que toda realidade individual, humana ou non humana. Á vez exterior aos homes e superior a eles, pode se acaso, ser mirada como o seu verdadeiro principio creador —co que coincide cunha das figuras clásicas da divindade. *Deus sive natura*, como xa dixera o panteísmo de Spinoza²⁵⁷.

Dende unha posición liberal, Ferry identifica o ecoloxismo e o seu naturalismo co totalitarismo e rexeita a extensión do círculo moral alén da propia humanidade, chegando incluso a trazar semellanzas entre as concepcións da ecoloxía profunda e o movemento nazi dos anos trinta do século pasado.

Natucultura

Mais, volvendo ao rego, se hai unha obra que serve como orixe e modelo da narrativa *posmoderna* que nega a natureza e celebra a súa desaparición por medio da hibridación coa cultura —*natucultura*—, en pleno desenvolvemento, arraigo e imposición histórica do neoliberalismo —capitaneado polo dúo Reagan-Thatcher e coreado pola famosa ladaíña *there is not alternative*— e a súa consecuente acción global devoradora dos recursos naturais, a clase obreira e os pobos do mundo, esta é sen dúbida *O manifesto para Cyborgs*. En 1983 Donna Haraway publicou este ensaio onde se define o *cyborg* como “materia de ficción e experiencia viva”²⁵⁸, como unha realidade híbrida que é á vez natural e tecnolóxica, onde se dá unha subversión realizada pola *posmodernidade*, socavando a natureza e a base ontolóxica da epistemoloxía occidental. Así para Haraway na actualidade

256 Swyngedouw, E., *op. cit.*, páxs. 42 e 43.

257 Ferry, L., “La ecología profunda”, *Vuelta*, nº 192, novembro de 1992, páxs. 39 e 40.

258 Haraway, D., *Manifiesto para Cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, Puente aéreo ediciones, Mar del Plata/Barcelona, 2016, páx. 16.

todos somos quimeras, híbridos teorizados e fabricados de máquina e organismo; en poucas palabras, somos *cyborgs*. O *cyborg* é a nosa ontoloxía, outórganos a nosa política. É unha imaxe condensada de imaxinación e realidade material; centros que, unidos, estruturan calquera posibilidade de transformación histórica²⁵⁹.

Mais a súa apoloxía a favor da hibridación nese contexto de espallamento sen freos da orde *neoliberal*, é demasiado optimista e inocente cara ás posibilidades de emancipación ou mudanza do propio sistema que xera as desigualdades, a dominación e a opresión. Soamente así podemos entender o énfase que fai Haraway deste aspecto onde seica pesan máis as posibilidades que se abren que as portas que se pechan — cousa que no entanto até o día de hoxe, amósase errada, froito dunha narrativa excesivamente optimista cara á tecnoloxía sustentada tamén na crítica da Modernidade e as súas categorías universais, como boa *posmoderna*, a pesar incluso das súas desavinzas coas inxustizas occidentais. Non é, senón dende esta perspectiva, como podemos entender logo as súas palabras, cando di, por exemplo, que

nas tradicións da ciencia e da política «occidentais» —tradicións dun capitalismo racista e dominado polo masculino; tradición de progreso; tradición de apropiación da natureza como un recurso para as producións da cultura; de reprodución dun mesmo a partir das reflexións do outro—, a relación entre máquina e organismo foi de guerra fronteiriza. En tal conflito estaban en litixio os territorios da produción, da reprodución e da imaxinación. O presente traballo é un canto ao pracer na confusión das fronteiras e á responsabilidade na súa construción. É tamén un esforzo para contribuír á cultura e á teoría feminista socialista dunha maneira *posmoderna*, non naturalista e, dentro da tradición utópica, de imaxinar un mundo sen xéneros que quizais sexa un mundo sen xéneses e, quizais, tamén, sen fin. A encarnación do *cyborg* está fóra da historia da salvación²⁶⁰.

Polo tanto, nesa aposta pola hibridación que representa o *cyborg*, a natureza queda nunha posición maltreita, totalmente vulnerábel á acción política e económica da maquinaria *neoliberal* que Haraway tentaba sortear cun canto á confusión —nunca mellor dito, aínda que cabería mellor cualificalo como un canto confundido, un canto de sereas que fai as delicias das grandes corporacións *biotecnolóxicas* que perseguen con gran dilixencia a falla de control e regulación das grandes normativas que vixían e acoutan a experimentación xenética e a bioenxeñaría, impulsadas non pola súa filantropía senón polo interese desmedido crematístico, seguindo a súa lóxica da rendibilidade económica no marco *neoliberal* capitalista e apoiada nos seus foros e medios de comunicación afíns, prestos sempre a servir como difusores da súa propaganda. Así a natureza pasa tamén a ter connotacións negativas e constritoras no seu discurso, pois “o *cyborg* elude o paso da unidade orixinal, da identificación coa natureza no sentido occidental”²⁶¹ onde debe prevalecer a súa superación ou

259 *Ib.*, páx. 17.

260 *Ib.*, páxs. 17 e 18.

261 *Ib.*, páx. 19.

desaparición na hibridación de relacións para formar novas totalidades entre o artificial humano e o natural humano e non humano:

A natureza e a cultura son redefinidas: a primeira xa non pode ser un recurso disposto a ser apropiado e incorporado pola segunda. A relación para formar *todos* con *partes*, incluídas as relacionadas coa polaridade e coa dominación xerárquica, son primordiais no mundo do *cyborg*. Á inversa de Frankenstein, o *cyborg* non agarda que seu pai o salve cun arranxo do xardín [...] ²⁶².

A súa é unha achega contra a natureza, unha panca que contribúe ao seu desprendemento como monólito conceptual e ontolóxico, polo abismo do nada:

É verdade que as estratexias *posmodernistas*, ao igual que o meu mito do *cyborg*, subverten miríades de totalidades orgánicas (por exemplo, o poema, a cultura primitiva, o organismo biolóxico). En poucas palabras, que a certeza do que conta como natureza —unha fonte de introspección e unha promesa de inocencia— áchase socavada, xa probabelmente sen remedio. A autorización transcendente de interpretación perdeuse e, con ela, a base ontolóxica da epistemoloxía «occidental» ²⁶³.

A fin da natureza

Pola súa banda, o tamén filósofo francés Bruno Latour propón desfacérmonos do termo natureza para abranguer unha política ecoloxista sen ese concepto, que segundo el, pexa o desenvolvemento axeitado desa proposta política, por situarse o mesmo nunha posición fóra da política ou *prepolítica*. Despois de usar unha analogía da manida alegoría da caverna para acusar o ecoloxismo de practicar unha política de dobre cámara, na que a natureza é usada para mutilar a política ²⁶⁴, opta pola disolución da natureza e —outra volta— a súa hibridación coa sociedade, polo que Latour afirma de novo a inexistencia da natureza, entendida como un ente independente, isto é, a súa fin, e convídanos a ir alén de dicotomías como home e natureza, suxeito e obxecto ou sistemas de produción e medio ambiente ²⁶⁵. Latour explica cal é a súa concepción da natureza deste modo:

Cando se fai referencia á noción de natureza, a agrupación á que dá cabida conta infinitamente máis ca a cualidade ontolóxica de «natural», cuxa orixe garantiría. Coa natureza mátanse dous paxaros dun tiro: por un lado, cualifícase un ser pola súa pertenza a certa esfera da realidade e, polo outro, faise nunha xerarquía unificada que vai do máis grande ao máis pequeno dos seres ²⁶⁶.

262 *Ib.* páx. 19.

263 *Ib.*, páxs. 23 e 24.

264 Latour, B., *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, RBA Libros, Barcelona, 2013, páx. 42.

265 *Ib.*, páx. 19.

266 *Ib.*, páx. 55.

Agora ben, Latour insiste neste aspecto porque —segundo el— a tradición occidental dende sempre —non só agora a ecoloxía política, de aí que nin sequera sexa orixinal— estableceu unha dicotomía entre a política e a natureza. Esta separación impide integrar no ámbito do político e social a consideración como tal do mundo natural e non humano, algo que imposibilita afrontar debidamente a crise ecolóxica e calquera problemática ambiental do noso tempo. Así, sempre que o ecoloxismo insiste nesa separación volve á caverna, á separación destes ámbitos en esferas distintas, en dúas realidades ou áreas —a política e a natural, a pesar da súa mutua influencia dende antano. Polo tanto, a natureza sempre foi tida en conta pola política, influíndose mutuamente mais dende esferas separadas, como no caso do debate clásico e filosófico entre *physis* e *nomos*, así que Latour tamén nega a orixinalidade ou irrupción na política da preocupación pola natureza nas últimas décadas tal e como pretende o ecoloxismo. Desta maneira, a súa irrupción no ámbito político non é nada novo —esa novidade non é tal— e avoga pola integración de ambas na mesma área, previa aniquilación da natureza como concepto singular e separado:

Cando os ecoloxistas máis frenéticos escriben a tremar «a natureza morrerá», non saben canta razón teñen. Grazas a Deus, a natureza morrerá. Si, o gran Pan está morto! Trala morte de Deus e a do home, era preciso que a natureza cedera tamén. Xa era hora: estabamos a piques de non poder facer política²⁶⁷.

Por moi imbricada que sexa a hibridación entre natureza e cultura (sociedade, técnica...), o acople intencional da parte humana na natureza ten que seguir as disposicións ou regras impostas pola natureza. É dicir, é a natureza quen, nese acople, ten unha posición de preeminencia e preponderancia, partindo sempre dunha situación non igualitaria, onde é ela quen condiciona o quefacer na realidade ou no ámbito das posibilidades —por moito que dominemos a relación coa natureza, temos que axustármonos ás súas normas e marcos de actuación. Ou o que é o mesmo: o ser humano nunca poderá construír unha realidade fóra da natureza, pois é a natureza a posibilidade de calquera realidade construída pola humanidade. Ela sempre vai estar situada nunha posición superior xerárquica e ontoloxicamente. Pola contra, a ontoloxía humana é dependente —como realidade continxente— da natureza —que actúa sobre ela como condición necesaria da posibilidade de existencia do mundo humano. A natureza pode existir sen nós, por iso non podemos viaxar a Marte sen levar connosco a natureza.

Socionatureza

Cunha analoxía entre o mundo e unhas caixas etiquetadas, o xeógrafo David Harvey —se ben dende unha posición diferente e dentro da teoría marxista— chega a unhas conclusións semellantes ás que temos visto entre os críticos do naturalismo do ecoloxismo, tales como a hibridación entre natureza e sociedade ou a desaparición da natureza como categoría total. Referímonos á metáfora das dúas caixas, na que unha é a natureza e outra a sociedade, que usa para preguntar onde rematan e comezan as mesmas se os seus contidos están comunicados. Para Harvey é un erro separar natureza

267 *Ib.*, páx. 51.

e sociedade como entidades coherentes e insiste nunha disolución do problema en procesos *socioecolóxicos* que flúen libremente.

Outra volta a idea da interacción entre organismo e ambiente que pronunciara Lewontin dende a bioloxía, cando afirmaba que non podía haber organismo sen ambiente ou ambiente sen organismo, queda patente como influencia na teoría de Harvey:

Os seres humanos, como todos os demais organismos, son «suxeitos activos que transforman a natureza de acordo coas súas leis» e están sempre en proceso de adaptación aos ecosistemas que eles mesmos constrúen. Por iso é unha completa equivocación falar do impacto da sociedade sobre o ecosistema como se se tratase de dous sistemas separados que interactúan entre si. A típica maneira de describir o mundo que nos rodea en termos dunha caixa etiquetada «sociedade» en interacción cunha caixa etiquetada «medio ambiente» non só ten pouco sentido intuitivo (intenta debuxar a fronteira entre as caixas na túa vida diaria), senón que tamén ten pouco fundamento teórico ou xustificación histórica²⁶⁸.

Mais logo vai máis lonxe cando identifica os ecosistemas humanos cos ecosistemas naturais, que xa non están separados e non se poden diferenciar —segundo o que acabamos de ver— e afirma incluso a dependencia dos hábitats ecolóxicos —por moito que tente o contrario e retorza a linguaxe, o dualismo entre natureza e sociedade segue presente— dos hábitats humanos, como os urbanos, afirmando a dependencia dos primeiros cara a estes e non soamente á inversa como sucede no discurso ecoloxista, cunhas claras referencias de emenda á noción de *tecnosfera* de Barry Commoner:

Os fluxos de cartos e os movementos de mercadorías, por exemplo, teñen que se considerar fundamentais para os ecosistemas contemporáneos (especialmente tendo en conta a urbanización), no só debido á pasada transferencia xeográfica de especies animais e vexetais dun contorno a outro, senón tamén porque estes fluxos formaron e continúan formando unha rede coordinadora que mantén os hábitats ecolóxicos contemporáneos reproducíndose e mudando da maneira particular en que o fan. Se eses fluxos monetarios desaparecesen mañá, a perturbación dos ecosistemas do mundo sería enorme. E xa que os fluxos se desprazan e mudan o seu carácter, como sucede sempre debido ao desenvolvemento xeográfico desigual do capitalismo, igualmente os impulsos creativos incrustados en calquera sistema *socioecolóxico* tamén se desprazarán e mudarán de xeitos que poden acompañarse de estrés, ser contraditorios ou saudábeis segundo sexa o caso²⁶⁹.

Pero Harvey non se conforma con isto e tensa máis a relación entre a teoría política marxista e ambiental cando, como veremos a continuación, identifica tamén o discurso dos límites naturais co malthusianismo e a vella discordia co socialismo. Neste sentido analiza o papel dos conceptos tales como “límites naturais”, “superpoboación” e

268 Harvey, D., *op. cit.*, páx. 242

269 *Ib.*, páxs. 242 e 243.

“*ecoescaseza*”²⁷⁰ nos discursos ecoloxistas, para sometelos á mesma crítica que fixera Marx da obra do reverendo Malthus por consideralos reaccionarios e conservadores:

Dicir que a escaseza se atopa na natureza e que existen límites naturais é ignorar que a escaseza é socialmente producida e que os «límites» son unha relación social creada no seo da natureza (incluíndo a sociedade humana) en vez dunha necesidade externamente imposta²⁷¹.

Harvey insiste en que a escaseza é socialmente producida e imposta polo capitalismo, valéndose do malthusianismo como ideoloxía para culpar aos desposuídos e poder exercer sobre eles as políticas de contención, explotación e expropiación de rendas, por mor dos seus excesos vitais ou pola falla de frugalidade —en resumidas contas, trátase do sentimento de culpa inducido na reprimenda “vivir por riba das nosas posibilidades” que ben coñecemos trala crise financeira de 2008. Segundo Harvey recorrer aos límites naturais agocha o verdadeiro culpábel: o capital e o seu metabolismo. Deste xeito critica a idea de sostibilidade como parte do discurso que axuda ao mantemento dese determinado sistema social²⁷². Como estamos a ver, unha das ideas que vertebran o discurso da ecoloxía política está a ser cuestionado e devolto ao terreo da discusión política como mera ideoloxía, segundo a definición marxista. Mais para non romper de todo coa concepción materialista de límite —que o levaría ás portas do idealismo hegeliano—, precisa:

Por iso, ofrezco unha definición *relacional* do termo «recurso natural» como unha «avaliación cultural, técnica e económica de elementos e procesos da natureza que poden ser aplicados para cumprir obxectivos e metas sociais a través de prácticas materiais específicas»²⁷³.

E continúa con esa precisión ao afirmar que é o capitalismo nun estado determinado da súa evolución quen está enfrontándose aos límites, producidos por el mesmo de xeito necesario:

Unha cousa é dicir que o capitalismo nun estado determinado está encontrándose nunha situación de *ecoescaseza* e superpoboación que el mesmo creou, pero realmente, con permiso de Marx, pódese soste con certa solidez que o capitalismo como modo de produción necesariamente sempre debe chegar a iso, de modo que traducir esta circunstancia particular nun conxunto de limitacións universais é eludir por completo a cuestión político-ecolóxica²⁷⁴.

Por último sinala que todo o debate sobre a sostibilidade —evidentemente conectado coa noción de límite ecolóxico e natural e polo tanto coa escaseza de recursos— non é máis ca unha cortina de fume que persegue a perpetuación da orde social capitalista e en absoluto a conservación da natureza por motivos valorativos de índole ambiental:

270 *Ib.*, páx. 183.

271 *Ib.*, páx. 192.

272 *Ib.*, páx. 194.

273 *Ib.*, páx. 192.

274 *Ib.*, páx. 192.

Dese modo, o que resulta evidente é que todo o debate sobre a *ecoescaseza*, os límites naturais, a superpoboación e a sostibilidade, é un debate sobre a conservación dunha determinada orde social en troques dun debate sobre a conservación da natureza per se²⁷⁵.

Natureza morta

O sociólogo alemán Ulrich Beck tamén ten contribuído coas súas elaboracións teóricas —sobre todo as referidas aos conceptos de “Modernidade reflexiva” e “sociedade do risco”— a unha crítica da noción de natureza. Tomando como referencia os traballos de Donna Haraway e Bruno Latour, aposta pola mesma idea de hibridación e imposíbel discernimento entre natureza e sociedade:

No debate ecoloxista, os intentos de utilizar a natureza como unha bandeira contra a súa propia destrución baséanse nunha *falacia naturalista*. Pois a natureza invocada xa non existe. O que existe, e o que crea semellante inquietude política, son formas diferentes de socialización e diferentes mediacións simbólicas da natureza (e da destrución da natureza). Son eses *conceptos culturais* da natureza, esas concepcións opostas da natureza e das súas tradicións culturais (nacionais) os que, tralas discusións entre os expertos e as fórmulas e perigos técnicos, teñen unha influencia determinante sobre os conflitos ecolóxicos en Europa, así como entre Europa e os países do “Terceiro Mundo” e dentro deses mesmos países²⁷⁶.

As súas palabras deixan entrever unha certa concepción *construcionista* da percepción da sociedade e os problemas, dificultades ou riscos aos que se enfrenta, que aínda que matizada por el mesmo, non deixa de sorprender polos perigos que entraña: mentres discutimos se as nosas percepcións arredor da crise ecolóxica ou da crise climática son construídas polos medios de comunicación, os tecnócratas ou as ciencias da natureza en conxunción co substrato cultural e as relacións económicas, corremos o risco de obviar a magnitude de tales crises, a súa realidade empírica ou física e posibelmente incorrer no seu agravamento e falla de solución. Se a discusión que se propón ante estas circunstancias vai ser a gnoseoloxía kantiana e a súa diferenciación entre o nóumeno e o fenómeno, mais tomando este último como unha construción relativa ás diversas sociedades, culturas e tempos, estamos apañados: é como se dúas persoas no medio do mato ven achegarse á súa posición un animal a toda velocidade e, en vez de pórse a salvo por precaución, deciden discutir se o que se achega é un oso pardo ou un corzo ou quizais unha percepción do risco mediada por todo un aparato social que os induce a tomalo como unha ameaza que se pode relativizar dende diferentes puntos de vista e incluso suprimir polos mesmos... O resultado desa decisión sempre terá unha alta probabilidade de ser calamitoso e estulto.

No entanto, Beck contrapón as visións realistas e *construcionistas* arredor dos riscos ecolóxicos percibidos socialmente na “sociedade do risco global” para rematar identificando ambas posturas no *construcionismo*, é dicir, para dicir que o realismo constrúe tamén a *realidade*. Se o realismo “é conciencia colectiva sedimentada,

275 *Ib.*, páx. 194.

276 Beck, U., *op. cit.*, 2009, páx. 33.

fragmentada, inducida polos medios de comunicación de masas”²⁷⁷ —esta concepción denota certo clasismo por desprezar a posibilidade de que os propios protagonistas das problemáticas ambientais tomen conciencia delas por si mesmos, sen mediación de elite algunha—, o *construccionismo* pola súa banda é “unha perspectiva social-construccionista [que] non se basea nunha globalidade (cientificamente diagnosticada) dos problemas, senón en “*coalicións de discurso*” *transnacionais* que fórmulan dentro do espazo público as cuestións dunha axenda medioambiental global”²⁷⁸.

Así que volvendo á teima do dualismo sociedade natureza, Beck fórmulase a seguinte cuestión: “*como se constrúe socialmente —e reconstrúe socioloxicamente— a distinción natureza-sociedade?*”, ao que responde que coa superación do que el denomina como “vello dualismo”, redefiníndoo e volvéndoo conceptuar “no sentido de relacións sociais simbolicamente mediadas coa natureza”, entendidas como “a nova unidade indiscerníbel”²⁷⁹.

A superación do naturalismo —sinónimo de *esencialismo*, segundo as súas propias palabras— e do *sociocentrismo* é realizada polo enfoque *socioecolóxico* “mediante a interacción de diferentes formas de *ciencia* e *coñecemento*”²⁸⁰, na época da fin da natureza. Deste xeito define algo máis o significado da “sociedade do risco global” a partir da teoría do *construccionismo institucional*, segundo a que “a ‘natureza’ e a ‘destrución da natureza’ son producidas institucionalmente e definidas (nos “conflitos entre profanos e expertos”) dentro da natureza interiorizada industrialmente”, polo que “a produción e a definición son, pois, dous aspectos da ‘produción’ material e simbólica da ‘natureza e da destrución da natureza’” nunha sociedade moderna onde as incertezas son fabricadas e auto-xeradas²⁸¹.

Esta concreción do significado da “sociedade do risco global” queda explicitada máis adiante insistindo no *construccionismo* outra vez, cando afirma que os problemas do mundo —fenómenos, nómenos? podémonos preguntar outra volta— non son tal, senón que son problemas sociais:

A conversión dos efectos colaterais invisíbeis da produción industrial en conflitos ecolóxicos globais críticos non é, en sentido estrito, un problema do mundo que nos rodea —non é o que se denomina un “problema medioambiental”— senón, antes ben, unha profunda crise institucional da primeira fase (nacional) da modernidade industrial (“modernización reflexiva”). En tanto que estes novos desenvolvementos sigan a ser captados dentro do horizonte conceptual da sociedade industrial, seguirán a ser percibidos como efectos colaterais negativos dunha acción aparentemente calculábel e respecto á que, aparentemente, poden esixirse responsabilidades (“riscos residuais”), no canto de como tendencias que están a erosionar o sistema e a deslexitimar as bases da racionalidade²⁸².

277 *Ib.*, páx. 37.

278 *Ib.*, páx. 38.

279 *Ib.*, páx. 41.

280 *Ib.*, páx. 45.

281 *Ib.*, páxs. 48 e 49.

282 *Ib.*, páx. 51.

Polo tanto, a fin de contas, Beck sitúase nunha posición equiparábel á de Harvey cando foxe das determinacións ou, cando menos, condicionamentos naturais ou ambientais, e afirma que os problemas mal chamados “medioambientais” non son outra cousa que problemas xerados e construídos pola propia sociedade, dentro do desenvolvemento da Modernidade. É a Modernidade enfrontada a si mesma, que se reflicte —“a modernización reflexiva”— nun primeiro momento de xeito negativo —cando se opón aos imprevistos e incertezas xeradas e fabricadas pola sociedade industrial— e nun segundo momento de maneira construtiva cando os trata de superar mediante a acción dos movementos de crítica e acción social, cando se pensa a si mesma ou reflexiona a través da *subpolítica* —formada pola acción política independente das institucións dentro da sociedade civil—, converténdose nunha posibilidade de corrección e renovación de si mesma como Modernidade.

Natureza, ergo

Nun libro de recente publicación, *O xardín dos delirios. As ilusións do naturalismo*, o profesor Ramón del Castillo volve reincidir nestas nocións da fin da natureza, inexistencia da natureza, hibridación da mesma coas sociedades humanas... dentro dun relato que foxe —como cabería agardar— das narrativas universais e totalizadoras e que se achega aos retallos, as singularidades e os particularismos —cun marcado ton subxectivo e persoal na súa escrita, marcada polas súas propias experiencias e vivencias. A afirmación da morte da natureza non se fai demorar logo dentro da súa análise da evasión naturalista, afirmación que vai cinguida á aversión polos grandes relatos das ideas globalizadoras do pensamento tradicional, como cando di que “crer na Natureza é peor que crer en Deus [...] pero dicir que “A Natureza morreu” soa moi mal. Se para salvármonos hai que volver crer en algo que está por riba de nós, é mellor axudar a que acabe o mundo”²⁸³.

Ao longo das páxinas do seu libro, Ramón del Castillo, insiste na idea do naturalismo como froito dunha ilusión, á que se achegan os incautos ou os inocentes de pensamento na busca dalgunha seguridade nesta realidade tan efémera e volátil. Dentro do cualificativo “naturalismo”, con todo, insire a calquera dos apoloxistas da natureza sen facer demasiados esforzos en matizar moitas das súas grandes diferenzas, como cando pon ao mesmo nivel as correntes urbanas terapéuticas *new age* e a defensa do medio natural realizada polos ecoloxistas, xa de por si inzados de familias diferentes e diversas e até contrapostas. Por este motivo o seu argumento é un recurso á totalidade do concepto “naturalismo” que queda un chisco deslucido por moreas de apreciacións e sentenzas persoais como esta:

Supoño que nalgún momento crin que existía a natureza salvaxe, pero foi grazas a contos da selva ou películas de xunglas, e non grazas a libros de xeografía e de bioloxía. Menos aínda grazas a algunha estancia ou unha viaxe en plena natureza²⁸⁴.

283 Del Castillo, R., *El jardín de los delirios. Las ilusiones del naturalismo*, Turner, Madrid, 2019, pág. 70.

284 *Ib.*

Ernest García na súa obra *Medio ambiente e sociedade. A civilización industrial e os límites do planeta*, bota un pouco de luz sobre a cuestión do *construccionismo*. Como el mesmo resalta, na socioloxía medioambiental existe o debate entre realismo e *construccionismo*. O punto de vista realista opta por estudar e analizar “a influencia mutua entre os procesos sociais e as alteracións no medio ambiente como un fenómeno obxectivo, basicamente independente de como sexa percibido”. Pola contra, o punto de vista *construccionista* centra a súa atención “nos procesos de interacción social que producen unha determinada definición ou percepción social dos problemas e, nalgunhas versións extremas, sostén que non hai nada que investigar alén desa percepción socialmente construída”²⁸⁵.

Ante estas perspectivas dispares e o esaxerado e perigoso do punto de vista *construccionista* extremo, Ernest García matiza, deixando ben ás claras que algo que non é percibido ou construído, non deixa de ser ou manifestarse por iso:

Un coñecido principio da socioloxía lembra que o que é percibido como real é real nas súas consecuencias. Polo tanto, o estudo de como se constrúe unha determinada definición dos problemas é unha parte inescusábel da comprensión destes. Por outra parte, a socioloxía medioambiental sería imposible se non fixese súa outra idea: se algo é ignorado ou é eventualmente definido como irreal, non por iso deixa de ter consecuencias²⁸⁶.

En definitiva, despois destas críticas ao naturalismo a partir dunha defensa non natural da natureza en Arias, dunha política ecoloxista sen natureza como Latour, do *pansocioloxismo*, dunha natureza morta, que non existe, inventada, construída... Tendo como albo das súas críticas os defensores da natureza, os que poñen o foco sobre a súa vulnerabilidade, a destrución e a crise ecolóxica no desenvolvemento da Modernidade, podémonos formular as seguintes cuestións: o seu esforzo non é máis ca unha emenda ao ecoloxismo ou en troques, un desvarío prometeico que tenta agochar as contradicións e ameazas do tardo-capitalismo? Realmente fai falla esa emenda ao ecoloxismo cando ten sido o encargado de pór sobre a palestra a problemática ambiental do noso tempo? Non hai nada meritorio na súa actuación? Acaso son os seus críticos os que traballan a prol da natureza e en favor de solucionar a crise climática e ecolóxica na que nos inserimos? Semella que non, aínda que Bruno Latour diferencie entre a teoría da ecoloxía política e a praxe do movemento ecoloxista.

Evidentemente a teoría política verde —e o seu movemento social— é heteroxénea e posúe múltiples matices interpretativos, mais podemos extraer de toda ela algúns elementos partillados e comúns, que levan décadas influíndo e modificando o debate e a acción política contemporáneas ao salientar a problemática ambiental e as contradicións da Modernidade. Dun xeito, ademais, que se pode circunscribir como resultado dela mesma segundo a súa racionalidade analítica, tal e como Ulrich Beck e Anthony Giddens apuntaron co seu concepto de modernización reflexiva.

285 García, E., *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, páxs. 98 e 99.

286 *Ib.* páx. 99.

Con respecto á morte da natureza ou á súa inexistencia, cabe salientar que se ben é certo que esta sempre está mediada polas nosas representacións culturais, históricas e sociais, e polo tanto non pode ser aprehendida sen máis, como nómeno, isto non pode levármolos á conclusión de que non exista, que sexa unha ilusión ou unha mera construción sen relación ou sen conexión a unha entidade ou obxecto real externo á nosa mente e sociedade ou cultura. Tampouco nos pode levar a concluír que a súa representación ou simbolización non sexa acaída ou máis ou menos fiel ao que menciona ou significa, tal e como sucede nas epistemoloxías científicas, que con maior ou menor acerto, tentan controlar e predicir os fenómenos naturais, sen que por iso estean —e a pesar da súa constante revisión e crítica inmanentes ao labor científico— en desprestixio constante ou en cuestión na súa totalidade. De igual maneira que non nos queremos mollar cando chove e usamos un paraugas para tal fin, en vez de negar que estea a chover —usando a razón dedutiva e inductiva—, facer o contrario constituiría unha aposta pola fantasía e o abandono da razón de maneira conxunta e do principio de realidade.

Tamén, do mesmo xeito que a razón utilitaria, a tecnoloxía, ten un uso a partir da súa epistemoloxía científica na forma da técnica, e preséntase como eficaz —tamén problemática polas súas consecuencias ás veces non ben sopesadas ou consensuadas— e podemos facer un uso práctico dos trebellos e aparellos que nos dispensa con bastante seguridade, o mesmo cabe dicir de calquera gnoseoloxía que se constrúa dende a seriedade e a honestidade, de cara a solucionar a relación problemática coa natureza e co obxectivo de superala. Non pode ser outra a vontade.

Pois, afirmar que natureza e sociedade simplemente forman parte dunha mesma entidade ou continuo socio-natural, ou que a natureza devén en medio ambiente e que este é sempre construído pola sociedade, non axuda a paliar o mal do noso tempo na forma da crise ecolóxica. Simplemente redúcea a mero síntoma do metabolismo que se dá entre sociedade e natureza como algo inevitábel. Se ben é certo que os organismos constrúen coas súas interaccións o seu medio, non é menos certo que o medio tamén constrúe os organismos, conformando así unha relación bidireccional ou recíproca ou de retroalimentación. E tamén é certo que non toda relación ou interacción é construtiva, senón que tamén se pode dar a inversa, isto é, a destrución ora individual do organismo, ora colectiva do ecosistema ou da contorna ambiental abiótica.

A relación cada vez máis difusa e entrelazada entre sociedade e natureza nas sociedades *tecnocientíficas* contemporáneas, tampouco é óbice para borrar dunha pancada a fronteira entre natureza e sociedade, co perigo subxacente de dar por válida calquera consecuencia que resulte de dita relación e tendo moi en conta amais, como é o mecanismo de toma de decisións no concerner á implantación tecnolóxica sobre o medio natural no contexto da economía capitalista guiada polo remuíño *neoliberal*. Este contexto económico soamente atende á súa propia finalidade de consecución da rendibilidade económica, co vicio de acaparar as ganancias e partillar as perdas, asumir como propios e en poucas mans os beneficios e repartir as consecuencias negativas ecolóxicas e sociais das súas accións crematísticas.

E por último, cabería salientar con contundencia, que o ser humano ou as sociedades humanas non son simples organismos que interactúan de maneira inconsciente co seu

medio seguindo as leis da evolución e da física, senón que teñen a característica de ser plenamente conscientes do dano que causan e poden causar as súas accións. Por este motivo, estas pódense anticipar —no caso da precaución— ou corrixir —no caso da restauración— polo que —volvendo ao limiar— se fai capital a posesión e despregadura dun saber que sexa o resultado dunha gnoseoloxía dirixida á praxe para desenvolver unha boa relación coa natureza, que parta da especificidade ou singularidade humana da razón, o simbolismo ou a palabra, matriz de todas as características senlleiras da humanidade.

Sobre o asfalto de calquera estrada comarcal galega é común topar os cadáveres de mamíferos non humanos esmagados polos pneumáticos do tránsito motorizado. Ourizo cachos, algarias, raposas e moitos mustélidos fan parte desta sucesión de colisións, polo que non é difícil topar co corpo inerte dun teixugo abeirado na beiravía, nas inmediacións dalgunha foresta. Entón, o completamente outro, o non humano, xace superposto encol do puramente humano. Dúas esferas da realidade, separadas e diferentes, amósanse xuntas e ligadas por un intre indesexado: un atopelo. A animalidade e a tecnoloxía entrecrúzanse nese intre e conflúen nunha mesma realidade. Como é posíbel logo separar esas dúas naturezas? Non obstante así é, son dúas esferas diferentes, aínda que pertencen á mesma natureza. *Tecnosfera* e biosfera entrelazadas, como non podía ser doutro xeito ou, quizais pretendiamos sustentarnos no nada? Acaso non é a natureza a base de operacións das nosas vidas e das nosas sociedades? E logo, que non é senón o noso corpo e o noso sustento, no sentido que lle deu Merleau-Ponty:

É Natureza o primordial, ou seja, o não-construído, o não-instituído; daí a idéia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está diante, mas o que nos sustenta²⁸⁷.

Mais se, do feito anterior, extraemos que non podemos diferenciar entre sociedade e natureza ou entre o natural e o artificial, seica é moito aventurármonos nun camiño que pode levármonos á conclusión de que todo vale na nosa relación coa natureza. Así corremos o risco de sobrevalorar o noso papel nesa relación, como creadores ou demiúrgos da natureza e non como meros actuantes na natureza, por moito que da interacción o resultado da relación varíe: nós dependemos da natureza, ela non depende de nós, somos continxentes respecto a ela; ela, porén, é necesaria para a nosa existencia.

O naturalismo do ecoloxismo defende que o ser humano é un ser natural, suxeito ás mesmas leis que gobernan todos os seres da natureza. Deste monismo ontolóxico, antropolóxico e físico non debemos extraer porén, que o ser humano careza de diferenzas ou especificidades con respecto aos outros seres que poboan a natureza. Si que as posúe, mais esta especificidade ou trazo senlleiro do ser humano e as súas sociedades non radica na transformación e construción do seu medio ambiente de maneira híbrida como pretenden facernos ver os *construcionistas* e críticos do naturalismo —utilizando este argumento paradoxal ao querer naturalizar o dano na natureza, criticando o naturalismo ou negando a existencia da natureza— dun xeito común a todos os seres vivos tal e como ollamos nas palabras de Lewontin ao facer

287 Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, páx. 4.

referencia á interacción. O característico non é polo tanto a interacción entre organismo e medio ambiente —común a todos o seres vivos, insistimos— senón o grao de transformación cualitativa e cuantitativa mediante o traballo e o dominio da técnica, resultante nunha enorme capacidade de intervención no medio dun xeito desproporcionado se o comparamos cos outros seres vivos ou as sociedades de organismos, salientando ademais o seu carácter histórico —é dicir, tomando como partida un estadio concreto da historia onde a pegada social humana sobre a biosfera se fai máis visíbel, duradeira e irreversible.

O cambio tecnolóxico derivado do recurso aos combustíbeis fósiles, significou un cambio xigantesco en relación á mobilización de enerxía *exosomática*, minerais e materias primas no contexto da Modernidade e do desenvolvemento do capitalismo industrial, e, como salienta Lenski, “o consumo da maioría destes elementos está a crecer aínda, e non se enxerga o final dese crecemento”²⁸⁸.

Extraer de aquí que, polo tanto, toda a produción humana, por ser orixinada nun ser natural, teña que ser tomada por natural, no sentido de poñela á altura da produción da natureza non humana ou *natura naturata* en xeral —por empregar a expresión neoplatónica, averroísta, escolástica, renacentista ou *spinoziana*— soamente serve para incorrer nun monismo naturalista obtuso que xustifica ou desvirtúa toda problemática ambiental causada polas sociedades humanas, incluso a mesma consideración da crise ecolóxica e a súa cerna histórica concreta, co ánimo quizais da apoloxía e defensa do sistema político e económico de onde emanan tales problemas ecolóxicos.

Asemade, situar o ser humano e as súas sociedades ao mesmo nivel que a *natura naturans* —no mesmo sentido que o sinalado antes— soamente serve para incorrer no prometeico, no antropocentrismo exacerbado e na esaxeración das posibilidades humanas, tecnolóxicas ou do capital para producir a realidade non só nun plano ideal, senón tamén nun plano físico, indo alén quizais de calquera solipsismo ou do mesmo idealismo filosófico.

A natureza virxe, no sentido do número 2 exposto por Riechmann a propósito de Savater, non é a mesma que a 4, entendida como biosfera, como sistema organizado dos ecosistemas. A natureza virxe —como o completamente non humano— no Antropoceno xa non existe unha vez que o ser humano se converteu nunha forza xeofísica de primeira magnitude ao carón das propiamente naturais, que o contamina todo dentro da biosfera. Mais de aquí non debemos concluír que a biosfera non siga a ser autónoma e que dependa da humanidade. Una cousa é aceptar que a natureza virxe xa non exista ou que estea morta, como prefiren dicir os autores *posmodernos*, e outra ben distinta é que a natureza ou biosfera estea supeditada e subordinada á humanidade de xeito heterónimo, sen liberdade de acción e con total dependencia cara a ela.

Isto non se corresponde coa realidade e incorre nunha megalomanía que nos retrotrae a un antropocentrismo groseiro, anterior incluso ao debate ambiental no que estamos inseridos na actualidade logo de decenios de discusión filosófica e política sobre estes termos. Outro teixugo volverá cruzar a estrada de camiño á súa tobeira sen necesidade dunha intervención humana, sen o seu permiso nin tutela e sen a súa participación,

288 Lenski, G., citado en García, E., *op. cit.*, pág. 107.

porque o non humano e salvaxe continúa a existir, por moi manchado que estea da súa graxa e do seu gasóleo, condición ademais sine qua non para que a humanidade continúe a existir, pois do solipsismo non se vive na biosfera do planeta Terra, lugar onde reside o principio vital organizativo da relación.

NATUREZA GALEGA

Probe Galicia, non debes
Chamarte nunca española,
Que España de ti se olvida
Cando eres, aí! tan hermosa.
ROSALÍA DE CASTRO²⁸⁹

DEVESA DA ROGUEIRA

BIDUEIROS cimeiros!
Pena das Augas!
Xardois teixos
rebolos tocos faias derrubadas!

Camiño da Veneira!
Carreiro dos dez regueiros!
Cereixas de carnabudo! Abrotias abrairas
pincheiras e pincheiras!

/

Eiquí sempre foi bosque...

Ruxir solo
da fonte do corzo!
Barbas do mofo
pingando dos toros!
UXÍO NOVONEYRA²⁹⁰

O medio natural galego é un medio de interacción milenaria do ser humano co mesmo. Isto non é nada senlleiro no sentido de que todas as sociedades humanas interactúan co seu medio creando as súas propias paisaxes a partir do substrato biolóxico e xeolóxico en conxunción coa súa cultura. Mais se cabe salientar algo propio na Galiza, é o feito de que todos os seus recunchos estean tocados pola man humana, debido ao efecto do trazo da súa dispersión poboacional motivada pola abundancia de recursos hídricos para o consumo humano e as súas actividades labregas e gandeiras. Ramón Otero Pedrayo no seu ensaio *Sobre o elemento animal na paisaxe* salienta que “a nosa paisaxe galega, por ser das mellor e máis fondamente humanizadas por unha vella cultura, figuraría privada do elemento animal ou polo menos reducido este a unha *domesticidade* completa”²⁹¹. Deste xeito afonda na idea da Galiza absolutamente humanizada, cultural, onde a paisaxe é cultura, obra do ser humano ou no seu caso, da

289 De Castro, R., *Cantares Gallegos*, A Nosa Terra, Vigo, 1996, páx. 137.

290 Novoneyra, U., *Os Eidos*, Xerais, Vigo, 2002, páx.161.

291 Otero Pedrayo, R., *Sereno e grave gozo*, Galaxia, Vigo, 1999, páxs. 65 e 66.

pegada cultural do pobo galego; así conclúe —nunha confluencia do seu pensamento coa antropoloxía do traballo marxiana, quen sabe se consciente ou inconsciente por mor do seu espírito conservador, ou quizais en concordancia co idealismo alemán— nos *Ensaio acerca do estilo da paisaxe* que:

Certamente, as paisaxes naturais figuran máis ou menos humanizadas, e en conxunto, afastados os desertos e os altos cumes —neles tamén fica a lembranza dun pasar humano ou dunha hipótese ou imaxinación de sabio ou de poeta— todas amosan a tónica do traballo e da conciencia²⁹².

Otero Pedrayo non foi o único galeguista en reparar na paisaxe galega para singularizala ou enxalzala. Antes, a mesma Rosalía de Castro —alén do bardo Pondal e as súas evocacións da paisaxe bergantiñá e da natureza ou as propias recollidas nos seus poemas— no prólogo de *Cantares Gallegos* deixara negro sobre branco, a súa denuncia do desprezo e a aldraxe do imperialismo español cara a paisaxe galega. A súa é unha manifestación contundente pola revalorización do medio natural galego, por dignificar a paisaxe propia fronte ao centralismo castelá ou cortesán madrileño —dignificación tamén da súa cultura ou costumes evidentemente, motivación que Rosalía así reconece para a redacción desta obra,

[...] eu non podo menos de indignarme cando os fillos desas provincias que Dios favoreceu en fartura, pero non na beleza dos campos, búlransen desta Galicia competidora en clima e galanura cos países máis encantadores da terra, esta Galicia donde todo é espontáneo na natureza e en donde a man do home cede o seu posto á man de Dios²⁹³.

Esta singularidade da natureza e da paisaxe galegas realizada por Rosalía, cristalizará máis adiante na obra pictórica do mugardés Felipe Bello Piñeiro. A natureza galega queda reflectida nas súas obras paisaxísticas onde a orografía e o mar xunto cos elementos vexetais propios como piñeiros, carballos, breixos, toxos, calzas do cuco... cobran protagonismo como algo concreto e senlleiro, fronte ás paisaxes vagas e abstractas, non localizábeis ou non particulares. Así cando utiliza elementos figurativos como no caso das pinturas murais da sala de conversas do casino ferrolán da rúa Real, o toxo coa súa flor, a chorima, forma unha composición iconográfica orixinal que está a pór de manifesto o seu interese por elevar esta humilde especie arbustiva do monte —mais dunha importancia substantiva na economía galega tradicional, contida na relación millo-toxo-vaca, base e sustento da economía agro-gandeira tradicional galega²⁹⁴— ao eido da beleza, da estética, coa finalidade unha vez máis de enxalzar o carácter de seu da Galiza, valéndose da súa fisionomía real, un carácter que salienta a diferenza de Galiza con respecto á metrópole na esfera da natureza.

Cando falamos de paisaxe cultural non estamos a falar da cultura no sentido de transmisión de información ou do conxunto de trebellos, ideas, institucións, linguas... transmitidas de xeración en xeración e entre os membros dunha mesma comunidade, no

292 *Ib.*, páx. 83.

293 De Castro, R., *op. cit.*, páx. 13.

294 Pérez Pintos, X., *Historia contemporánea da destrución da natureza en Galiza*, A Nosa Terra, Vigo, 2009, páxs. 21-31.

sentido da clásica definición de Edward B. Tylor na súa obra *Primitive Culture*, “cultura ou civilización, entendida no seu amplo sentido etnográfico, é todo aquel complexo que inclúe coñecementos, crenzas, arte, moral, leis, costumes e calquera outra capacidade e hábitos adquiridos polo home en canto membro dunha sociedade”²⁹⁵. Tampouco polo tanto como —nunha definición máis contemporánea— os *memes*²⁹⁶, neoloxismo reflexo dos xenes que acuñou Richard Dawkins para se referir ás unidades de información cultural, que actúan como reemisores e que permiten a transmisión pero tamén a evolución ou cambio cultural. Estámonos a referir porén, á modelaxe ou intervención no medio natural por parte das sociedades humanas, dando como resultado un medio diferente ao anterior antes desa intervención, cun resultado notoriamente visíbel e patente, axeitado aos intereses e obxectivos desas sociedades, froito tamén da súa cultura xa que o máis característico do ser humano como especie animal é a cultura, pois

a maioría das características que resultan inusitadas ou extraordinarias no home poden resumirse nunha palabra: “cultura”²⁹⁷.

Esta “característica extraordinaria” ten a capacidade como estamos a dicir de mudar a faciana da contorna ambiental de maneira significativa dun xeito que vai alén da simple interacción dos seres vivos co seu medio. En palabras do xenetista Richard Charles Lewontin —crítico afervado por outra banda da sociobioloxía e da teoría do papel autónomo, independente e preponderante dos xenes tal e como a establece Dawkins e o seu reduccionismo xenético— non podemos diferenciar entre ambiente e organismo como esferas separadas e independentes ou nun ambiente ao que simplemente os organismos se ven arroxados —como por exemplo seica fai ver a ontoloxía heideggeriana co seu concepto de *Da-sein*:

En primeiro lugar, non existe “ambiente” en sentido abstracto e independente. Tal e como non existe ningún organismo sen ambiente, tampouco existe ningún ambiente sen organismo. Os organismos non experimentan o ambiente. Créano. Constrúen, mediante a súa propia actividade, o seu propio ambiente a partir dos elementos do seu mundo físico e biolóxico²⁹⁸.

Mais do anterior non debemos inferir que calquera ambiente construído polas sociedades humanas sexa bo sen máis, ou que polo tanto ao ser o resultado dun proceso “natural”, sexa tamén bo ou válido. Nesta posición do filósofo da bioloxía transcende unha clara orientación marxista, onde o social prevalece sobre o individuo e a característica principal do ser humano —porén Lewontin faina extensiva a todos os seres vivos— vértase arredor da súa acción de transformación do medio natural, tal e como logo se desenvolverá na teoría de construción de nichos acuñada polo biólogo de Oxford John Odling-Smee. Mais sobre este aspecto xa nos detivemos anteriormente, cando tratamos as relacións socio-naturais no apartado precedente dedicado ás diferentes concepcións do termo natureza.

295 Tylor, E., *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, Londres, 1920, páx. 1.

296 Dawkins, R., *op. cit.*, páx. 251.

297 *Ib.*, páx. 247.

298 Lewontin, R. C., *op. cit.*, páx. 86.

A paisaxe como dicimos é a modelaxe da contorna pola man do ser humano. Isto podemos ollalo, por exemplo, na serra do sur da dorsal galega, O Suído, onde dende unha miúda observación descubriremos as sucesivas capas históricas e culturais que proporcionaron a súa paisaxe actual de poulas e turbeiras, entre cotos e outeiros graníticos sinuosos e arredondados. Alén dos elementos materiais visíbeis como mámoas, chozos, sesteiros, foxos do lobo, vereas, neveiras... e os máis recentes aeroxeradores, pistas, estradas, plantacións forestais... a súa feitura, sobre un substrato xeolóxico e climático determinado, é o resultado dunha cultura gandeira e labrega milenaria que conformou o que R. Fábregas deu en chamar a “estepa cultural”²⁹⁹, isto é, o resultado da deforestación persistente ao longo do segundo milenio antes da nosa era, para perfilar o monte co dominio da matogueira, aínda visíbel hoxe en día. Sobre esta estepa cultural hai que engadir na actualidade, as accións provocadas pola predación capitalista enerxética en forma de macro-parques eólicos e estruturas de transformación e evacuación da enerxía e as erradas políticas forestais con vocación autárquica impostas dende a ditadura fascista española, coas súas plantacións en socalcos de piñeiros arrasadas polo lume provocado polas labregas e labregos que buscaban defender os seus pastos estivais tradicionais e o mulime do monte veciñal ou comunal.

Cabe lembrar que a meirande parte das persoas que na serra participaron nas mal chamadas repoboacións forestais impostas polo fascismo español para inzar de especies forestais alóctonas e altamente inflamábeis o monte veciñal do país —con piñeiros marítimos, silvestres, *nigra* e de Monterrei e mais eucaliptos—, a partir da década dos anos corenta do século XX —co “Plan General de Repoblación Forestal” coñecido tamén como “Plan Ceballos”, en referencia a Luis Ceballos, un dos enxeñeiros de montes autores de dito plan—, eran mulleres, cativas e cativos, pagadas cun salario exíguo por aproveitarse das súas condicións de miseria material provocada pola expropiación do monte comunal —cálculase que por cada unidade de terreo cultivado no sistema agro-gandeiro tradicional, facían falla de media dúas de monte para a súa mantenza³⁰⁰—, orixe do toxo e das xestas para estrar as cortes e logo aproveitar o esterco para fertilizar as terras. O testemuño dunha desas mulleres, Francelina Portela Pascual³⁰¹, veciña da parroquia covelense de Piñeiro (do lugar de Piñeiro de Areas), nas abas meridionais do Suído, serve como exemplo dunha práctica común e espallada en todos os lugares da Galiza, onde a política forestal da ditadura fixo presenza. Se ben durante o día estas mulleres por un xornal dunha ou dúas pesetas espichaban os piñeiros que previamente foran cultivados nos viveiros da propia serra e deseñados polas instancias gobernamentais do Patrimonio Forestal do Estado, logo pola noite, accedían ás mesmas plantacións ou a outras de máis idade para arrincalos ou para lles prender lume, como acto de supervivencia e de resistencia. O incendio era realizado co gallo de recuperar e conservar o estrume e os pastos usurpados e poder seguir así a desenvolver as súas economías agrícolas e gandeiras, nesa simbiose monte-agro ben característica da economía rural tradicional galega. Os efectos da política forestal fascista pódense resumir coas palabras de Xurxo Pérez Pintos:

299 Fábregas, R., citado en Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 111.

300 Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 14.

301 Testemuño oral recollido polo autor no limiar deste século.

A repoboación forestal cambiou a fasquía do medio ambiente galego. Eliminou gran parte do que quedaba de bosque autóctono. Foi un instrumento decisivo da brusca desaparición do sistema agrícola tradicional (o “complexo antigo”, de Bouhier), mudando a natureza do medio rural. Creou conflitos e resentimento social. E encheu o país de combustíbel, que, con periodicidade incerta, arde en grandes marés de incendios forestais³⁰².

Mais o “lume contra a Administración” tal e como o denomina a historiadora Ana Cabana³⁰³, soamente representa unha pequena parte do seu uso histórico, inserido na contemporaneidade. Outra volta Xurxo Pérez Pintos salienta que “o lume se usaba para estivadar, para eliminar restoballos, para “rexuvenecer” pastos, para deforestar terras reclamadas para agricultura ou gandería...”³⁰⁴. Así resulta a paisaxe agro-gandeira do monte ben definida pola cultura propia do lugar, axudada polo lume como ferramenta de deforestación e acompañada pola acción de roza dunha importante cabana gandeira herbívora composta principalmente por garranos, vacas, ovellas e cabras, caracterizada como quedou dito, por amplas zonas abertas de mato ou ausencia de bosque, pasteiros, cultivos estacionais e unha pequecha silvicultura, como a realizada nas “fragas” ou “carballeiras do Rei”, nos soutos, devezas, sebes ou lindeiros de eidos. Para recalcar a súa importancia na fasquía da paisaxe, Pérez Pintos di que:

Durante toda a idade moderna e durante o que máis da contemporánea, o sistema agrogandeiro tradicional foi o principal condicionante do medio galego. No seu momento de apoxeo chegou a utilizar, de forma directa, case todo o territorio. Eliminou o bosque primixenio, espallou as matogueiras de toxos e xestas, conformou escasas fragas e carballeiras, artellou soutos, soltou greas de cabalos, encheu os montes cun mítico “millón de vacas”, eliminou as feras que lle amolaban o negocio... O sistema, pobre en tecnoloxía e rico en prácticas culturais e comunitarias, durou cinco séculos, e derrubouse en pouco máis dunha década³⁰⁵.

Mais cabe recordar que antes do Neolítico e despois do último período glacial, Galiza era un bosque na súa práctica totalidade logo do paso da glaciación Würm, onde a vexetación clímax era o bosque de carballos (cunha preponderancia do *Quercus robur* L., acompañado polo *Quercus pyrenaica* Willd. e o *Quercus petraea* (Matt.) Liebl.) e

302 Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 43.

303 Cabana, A., citada en Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 52. “O lume, nomeado e definido xa como incendio, foi empregado polas comunidades locais como arma en diferentes loitas e en distantes latitudes. É o denominado incendiarismo rural (Kuhlken, 1999), presente en numerosos conflitos ao longo do planeta nos que se expresaba unha batalla ideolóxica sobre a soberanía da paisaxe, en relación, por exemplo, con cambios nos dereitos de propiedade, con mudanzas nos usos ou coa imposición de medidas de corte conservacionista. Desta vez, Galicia tampouco se erixe na excepción, como sinalou Francisco Seijo (2005)”, desta maneira Ana Cabana describe a práctica do lume como arma de resistencia fronte ás imposicións e inxerencias nos usos e pertenza da terra, incluída a Galiza, onde a presenza feminina na mesma práctica como defensa do monte veciñal foi protagonista: Cabana, A., “De mulleres, de incendios”, en Proxecto Batefogo (coord.), varias autoras, *Árbores que non arden. As mulleres na prevención dos incendios forestais*, Catro Ventos Editora, Vigo, 2019, páxs. 23 e 24.

304 Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 51.

305 *Ib.*, páx. 7.

que á altura dos anos oitenta do século XX, “poderíase dicir que, en Galiza, o bosque natural xa foi”³⁰⁶.

Segundo o ecólogo Luis Guitián, “a desaparición dos bosques galegos é esencialmente unha consecuencia das prácticas tradicionais; as actividades comerciais ou protoindustriais teñen sido neste sentido unha influencia tardía e moito máis limitada, a escala local ou comercial”³⁰⁷, e incidindo no mesmo mais dun xeito máis pormenorizado, o tamén ecólogo e antigo coordinador da AGENG (Asemblea de Grupos Ecoloxistas e Naturalistas de Galiza), Roxelio Pérez Moreira, debulla a deforestación dende as primeiras accións que tiveron lugar xa no Neolítico, até a época presente, sen pasar por alto que —distintamente do que puidese semellar para os ollos contemporáneos pouco versados ou leigos na historia económica e agrícola do noso país — “co estudo do pole soterrado baixo o chan puido deducirse que foi en épocas bastante recentes, posibelmente a finais do século XVIII, cando menos árbores houbo nos nosos montes”³⁰⁸. Outra vez podemos ver, a partir da causa que está detrás da deforestación, como o sistema agro-gandeiro tradicional emerxe como configurador do espazo, a paisaxe e o contorno ambiental.

Polo tanto, co comezo da agricultura na revolución agrícola e gandeira neolítica, o monte foi rozado para “o establecemento de pasteiros ou para unha colleita, xeralmente de centeo”, e logo “a deforestación proseguiu motivada dunha parte polas necesidades de madeira ou de leña para a construción de vivendas ou como combustíbel doméstico, e doutro lado porque se precisaba de ampliar os terreos para a agricultura, todo isto a consecuencia do aumento da poboación”. Estes fitos da deforestación continuaron entre os séculos VIII e o XV, “inflúndo tamén a construción de grandes mosteiros, nos séculos XII e XIII”, para logo, xa nos séculos XV e XVI, ser a construción naval quen collera a quenda, polo gran consumo de madeira da armada e das grandes empresas marítimas. “Despois serían as ferrerías as que a precisaron como carbón vexetal, documentadas xa dende o século XIII, mais que serían as fundicións de Sargadelos no século XIX as principais consumidoras”, para, dende a segunda metade do mesmo século, ser o trazado do ferrocarril quen a demandou para as travesas das vías, “no que a madeira de Galicia mesmo serviu de subministro para outros lugares da Península”. Por último, Moreira resalta outro momento de deforestación importante, a mediados tamén do século XIX, “cando a desamortización de Mendizábal e Madoz, pois coa venda da madeira resarcíronse do seu gasto os compradores dos bens eclesiásticos”³⁰⁹.

Outra maneira de se referir a esta modelaxe é a que acuñou Barry Commoner³¹⁰ ao comparar o hábitat artificial humano, a *tecnosfera*, en oposición ou contraste coa biosfera —da que xa falamos polo miúdo en páxinas anteriores. A *tecnosfera* modifica a natureza, a súa faciana, mais segue a depender dela, xa que por unha banda segue a permanecer nela —a cidade, o agro, continúan instalados na biosfera, polo que a

306 *Ib.*, pág. 121.

307 Guitián, L., citado en *Ib.*, páxs. 111 e 112.

308 Pérez Moreira, R., *Ecoloxía forestal e ordenación do bosque*, Edicións do Castro, Sada, 1992, pág. 31.

Outro estudo, de F. Molina, calcula que en 1750, na época do catastro de Ensenada, a antiga provincia de Tui estaba ocupada nun 92% da superficie non cultivada por matogueiras (citado en Pérez Pintos, X., *op. cit.*, pág. 113).

309 *Ib.*, páxs. 30 e 31.

310 Commoner, B., *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992, páxs. 11-24.

contraposición entre *tecnosfera* e biosfera non é tallante, máis ben a *tecnosfera* convértese nun subconxunto dentro do conxunto da biosfera, que se agranda co risco de ocupar todos os seus bordes— e pola outra, nútrese dos materiais dela e aprovéitase dos seus sumidoiros. A *tecnosfera* é un sistema de estruturas, útiles, coñecementos... en suma, de creacións materiais e inmateriais inserido na biosfera, composto polos nosos asentamentos, industrias, cultivos, aproveitamentos enerxéticos... “é a nosa propia creación: casas, coches, granxas, fábricas, laboratorios, alimentos, roupa, cadros, música, poesía” —a cultura outra vez³¹¹.

Agora ben, esta modelaxe non debemos entendela só como o froito dunha acción firme e positiva. Dentro da cultura podemos ollar accións non previstas, nin premeditadas e non necesarias (por non ser racionais, conscientes ou calculadas) que tenden cara a desestabilización dos ecosistemas e hábitats da biosfera ou que inciden negativamente na conservación do medio ambiente e das especies de flora e fauna —por exemplo, a caza de montería dos señoritos co obxectivo de aniquilar determinadas especies animais como o lobo, o oso ou o gato cerval, ou o propio labor de deforestación das labregas e labregos co obxectivo de gañar máis terreos para a práctica da agricultura e da gandaría, como vimos, cunha perda non tanto de especies forestais como si dunha “alteración radical da *bioestrutura*”³¹². Mais moitas destas accións e decisións tamén inciden no propio metabolismo social cara a súa propia desestabilización alén do medio natural onde se circunscribe, por funcionar este como fonte e sumidoiro natural, dos recursos e dos refugallos. Nesas accións interveñen as causas estruturais que explican as diferentes posicións de poder, o desigual reparto dos recursos ou as diferentes cargas que teñen que soportar os diversos individuos da sociedade ou os seus grupos e clases. No caso galego podemos pensar na propiedade da terra e os foros, o peso da Igrexa na tenza da terra, o peso da fidalguía, o poder centralizado de Castela, a introdución de novos cultivos como o millo e a pataca, o comercio exterior do téxtil da liñaceira e a carne de vacún, o pequeno tamaño da burguesía oriúnda, a implantación do Estado liberal e as súas desamortizacións... factores todos eles que coadxuvaron a definir a situación particular da Galiza nos seus diferentes ámbitos social, económico, cultural, político e ecolóxico de modo sumativo e sinérxico. Este conxunto de factores entronca de maneira especial coa resposta de Galiza, dentro das súas posibilidades e condicionantes, aos seus desafíos neses eidos mencionados.

Neste sentido, o xeógrafo e biólogo evolucionista Jared Diamond ofrécenos unha interesante e documentada escolma de exemplos pasados e contemporáneos, onde diferentes sociedades chegaron —ou están a facelo— a unha situación de colapso por non ter en conta ou non reaccionar a tempo ante os problemas clave para as súas correspondentes persistencias e porvires. No seu libro *Colapso. Por que unhas sociedades perduran e outras desaparecen*, expón que é o que sucede cando as sociedades se afastan da sustentabilidade a través de cinco conxuntos de factores. Estes son: a deterioración ambiental, o cambio climático, os veciños hostís, os socios comerciais amigábeis e a resposta da sociedade aos seus problemas medioambientais³¹³.

311 *Ib.*, páx. 11.

312 Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx. 91.

313 Diamond, J., *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, DeBols!LLO, Gavà, 2010, páx. 32.

Co establecemento destes cinco conxuntos de factores para explicar o devir das sociedades humanas, Diamond achégase ao materialismo cultural e desmárcase do chamado “determinismo ambiental” —isto é, aquela explicación da realidade social que outorga un papel determinante e preeminente ás causas ambientais para analizar o seu metabolismo, amais de estudar o declive histórico de diferentes sociedades dende o mesmo criterio. Isto non significa que na análise do colapso non xogue un papel fundamental todo o relativo ao medio ambiente (como vemos, tres dos conxuntos de factores salientados están directamente relacionados con este) senón que os conxuga coas relacións xeopolíticas, o substrato cultural e a propia idiosincrasia política. Dito doutro xeito: dun lado coloca as condicións ambientais dadas e do outro, as sociedades humanas e os seus comportamentos.

É máis, Diamond sinala con insistencia e incide no conxunto de factores “resposta da sociedade aos seus problemas medioambientais”, como aquel que ten no seu interior tanto a causa como a solución posíbel á deterioración ecolóxica. Cando fala da sociedade non se refire simplemente ao conxunto de mulleres e homes que a conforman de xeito individual e sumativo, senón que se sitúa intencionadamente nos mecanismos e institucións creados por esas sociedades para poñer en marcha o seu metabolismo e concretamente, nas formas particulares culturais e políticas que as definen como tales. Se ben a propia dinámica social e cultural crea os problemas ambientais senlleiros en cada época e lugar, tamén esa dinámica é a depositaria *per se* da posibilidade de buscar e achar solucións para os mesmos. Mais se os problemas non se albiscan —tantas veces nos referimos a isto como vivir de costas á natureza ou como o oposto á sustentabilidade— ou se chega demasiado tarde para lles topa unha solución, a saída tórnase complicada.

Trala lectura das páxinas do libro de Diamond podemos extraer o redundante comportamento das elites económicas e políticas, do poder instaurado, das formas de goberno anquilosadas nos seus propios privilexios, dos tics culturais erróneos, das repostas culturais desaxeitadas, da falla de coñecementos, da imposibilidade de innovación... naqueles exemplos de sociedades que se achegaron perigosamente ao punto de non retorno: o colapso —como no caso das sociedades do pasado da Illa de Pascua, da polinesia Pitcairn, dos *anasazi*, dos maias e dos viquingos de Grenlandia. A causa da atención desmesurada na consecución dos seus intereses e do logro inmediato dos mesmos e por mor do seu egoísmo, as elites omitiron e obviaron ora intencionadamente, ora inconscientemente a busca de solucións, esquecendo traxicamente o ben común e xeral. Mais tamén o propio aparato cultural nesas sociedades veuse limitado e cativo ante situacións imprevistas e descoñecidas para as que carecían de ferramentas para a súa abordaxe, correcta comprensión e reacción — como cando os viquingos exportaron a Grenlandia un modelo cultural que funcionaba no continente europeo pero que resultou totalmente inadecuado para as condicións climáticas, xeolóxicas e en extremo illadas desa rexión, “dito brevemente, os noruegueses esgotaron sen se decatarse os recursos ambientais dos que dependían tallando árbores, extraendo turba, abusando do pastoreo e producindo erosión no solo”³¹⁴.

Volvendo á Galiza, podemos ollar un contraste senlleiro entre os mundo labrego tradicional e o industrial, por mor da súa particularidade social, económica, política e

314 *Ib.*, páx. 353.

cultural, debido a que o desenvolvemento deses dous estadios históricos sucedeu como un solapamento parcial recente deixando unha paisaxe de mosaico, convivindo porta con porta o sistema agrario tradicional de subsistencia e o industrial moderno, espallados de maneira intermitente polo seu territorio. Estes están encarnados na figura do operario, a clase traballadora, como o “cidadán industrial” de T. H. Marshall, que ten garantido o seu dereito a “un nivel mínimo de vida civilizada”³¹⁵ —que obtivo o seu apoxeo na época de posguerra dentro do *Welfare State* nos marcos de produción e consumo capitalistas, espallando a sociedade de consumo á meirande parte da poboación— e na figura do labrego como aquel que ten unha “vida enteira dedicada á supervivencia” un *outsider* acostumado a vivir nas marxes da civilización, que vive da terra cultivada, por iso “os labregos de todo o mundo poden ser definidos como unha clase de superviventes”³¹⁶. A tardía industrialización galega posibilitou a situación da existencia dun mundo rural tradicional predominante e ben operativo que perdurou incluso durante toda a primeira metade do século XX³¹⁷, no seo de occidente, por mor da súa condición de periferia —*Finis Terrae*— e do seu *status* de país colonizado mais cunhas estruturas propias de forte raizame cultural. Un mundo que, como non podía ser doutro xeito nese contexto, se foi desangrando cun fluxo migratorio, previamente cara América e posteriormente cara aos centros industriais europeos, do Estado e os propios do país máis tarde.

De xeito agónico a esencia do medio rural foi sucumbindo ante a imparábel forza do desenvolvemento industrial, quedando só retallos do seu antigo esplendor espaxados por toda a xeografía até que dunha maneira paradoxal a mesma natureza recobrou folgos para reconquistar o terreo usurpado durante séculos polos labregos. Os esforzos de contención seculares, a batalla milenaria a prol da domesticación da mesma, convertéronse en vans ante o avance da Idade Moderna. Neses ollos labregos están impresas as dúas imaxes da natureza do vello organicismo: unha imaxe que entende a natureza como unha nai nutricia, disposta a coidar e satisfacer as necesidades humanas “unha muller bondadosa e benéfica que proporcionaba un universo ordenado e planificado convenientemente” e a outra —a súa oposta—, a imaxe dunha natureza ingobernábel e incontrolábel, salvaxe e violenta “que podía desatar treboadas, provocar secas e caos xeral”³¹⁸, solta e ceibe por mor do despoboamento e o abandono do rural. Mais neste caso, a Modernidade non levaba inserido en si mesma o xermolo dunha nova apoloxía da natureza salvaxe —cousa que estamos a negar— senón que levaba inscrita no seu interior a desaparición do mundo labrego. O labrego olla como o seu mundo sucumbe polo abandono motivado polo despoboamento, as leiras, cavadas, anellos, veigas... desaparecen comestas polo mato e o inzamento do bosque primixenio e a súa fauna, como un efecto colateral da irrupción da Modernidade e a industrialización.

Porén a Galiza contemporánea amosa unha faciana ben diferente da tradicional con respecto á súa pegada ecolóxica. A pegada ecolóxica (*ecological footprint*) é un termo acuñado por Mathis Wackernagel para o Consello da Terra en 1997 que funciona como

315 Bottomore, T. e Marshall, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998, páx. 69.

316 Berger, J., *Porca Terra*, Rinoceronte, Cangas do Morrazo, 2008, páx. 243.

317 Segundo Xurxo Pérez Pintos, este sistema “caeu a pique a partir de 1955”, en Pérez Pintos, X., *op. cit.*, páx., 8. Tamén sinala Luís Obelleiro que “cara ao 1900 un 90% da poboación segue a ser rural”, en Calo Lourido, F., López Carreira, A., Carballo, F., Obelleiro, L. e Alonso Fernández, B., *Historia Xeral de Galicia*, Edicións A Nosa Terra, Vigo, 1997, páx. 274.

318 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 7.

un indicador sintético de sustentabilidade. Wackernagel calculou a porción de terreo que fai falla para subministrar os recursos naturais consumidos pola poboación de varios países e para absorber os seus residuos. O termo (e a súa formulación matemática) foi adoptado por WWF (World Wildlife Fund, Fondo Mundial para a Natureza), que publica datos semestrais sobre a pegada ecolóxica de máis de 150 países. De acordo con eses datos, dende a década de 1980 os habitantes da Terra consumiron cada ano máis recursos producidos polo planeta ca os que puideron rexenerarse ese mesmo ano³¹⁹.

Para o caso galego polo tanto debemos atender á capacidade de carga do seu territorio —emporiso non debemos pasar por alto a súa característica de finito—, isto é, á xestión dos recursos renovábeis que subministra o mesmo, así como aos residuos xerados que pode absorber, como consecuencia do seu metabolismo social. Se ben dende un punto de vista puramente económico e ecolóxico —tal e como se deriva deste indicador sintético do desenvolvemento sustentábel— a Galiza tradicional podería ser considerada como sustentábel —tendo en conta basicamente que se trataba dunha economía de autoconsumo para a meirande parte da poboación, onde as actividades mercantís eran cativas e que incluso a partir desta actividade exportadora (por exemplo da carne de vacún ou do téxtil confeccionado co liño) o país quedaba convertido nun subministrador de produtos e mercadorías e non nun demandante como agora, resultando un balanzo negativo entre as exportacións e as importacións, a favor das primeiras, como territorio abastecedor e fornecedor ás economías do exterior—, non podemos considerar a sustentabilidade así e todo só como algo puramente ecolóxico e económico, pois podemos esquecer que tras desta cualificación tamén existen unhas determinadas estruturas políticas, sociais e culturais que son as conformadoras desas condicións económicas e ecolóxicas do país.

Desta maneira, por exemplo, —facendo un exercicio de prestidixitación histórica— poderíamos considerar como sustentábel economicamente e ecoloxicamente —se pasamos por alto, entre outras cousas, a súa perda de biodiversidade— a Galiza tradicional e obviar a inxustiza latente propia dese período histórico, que explica no entanto a elevada taxa de emigración do século XIX e incluso do XX. Esa poboación “excedente”, que algúns autores cifran en novecentas mil persoas en todo o século XIX³²⁰, fai que en definitiva, teñamos que dubidar da súa capacidade de carga efectiva e real. As condicións sociais e políticas non poden ser separadas das económicas e ecolóxicas, senón que se deben analizar conxuntamente para determinar se unha sociedade é sustentábel ou non o é. Se dende un punto de vista estritamente ecolóxico —pechando os ollos á súa perda de biodiversidade—, a Galiza tradicional podería semellar sustentábel, dende o político, social e económico, ollamos que non o era. O aumento demográfico a partir do século XVII xunto coas estruturas económicas, culturais, políticas e sociais propias, fan que a pretendida autosuficiencia dese sistema salte polos aires. Soamente coa conxunción de todos os factores e a súa sinerxía podemos explicar e analizar a súa sustentabilidade. E obviamente esta, estaba lonxe de ser unha realidade daquela como sucede tamén agora. Unha cousa é que fora

319 Meadows, D., Meadows, D. e Randers, J., *Los límites del crecimiento 30 años después*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006, pág. 44.

320 Obelleiro, L., en Calo Lourido, F., López Carreira, A., Carballo, F., Obelleiro, L. e Alonso Fernández, B., *op. cit.*, pág. 214.

autosuficiente ecoloxicamente e outra ben distinta que fora sustentábel económica, social e politicamente.

E así é como chegamos ao presente para saber que, segundo os datos do indicador sintético referido

a comunidade galega dispón de 3,04 millóns de hectáreas e está demandando 17,1, o que leva a un exceso de demanda de 14 millóns de hectáreas. Este feito presupón que para que Galicia fose autosuficiente dende o punto de vista deste indicador sintético de desenvolvemento sostíbel, necesitaría unha superficie case seis veces superior á que actualmente ocupa. Por outra banda, con respecto á oferta mundial o déficit sitúase en 11,8 millóns de hectáreas (o que requiría unha superficie total de 4,6 veces a actual para acadar a autosuficiencia)³²¹.

Podemos afirmar que o noso consumo é desaforado, moi superior ao que nos corresponde coa nosa superficie ecoloxicamente produtiva. As case que tres millóns de hectáreas do territorio galego non son suficientes para abastecer a actual demanda de mercadorías do noso país —pois precisaríamos cinco veces máis—, cando estamos a importar (tomando como exemplo o ano 2017) máis de catro millóns de toneladas de carbón de Indonesia, case tres millóns de minerais de Guinea, preto de dous millóns de toneladas de petróleo de México e un chisco menos dende Libia, arredor dun cuarto de millón de toneladas de gas de Nixeria e outro tanto semellante de cereais da Ucraína e de pensos animais da Arxentina³²².

Non obstante, de novo cómpre facer un inciso e resaltar que non podemos “culpar” a cada galega e a cada galego individualmente da elevada pegada ecolóxica do país, cando podemos ollar, por exemplo, que unha porción considerábel da mesma está orixinada no sector enerxético en mans privadas, que importou até o presente inxentes cantidades de carbón mineral para a produción de electricidade. Estámonos a referir outra volta, ás causas estruturais do comportamento social, do seu metabolismo e as súas dinámicas. Esta electricidade non foi consumida na súa totalidade no territorio galego, senón que se tratou como unha mercadoría máis destinada á súa venda e exportación³²³. Rebeca Fernández Hermo e Xosé Veiras García³²⁴ (excoordinador da Federación Ecoloxista Galega) explican, logo de incidir na confusión do “suposto excedente enerxético galego” por “tomar a parte polo todo, reducindo a enerxía á electricidade”, como durante a década de 2010 Galiza consumiu entre o 63 e o 92% de electricidade renovábel autóctona anualmente (de orixe hidroeléctrica e eólica), despois do enorme pulo que tivo a capacidade de produción eléctrica en plena ditadura fascista

321 Martín Palmero, F., *Desarrollo sostenible y huella ecológica*, Netbiblo, A Coruña, 2004, páx. 84. Se neste estudo a pegada ecolóxica ascendía a 6,26 hectáreas por habitante no ano 2000, outro estudo encargado polo Ministerio de Medio Ambiente, cifrouna en 2005 en 6,55 hectáreas por habitante, tal e como apuntan Fernández Hermo, R. e Veiras García, X., *Mapa ecosocial de Galicia*, Catro Ventos Editora, Vigo, 2019, páx. 59.

322 Fernández Hermo, R. e Veiras García, X., *Mapa ecosocial de Galicia*, Catro Ventos Editora, Vigo, 2019, páx. 59.

323 Pena, M., “Galicia 'exportou' o pasado ano toda a electricidade xerada nas centrais térmicas de carbón”, en *Praza Pública*, <https://praza.gal/economia/galicia-exportou-o-pasado-ano-toda-a-electricidade-xerada-nas-centrais-termicas-de-carbon>, [consultado: 08/08/2022].

324 Fernández Hermo, R. e Veiras García, X., *op. cit.*, páx. 13.

española (entre 1940 e 1970), cando se multiplicou esta por sesenta cunha clara orientación subministradora ao resto do Estado español (por mor da construción dos grandes encoros hidroeléctricos). A isto sumóuselle a construción na década de 1980 das centrais térmicas das Pontes e Meirama que comezaron queimar carbón galego mesturado co importado na década de 1990, até o esgotamento en 2007 do lignito galego, polo que a queima pasou a ser na súa totalidade de hulla de Indonesia. Unha ollada rápida destes datos pode inducirnos a pensar que estamos preto de acadar a autosuficiencia enerxética, mais a realidade é outra. Unha aposta pola redución de gases de efecto invernadoiro leva aparelhada, amais da redución do consumo ou demanda de enerxía, unha maior electrificación da enerxía consumida, motivo que nos afasta bastante da pretendida suficiencia (pensemos no sector do transporte, altamente dependente hoxe dos combustíbeis fósiles, cuxas emisións de dióxido de carbono aumentaron na Galiza un 50% a respecto de 1990, situándoo por detrás das centrais térmicas e por diante da combustión industrial, tomando como referencia o volume de ditas emisións á atmosfera³²⁵). Así deberíamos aumentar, guste ou non, a produción de enerxía eléctrica de fonte eólica dentro da actual tesitura climática e do contexto tecnolóxico presente.

Máis polo miúdo —seguindo co mesmo tema das dinámicas sociais— incluso podemos fixármonos en que esa electricidade tampouco foi consumida de maneira igual polos individuos de xeito privado nos seus fogares como polas grandes industrias demandantes de enerxía para o seu funcionamento. Isto que estamos a dicir, por suposto non invalida o indicador sintético de sustentabilidade da pegada ecolóxica, útil como ollamos para medir e corrixir na medida do posíbel o metabolismo das nosas sociedades dende unha mirada ecolóxica, simplemente queremos salientar que non indica as desigualdades e inxustizas inherentes a ese metabolismo, cousa que estamos a facer porén, ao longo destas páxinas. As relacións sociais polo tanto, non poden ser obviadas para comprender ese metabolismo social e para avanzar cara a sustentabilidade en calquera sociedade.

A lección que podemos extraer do comentado até aquí, é a seguinte: a complexa e entrambilicada relación das sociedades humanas dentro de si e entre si, é o suficientemente importante para non pretender acadar unha sociedade sustentábel se esta non se dá de xeito conxunto en todo o planeta, pretensión por outra banda enormemente dificultosa nun contexto de *multipolarización* xeopolítica, atravesada polas dinámicas do capital, tal e como sucede de maneira exemplificábel coas fracasadas cimeiras do clima sucedidas até o presente. Estas teñen sido incapaces tan sequera de cumprir cos seus propios e tortuosos acordos de redución de emisións *antropoxénicas* de gases de efecto invernadoiro, emisións que pola contra non deixaron de medrar dende a aprobación do protocolo de redución de emisións na cimeira do clima de Kyoto en 1997 (COP3, Conferencia das Partes da Convención de Nacións Unidas sobre cambio climático). É imprescindíbel polo tanto, ter en conta o quinto conxunto de factores que inflúe na deterioración ambiental tal e como o deixou escrito Jared Diamond, é dicir, a “resposta da sociedade aos seus problemas medioambientais” —que pode agravar ou paliar os devanditos problemas—, para medir e calibrar a sustentabilidade das sociedades humanas de maneira integral e global; e Galiza tamén está no mundo.

325 *Ib.*, páx. 22.

NATUREZA E ROMANTICISMO

Dúas cousas enchen o ánimo de admiración e veneración sempre novas e crecentes, canto maior é a frecuencia e a persistencia con que reflexionamos nelas: o ceo estrelado sobre min e a lei moral dentro de min.

IMMANUEL KANT³²⁶

Todas as cousas boas son salvaxes e ceibes.

H. D. THOREAU³²⁷

O romanticismo é presentado moi a miúdo como un movemento antecesor ou como preludio do ecoloxismo pola súa postura arredor da natureza. Esta ligazón radica no feito da consideración da natureza polos románticos cun valor estético e espiritual. Jorge Riechmann refírese a esta ligazón como segue:

Dende mediados do século XVIII, tanto en Europa como en EE.UU., numerosos escritores chamaran a atención sobre a importancia e o significado espiritual da natureza; a mediados do XIX prolifera en revistas e libros unha abundante literatura de viaxes, que conflúe co legado literario do romanticismo para estimular o interese polo natural en capas máis amplas da poboación (en EE.UU., máis que en Europa, este interese estenderase cara segmentos das clases populares). Trátase, en xeral, non tanto dunha vontade explícita de protexer o medio ambiente canto de pautas de apropiación *estetizante* das paisaxes ameazadas pola industrialización; pautas vinculadas co exercicio dos tradicionais deportes da caza e da pesca e co desenvolvemento do turismo entre as clases ociosas³²⁸.

Pero este sentimento de perda e reacción ante o avance do capitalismo e o industrialismo coas súas consecuentes repercusións na orde natural e social, podémolo rastrexar incluso antes da chegada do romanticismo. Este é o caso da aristócrata, filósofa e poeta Margaret Cavendish, duquesa de Newcastle, quen de cedo tomou conciencia da morte dos bosques, mais tamén da fragilidade da súa clase social ante a medra da burguesía inglesa. Esta mestura de sentimentos de perda do poder e da identidade feudal co desexo de conservación dos bosques, serve como reacción ante os novos tempos de espolio da natureza por mor da revolución industrial en formación. As súas queixas pola excesiva demanda de madeira para a construción da frota colonial inglesa tiveron como resultado a protección dunha parte das súas propiedades — ameazadas tamén polas débedas económicas—, Sherwood Forest³²⁹. Así crea o seu

326 Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2011, páx. 190.

327 Thoreau, H. D., *Caminar*, Editorial Hurqualya, Madrid, 2008, páx. 87.

328 Riechmann, J., “Introducción: Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra”, en Leopold, A., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005, páxs. 8 e 9.

329 Bowerbank, S., citada en Puleo, A. H., *op. cit.*, páxs. 106 e 107.

poema “Diálogo entre un carballo e un home que o vai tallar” (*Poems and Fancies*, 1653) que narra a autodefensa do carballo centenario ante o home, aducindo os beneficios que concede aos humanos como a sombra, o abeiro, o doce son das súas follas e o canto dos paxaros, “e láíase de que o espírito inqueda do home moderno queira superar a Natureza. O seu interlocutor alega que o carballo vive na ignorancia, descoñecedor dos avances da época que lle permitirán viaxar triunfalmente polos mares unha vez que se converta en barco para o comercio. A árbore consegue ser escoitada e sálvase pero, como advirte Bowerbank, o poema péchase coa voz do personaxe humano que gaba o progreso e exalta esa curiosidade insaciábel que leva o home a buscar a perfección como se fose un deus”³³⁰.

Manuel Arias Maldonado pola súa parte, ve no romanticismo o limiar do espiritualismo que segundo el aínda rexe na concepción da natureza do ecoloxismo, “unha reformulación do vello sentimento romántico do sublime”³³¹. Así para el, o significado profundo do valor intrínseco da natureza “só pode ser aprehendido intuitivamente, porque se atopa alén da razón”, motivo polo que entende que isto conduce á súa sacralización, na medida en que considera a natureza separada da humanidade. O sagrado está separado do mundo, pero maniféstase nel como encarnación da divindade, mais segundo Arias a natureza do ecoloxismo, non manifesta o sagrado, senón que o constitúe, é o sagrado mesmo³³².

Mais volvendo ao romanticismo, debemos ter presente que este finca os seus alicerces na crítica do proxecto ilustrado. Esta conexión co *ambientalismo* e as súas preocupacións ten o seu limiar co rexeitamento extremo das consecuencias derivadas da revolución científica, por parte dos románticos co interese de preservar a súa liberdade: é dicir, apelaban contra o determinismo e o mecanicismo da mesma. O primeiro, como xa ollamos, restaba calquera posibilidade de manobra con liberdade de elección aos seres humanos e aos demais seres da natureza; o segundo despoixaba de calquera retallo de vida, e por ende de sensacións e emocións, tamén á natureza, ao ser transmutada en mera máquina, enxeño tecnolóxico. Deste xeito, os románticos desconfiaban logo da natureza nas súas versións orgánica —co determinismo— e mecánica —co mecanicismo—, e rexeitábana como unha inxerencia no comportamento do ser humano, por ser unha fonte de constricións e de heteronomía.

No entanto, aínda así, a natureza, como tal —en si mesma—, é un tema recorrente para os románticos, por estar dotada dun principio vital propio que a fai ser algo alleo á humanidade, pura alteridade: a natureza salvaxe, a natureza non dominada polo ser humano, libre polo tanto da súa pegada que cousifica, é fonte de inspiración tamén para o transcendentalismo panteísta de Emerson e Thoreau. A natureza que louvaban os románticos era a natureza prístina e virxe precisamente polo feito de selo e de non estar contaminada polo ser humano, a súa transformación e instrumentalización. Alén da nostalxia polo antigo réxime e o desprezo polo seu mundo contemporáneo, o refuxio na natureza salvaxe parte desta premisa de non contaminación humana. Porén non significa un sometemento a ela sen condicións, un abandono ás súas forzas e designios, senón unha reacción ante o seu coevo estado de cousas en occidente. É unha defensa da

330 Puleo, A. H., *op. cit.*, páx. 107.

331 Arias Maldonado, M., *op. cit.*, páx. 29.

332 *Ib.*, páxs. 30 e 31.

liberdade e do vitalismo que representa ela mesma, como reflexo da propia alma do ser humano que non se quere deixar asoballar por unha ciencia que se di dona e señora do coñecemento e dos designios da humanidade.

É por iso que Isaiah Berlin na súa obra *As raíces do romanticismo* sinala a Kant, xunto con Hamann e Herder, como un dos pais do romanticismo. Kant, para desgusto propio, ironicamente rematou por ser unha influencia para un movemento que el mesmo odiaba e do que detestaba en concreto as súas formas tales como a extravagancia, a fantasía, a esaxeración, o misticismo, a vaguidade e a confusión³³³. Mais como é posíbel que sexa considerado logo como un proxenitor do romanticismo, sendo como era un amante da lóxica e da ciencia, do método e da disciplina, da análise e do raciocinio? A resposta topámola na súa filosofía moral: por mor da súa defensa férrea da liberdade humana e da autonomía individual, o novo movemento artístico e ideolóxico accedeu mediante a súa obra dun xeito preciso e sen concesións, a unha referencia inigualábel da concepción de liberdade que ventaba no interior das súas expresións estéticas e filosóficas.

O determinismo derivado da revolución científica significaba para os románticos un pesadelo por mor da condición de escravitude na que deixaba a natureza o ser humano. É por iso que a natureza ora orgánica —na súa versión conservadora do cosmos, como garante da orde social e as súas xerarquías e clases, incluso cos seus deuses que propician tal ordenamento alén do ámbito social até conter toda a realidade—, ora mecánica, ou a contida na nova ciencia, é captada como unha sucesión de eventos que se dan seguindo unha rigorosa necesidade. Berlin afirma o seguinte do sentir de Kant arredor da natureza:

A natureza vólvese en Kant, no peor dos casos, nun inimigo, e no mellor dos casos, en material neutral que un pode moldear³³⁴.

Deste modo, o seu discípulo Friedrich Schiller —dramaturgo, poeta e historiador— vai máis lonxe no seu desapego coa natureza e insistía constantemente en que o único que fai humano aos seres humanos “é a súa capacidade de se elevaren por riba da natureza, de moldeala, de subxugala á súa fermosa, libre e moralmente procesada vontade”³³⁵. Podemos ilustrar e condensar a concepción da natureza de Schiller —dunha maneira libre— no relato cinematográfico do filme *Grizzly Man*, realizado en 2005 polo director de cinema alemán Werner Herzog. O documental é unha crónica da vida e morte de Tim Treadwell, que pasou 13 estadías estivais a convivir entre osos *grizzly* no parque e reserva natural de Katmai, Alasca. A súa ousadía —que muda nunha absoluta temeridade, sustentada en desestimar o verdadeiro perigo e a agresividade destes animais— parte do seu convencemento por unha banda, da súa invulnerabilidade persoal e, pola outra, da falsa idea de partillar cos osos uns códigos comunicativos, normativos e incluso metafísicos, obviando as máis elementais teorías da etoloxía que explicitan o seu comportamento salvaxe, radicalmente diferente do comportamento dos humanos. Así, o momento álxido da fita —mestura do propio material gravado por Tim e o achegado por Herzog— chega na escena da audición, polo director, do momento da

333 Berlin, I, *Las raíces del romanticismo*, Penguin Random House, Barcelona, 2020, páx. 107.

334 *Ib.*, páx. 117.

335 *Ib.*, páx. 119.

morte de Tim debido ao ataque dun oso macho esfameado, o “oso 141”: nel, podemos ollar a Herzog visibelmente emocionado por mor do horror que lle produciu o que acaba de escoitar. Cara ao final do filme, Herzog afirma con rotundidade que “en todas as facianas dos osos que filmou Tim, non ve ningún trazo de parentesco cos humanos, nin piedade, nin entendemento, soamente ve a indiferenza esmagadora da natureza”.

Para fatalidade de Tim, pola súa incapacidade de percibir a total indiferenza e a falla de conmiserición do mundo natural — neste caso da sociedade dos *ursos*— cara a súa persoa, a súa conduta conduciuno á condena, xunto á súa parella, de ser comestos por un plantígrado. As palabras finais de Herzog, resultan moi semellantes ás que utiliza Isaiah Berlin á hora de describir o pensamento de Schiller arredor da natureza, cando ao seu xuízo “a natureza é indiferente ao ser humano, é amoral, e destrúenos do xeito máis desapiadado e horrendo. Isto é o que nos fai comprender que non formamos parte dela”³³⁶. O propio Schiller deixou escrito o seguinte:

A circunstancia mesma de que a natureza, considerada na súa totalidade, se chufe de todas as regras que o entendemento prescribe para ela, de que siga un curso libre e caprichoso, e bote por terra, sen contemplación algunha, as creacións da sabedoría, de que se apodere do significativo e do trivial, do nobre e do ordinario, e os implique nun único e espantoso desastre, de que protexa o mundo das formigas e tome ao home, a súa máis gloriosa criatura, nos seus brazos de xigante e o esnaquice, de que, a miúdo, destrúa as obras máis arduas do home, que son en realidade as súas propias obras, todo iso en apenas unha hora mentres se entrega durante séculos á creación de obras destinadas [...]³³⁷.

Schiller engade á visión romántica da natureza outro trazo, o da falla de sentido ou o azar, para enxergar a sensación de incomodidade absoluta que produce na vida dos humanos tal percepción, como un preludio do existencialismo, como un baleiro ao que hai que se enfrontar:

E así, establece un agudo contraste entre a natureza — esta entidade elemental, caprichosa, tal vez causal ou azarosa— e o ser humano — quen é moral, distingue entre o desexo e a vontade, entre o deber e o interese, entre o correcto e o incorrecto, e que actúa segundo iso, e se é necesario, en contra da natureza³³⁸.

Para Berlin a filosofía do idealismo constitúe, segundo o que estamos a explicar, unha ruptura coa natureza. Esta ruptura está presente no tamén filósofo e discípulo de Kant, Fichte, que sostiña esta dicotomía entre necesidade, ou natureza, e liberdade, ou razón, no seu pensamento con afirmacións como esta:

A mera referencia ao termo liberdade, abre e fai florecer o meu corazón, mentres que o termo necesidade faino contraer dolorosamente³³⁹.

336 *Ib.*, páx. 121-122.

337 Schiller, J. C. F., citado en *Ib.*, páx. 122.

338 Berlin, I, *op. cit.*, páx. 122.

339 Fichte, J. G., citado en *Ib.*, páx. 130.

A súa aversión á necesidade natural é resaltada outra volta por Berlin, ao lembrar cando Hegel se referiu “ao sentimento melancólico e de horror de Fichte ante a mera posibilidade de pensar nas leis eternas da natureza e a súa estrita necesidade”³⁴⁰. Logo para Fichte é prioritaria e ten primacía a acción sobre a mera contemplación, o que carrea un afastamento do sentido reverencial cara o mundo natural, pois “para Fichte a vida comeza coa acción, non coa contemplación ou unha ollada cara os obxectos e a natureza”³⁴¹ e así el mesmo salienta, nunha volta de porca máis a prol da liberdade humana, que:

Eu non estou determinado polos fins, os fins son determinados por min³⁴².

No entanto, outro autor da filosofía do idealismo alemán, Schelling, vai adoptar unha posición senlleira mais non tan diferente no substancial coa ruptura coa natureza. Mais a diferenza de Fichte, “Schelling cría nun vitalismo místico. Para el, a natureza era algo vivo, unha especie de proceso de *autodesenvolvemento* espiritual. El entendía que o mundo se iniciaba nun estado bruto de inconsciencia e que, gradualmente, gañaba consciencia de si mesmo. Comezando de orixes misteriosas, da escuridade, desenvolvendo unha vontade inconsciente, o mundo adquiría paulatinamente consciencia de si. A natureza era vontade inconsciente; o ser humano era esa vontade xa consciente de si mesma”³⁴³.

Esta postura de Schelling deixa entrever con claridade un dualismo cara a natureza que seica pode ser paradoxal: por unha banda integra o ser humano dentro da natureza e recupera a visión organicista da mesma ao facer fincapé no sistema de relacións que é a natureza; pola outra banda, institúe un claro antropocentrismo ao situar o ser humano como protagonista e cumio do desenvolvemento espiritual da natureza, por se converter no ser consciente dela ou, o que vén a ser o mesmo, na súa propia consciencia. “Deus é alfa e omega. Alfa é inconsciencia e omega, pura conciencia. Deus é unha especie de fenómeno progresivo, unha forma de evolución creativa”³⁴⁴.

O modo de entender entón o papel relevante da natureza dentro do romanticismo vai ser posíbel a través da influencia decisiva do vitalismo de Schelling na teoría da arte e na propia elaboración artística romántica. A natureza é unha metáfora da vontade indomábel e ceibe do creador. Berlin é máis explícito arredor desta concepción do alemán, para quen a natureza é pura inconsciencia en loita consigo mesma por medio de forza místicas, semellantes ás que debe amosar a obra de arte para ser digna de dito nome e de aprecio estético; isto é, a obra de arte ten que reflectir esa parte inconsciente do autor e non ser unha mera copia realista dun fenómeno ou feito, ten que expresar esa esfera oculta e irracional inmanente a toda vida:

Esta doutrina tivo unha profunda influencia sobre a filosofía alemá da estética e a filosofía da arte; pois, se todo na natureza é vivinte, e se nós somos os representantes de maior conciencia nela, a función do artista

340 Berlin, I., *op. cit.*, páx. 130.

341 *Ib.*, páx. 131.

342 Fichte, J. G., citado en *Ib.*, páx. 132.

343 Schelling, F. W. J., citado en *Ib.*, páx. 142.

344 Berlin, I., *op. cit.*, páx. 143.

consiste en fochicar dentro de si, en adentrarse nas forzas escuras que o habitan e sacalas á luz da conciencia mediante unha violenta e agonizante loita interior. Esa é a teoría de Schelling. E a natureza fai o mesmo. Danse loitas no interior dela³⁴⁵.

Por tanto, a obra de arte nos románticos era algo análogo ao que admiraban da natureza: “unha especie de poder, de forza, de enerxía, de vida, de vitalidade”³⁴⁶. polo que non era a natureza en si o que admiraban, senón máis ben o que ela representaba para si mesmos na súa defensa da vontade individual libre, creativa e transformadora. Por iso a imaxe da natureza era tan importante para eles, como un transunto do seu propio espírito, mais non tanto pola súa devoción cega nela.

É desta maneira quizais como mellor podemos entender o significado e influxo posterior do pensamento dun autor arredado do romanticismo alemán —aínda que influído polo mesmo—, tanto na xeografía como na súa produción literaria, pero que partilla co mesmo a fascinación pola natureza dende unha posición mística e que é sinalado a miúdo como un claro precursor do ecoloxismo, cando non como o seu proxenitor. Referímonos a Henry David Thoreau.

Como filósofo transcendentalista, ao igual que o seu veciño de Concord, Ralph Waldo Emerson —para quen existía unha "correspondencia radical entre as cousas visíbeis e os pensamentos humanos"³⁴⁷—, defendía a identificación da natureza co espírito humano, pois todo o que este contiña coincidía co contido na mesma. Por este motivo era tan importante para os transcendentalistas norteamericanos o contacto coa natureza e a súa observación, como fonte de coñecemento a través da intuición e experimentación do fluxo da súa liberdade vital.

Eran, en efecto, unha seita de panteístas: crían que deus e a natureza, espírito e materia, son unha e a mesma cousa. Emerson repetía que non hai un ser que non sexa un microcosmos, un mundo minúsculo. A alma do individuo identifícase coa alma do mundo e as leis da física confúndense coas morais. Se deus está en cada alma, razoaban, toda autoridade externa desaparece; a cada un bástalle a súa profunda e secreta divindade³⁴⁸.

A orixinalidade de Thoreau fundaméntase na súa concepción da natureza e na función que cumpriu esta na súa obra e pensamento. Se, por unha banda, o trato que fai da natureza cara á súa valoración como unha entidade a respectar e na que se mergullar para buscar e achar o coñecemento verdadeiro, non dista moito da mesma concepción romántica —a vía da interiorización ou introspección faise á vez no seo da natureza e dentro da persoa que a realiza, de aí a necesidade de conservación da natureza e o desapego e desconfianza cara á industrialización e a súa civilización como garante da liberdade individual—, por outra banda, Thoreau vai topar na cerna da natureza, no salvaxe, a motivación, inspiración e a intuición para que esa liberdade achada en compañía da natureza se converta na fonte dunha acción política senlleira: xa non é só o

345 *Ib.*, páx. 143.

346 *Ib.*, páx. 144.

347 Emerson, R. W., *Naturaleza*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, páx. 36.

348 Casado da Rocha, A., *Thoreau. Biografía esencial*, Editorial Acquarela, Madrid, 2005, páx. 68.

proxecto ilustrado coa súa ciencia, o mecanicismo e o determinismo o que rexeita Thoreau ao igual ca os románticos, senón que tamén as propias institucións políticas e as súas accións gobernativas sobre as persoas, por consideralas contrarias á súa liberdade ou, polo menos, ao seu desenvolvemento libre. Con estas palabras comeza a súa obriña *Camiñar*:

Quero dicir unhas palabras a favor da Natureza, da liberdade total e do estado salvaxe, en contraposición a unha liberdade e unha cultura simplemente civís; considerar o home como habitante ou parte constitutiva da Natureza, máis que como un membro da sociedade. Desexaría facer unha declaración radical, se se me permite a énfase, porque xa hai suficientes campións da civilización; o clérigo, o consello escolar e cada un de vós encargarésvos de defendela³⁴⁹.

A liberdade é un ben prezado que hai que defender e esta áchase afastada da cidade e as súas leis, a súa orixe sitúase na natureza salvaxe lonxe da man da humanidade, onde se encontra a vida libre e sen ataduras. A súa defensa da natureza é unha defensa da vida, unha vida comprendida como un potencial cheo de posibilidades que poden ser coartadas polos costumes e as normas das sociedades desenvolvidas e o seu aparato xurídico-político estatal. Funda así un vitalismo naturalista libertario:

“Canto achegado ao bo é o salvaxe!” A vida está no SALVAXE. O máis vivo é o máis salvaxe. Aínda non sometido ao home, a súa presenza reconforta. Alguén que avanza incesantemente, sen descansar nunca das súas tarefas, que crecese axiña e formulase infinitas esixencias á vida, sempre se atoparía nun novo país ou nun novo poboado, rodeado das materia primas da vida. Gabearía sobre os derrubados troncos das árbores do bosque primitivo³⁵⁰.

Incluso nalgunhas ocasións, Thoreau, expón coa súa crítica ao traballo e á tecnoloxía un pensamento que semella achegarse ao concepto de razón instrumental, como cando en *Walden; ou a vida nos bosques*, a partir do tema recorrente do ferrocarril que transitaba preto da lagoa de Walden e da súa cabana, reflexiona sobre a falla de sentido da vida contemporánea e das súas prásas, da velocidade, do balbordo das reunións nas vilas e cidades e afirma cunha censura larvada ao desenvolvemento tecnolóxico:

Non montamos en tren: este marcha no noso prexuízo. Parástevos algunha vez a pensar que son esas travesas que xacen debaixo do conxunto? Cada unha é un home, un irlandés ou un ianqui. Póusanse os raís encol delas, cubertas de area, e os vagóns escorregan de forma lene. Son madeiros rexos, asegúrovolos. E cada poucos anos, un novo lote é asentado, para que roden por riba súa; de aí que, se algúns gozan de viaxar en tren, outros teñen a desgraza de saír diso rodados³⁵¹.

349 Thoreau, H. D., *op. cit.*, páx. 7.

350 Thoreau, H. D., *op. cit.*, páx. 66.

351 Thoreau, H. D., *Walden*, Parsifal, Barcelona, 2001, páx. 91.

Thoreau experimentaba a ascese na natureza, por iso buscaba esas experiencias afastadas da algarabía, do ruído moderno da cidade, na austeridade das paisaxes que el pensaba virxes, no abrente ou no solpor, baixo o ceo estrelado, na luz do luar, nos bosques, no sentir dos outros seres vivos que o arrodeaban... Na experiencia do salvaxe, do natural, Thoreau achaba a liberdade. Así fálanos dunha experiencia semellante á que conduce ao artista e ao consumidor de arte a crear e a se recrear coa obra, a experiencia que se dá no lugar onde flúe ceibe a creatividade, neste caso a natureza afastada da man do ser humano, para se agochar nela e crear unha vida senlleira froito do salvaxe e da súa liberdade radical intrínseca. Pero Thoreau dá un paso máis ca os románticos e intérnase nun territorio non humano —por máis que queira, no centro da experiencia está un humano— para, nunha sorte de *epojé*, suspender todos os convencionalismos sociais accesorios e se abrir a un novo sentido vital. Unha vida exenta de superficialidades que o conduce até a súa realización como persoa e individuo: unha vida frugal na que a única bagaxe é un mesmo.

O contrapunto desa situación de asomo ao baleiro deixado pola sociedade, do individuo que se enfronta cara a cara co mundo natural despojado de toda humanidade —como correlación da civilización—, está en Marlow, o personaxe de Joseph Conrad na novela *O corazón do negror*. Este narra como unha terríbel sensación, un profundo desacougo apoderábase das entrañas dos que cruzaban o límite do salvaxe, *wilderness*: o horror. Esa experiencia da alteridade da animalidade e vida salvaxes e do outro que se amosa nos antípodas da nosa cultura, da experiencia da brutalidade colonial e do xenocidio de Leopoldo II de Bélxica no Congo, producía en Marlow unha inseguridade, un desacougo, unha sensación de derrubamento de todas as convencións estabelecidas no seo da sociedade occidental —do chamado mundo civilizado na época.

Lonxe da experiencia do horror, Thoreau permaneceu como un funámbulo experto sobre a liña do límite, onde estableceu o seu fogar, para se internar indistintamente nos dous lados da divisoria sen temor. A razón da permanencia nese sitio está en que, ao contrario do que se soe pensar, Thoreau non foi un *escapista*, non practicaba a fuxida nin a evasión da realidade, simplemente buscaba nutrirse dese lado salvaxe para logo extrapolar o aprendido ao conxunto da sociedade. Non negaba nin evitaba a vida en sociedade, senón que intentou perfeccionala a partir da súa vivencia individual, a partir de todas as vivencias individuais plenas, imperativo que fixo extensíbel ao conxunto de todas as persoas do seu tempo.

Nesa especie de ascese deléitase coa parte agochada polas barreiras artificiais. De aí xorde a comprensión do espazo que debe ocupar o ser humano no conxunto da natureza. Así aflora a loita entre o natural e o artificial que firme e paseniñamente intentaba dominar e esnaquizar calquera abrocho de natureza na sociedade do seu tempo: o *etnocidio* e xenocidio dos amerindios, o exterminio dos lobos e bisontes, a conversión das pradarias e bosques en pasteiros para as reses, o firme paso da industrialización...

Podemos dicir entón, que o aspecto fundamental que percorre toda a obra e vida de Thoreau é a tensión sentida no individuo entre os polos opostos da natureza e da sociedade —o salvaxe e o artificial— tensión que nos pode axudar a entender a problemática relación do ser humano na Modernidade coa súa contorna. Thoreau intuía vagamente o problema que nos viña enriba coa despregadura e desenvolvemento da

sociedade industrial até chegar á nosa sociedade tecnolóxica. Pero si que viu claramente a potencialidade que a economía capitalista, o liberalismo económico e a produción industrial incipiente na súa época tiñan para o futuro da humanidade, como opostas da felicidade e a liberdade das persoas na Terra: o triunfo do artificial sobre o salvaxe, o triunfo da domesticación. Denunciou o nihilismo dunha sociedade que se separa das súas raíces naturais, dende onde ten que se construír sempre e ás que sempre ten que ter en conta.

A súa denuncia do traballo —entendido como actividade penosa— como única fin na vida, como ocupación principal pola e para a que vivimos, ten que ver co anterior. O cultivo da virtude —trazada por unha moral calvinista que nega o gozo de vivir— a través da acumulación de riquezas materiais e a busca da mesma virtude no esforzo incesante do labor é desprezada por el como unha falsa idea nacida duns prexuízos sociais caracterizados polo rexeitamento do lecer e polo medo aos seus froitos. Cando un cidadán practica o ocio e atrévese a pensar por si mesmo, periga toda unha estrutura construída en torno á doma.

O singular de Thoreau é pois, o xeito en que se decatou desta problemática relación, nos bosques, ríos e montañas de Nova Inglaterra no limiar e primeiras décadas do século XIX, nun contorno apenas alterado, nun mundo novo onde case todo aínda estaba por inventar. Achegábase á natureza na busca do auténtico en oposición á sociedade do seu tempo, que percibía sen rumbo e perdida na procura do beneficio, abandonando as persoas a un labirinto sen sentido e despoxándoas de calquera liberdade real. Precisamente nese internamento nos bosques cobrou folgos para defender da deriva e endereitar a empresa iniciada había pouco no seu país: o proxecto político baseado na democracia, nos dereitos e na liberdade dos individuos, deixando atrás antes que en Europa o Antigo Réxime. E é sobre este feito no que a súa faceta política se centra.

O nacemento dos EUA marcou un fito ao rachar cun réxime colonialista e imperialista nunha idade temperá. O innovador foi que non lles abondou con romper con esas cadeas, senón que lonxe de emular o réxime acabado de deixar, se apostou decididamente por crear unha nova comunidade política asentada nuns inamovíbeis principios arredor dos dereitos do ser humano —entre eles o máis prezado: o dereito á liberdade. A Carta de Dereitos dos Estados Unidos recolle estes principios establecendo as primeiras emendas á Constitución ratificada en 1789. Esta carta procuraba garantir o dereito das persoas á liberdade fronte á actuación do goberno e do congreso.

Pode semellar paradoxal que unha constitución recentemente formada, que salientaba a liberdade dos individuos, a soberanía do pobo e estipulaba o dereito do mesmo a se gobernar, tivera que ser emendada ou corrixida, cunha declaración que teimaba en preservar a liberdade. O caso é que na mesma aparición desa nova comunidade política, se asentaba a contradición: simultaneamente queríanse garantir os dereitos liberais —a liberdade e igualdade dos cidadáns para rematar cos privilexios da aristocracia e da monarquía absoluta— e construír un sistema político blindado que desconfiaba do pobo e do seu autogoberno. Esa desconfianza partía do prexuízo republicano de ver o pobo como unha masa inculta e incapaz, sen preparación e formación para afrontar con éxito o seu propio goberno. Outra das causas desa desconfianza radicaba na percepción como

necesaria da especialización das distintas funcións sociais no desenvolvemento da economía —a produción, o comercio, a ensinanza...—, ademais da preservación das clases sociais e a defensa da propiedade privada. Así colocáronse os primeiros chanzos para a saída a escena dos novos *aristoi*, agrupados na clase política —dirixente e oligárquica— encargada de se facer coas rendas do goberno representativo³⁵².

Un dos autores da Carta de Dereitos e pai da Constitución, James Madison, consciente da diferenza entre democracia directa e democracia representativa e inquebrantábel defensor como bo republicano desta última e do seu goberno, fixo fincapé non obstante na defensa da liberdade dos cidadáns —quizais a sabendas dos perigos dun goberno sen límites que podería acabar dexenerando nun novo xeito de monarquía autoritaria.

Thoreau ao tanto das contradicións das que vimos falando inseridas no seu marco político, así como da contradición da escravitude da poboación negra e do novo imperialismo cara aos seus veciños mexicanos (na guerra con México entre 1846 e 1848 EUA, trala vitoria, anexionouse gran parte do territorio de México), álzase como firme defensor da liberdade. Semella logo que para el por riba de todo, o que prevalece é o recollido na primeira emenda: “O Congreso non poderá aprobar ningunha lei conducente ao establecemento de relixión algunha, nin a prohibir o libre exercicio de ningunha delas. Tampouco aprobará lei algunha que coarte a liberdade de palabra e de imprenta, ou o dereito do pobo a se reunir pacificamente e a solicitar ao goberno reparación de calquera agravio”. A garantía de non intervención do estado nos diferentes credos e opinións, e a garantía de reunión, e petición do pobo sobre a autoridade, de seguro que marcaron o seu pensamento político levando até as últimas consecuencias a última garantía: o dereito de petición e de reparación de agravio permitíalle polo tanto facer uso da desobediencia civil e invocar a rebeldía ante as inxustizas do goberno.

Este pensamento está máis achegado ao xeito de facer política das primeiras colonias puritanas que se instalaban en Norte América, nas que se valoraba máis a liberdade individual e privada sobre o público e nas que as decisións se tomaban de maneira democrática en asembleas, seguindo unha rigorosidade organizativa —constituíndo pouco a pouco unha tradición liberal democrática cunha longa traxectoria no país e cun importante peso na súa cultura e historia. Thoreau rexeitaba a intervención do estado, considerábo —como seguidor desa tradición— un “mal necesario”, pero desprezábao até tal punto que se atreveu a apostar pola súa desaparición. Isto conduciu ao afastamento da democracia representativa para acadar consecuentemente unha postura liberal radical ou anarquista liberal.

Orixinalmente Thoreau valíase da súa experiencia do salvaxe, da defensa do natural para crear a súa faceta moral e política. É como se nunha volta de porca se dirixise aos *contractualistas* clásicos e lles dixese: “escoitade, o voso suposto estado de natureza non é tal, sempre estivo aí mais na forma constante do salvaxe, da natureza. Non desapareceu nin fai falla que desapareza, ten que permanecer en nós. Nesa vosa concepción agochades un desprezo cara o mundo natural que vos asusta. Propóñovos volvérmonos cara el e sabelo valorar, ollar e sentir, para comprender que dependemos del. Que sería de nós se non estivese ao noso alcance tal posibilidade?... Entón si, experimentaríamos o horror, a carencia total e absoluta de liberdade!”. O pensamento de

352 Ver: Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Henry David Thoreau, xa que logo, é unha reacción contra a súa sociedade por se virar contra si mesma e se afastar dos primeiros principios que a sustentaban —natureza e dereitos do ser humano. É a rebelión dun home que, ante todo, se consideraba libre.

Por último non quixeramos rematar sen aclarar que o ecoloxismo se afasta do romanticismo porque a súa motivación é diferente a unha mera reacción aristocrática ou burguesa ante o desenvolvemento industrial pola saudade da perdida sociedade tradicional, ou a un mero gozo ou deleite coa natureza: a súa, como veremos, é unha proposta política, de cambio social, baseada nun feito que se constata cientificamente: a destrución da natureza e as súas repercusións negativas sobre as sociedades humanas e os demais seres vivos.

NATUREZA E CAPITALISMO

Belota que xermolas
no ocaso desta touza
vas ter a vida de horas,
porque as feras gadoupas
que acenan nas escavadoras
pairan xa sobre a mouta
MIGUEL MARVOA DALÍMIA³⁵³

A imaxe da natureza destruída pode ser un bo símbolo da expansión do capitalismo e o mal que causa debido á explotación dos recursos naturais do planeta de maneira global. O desastre de Bhopal, o vertido de petróleo do Exxon Valdez en Alasca ou o do río Níxer pola compañía Shell —na Galiza temos a triste memoria de sufrirmos cinco importantes derrames provocados por barcos petroleiros na nosa costa: o do Polycommander, o Urquiola, o Andros Patria, o Mar Exeo e o Prestige—, a fuga radioactiva de Fukushima, a deforestación da rexión amazónica, a devastación da minaría intensiva, a *eutrofización* do Mar Menor, a destrución provocada polo furacán Katrina, o desastre de Alnazcóllar co seu vertido de lodos tóxicos sobre Doñana, a drenaxe da lagoa de Antela e tantos outros desastres ecolóxicos que teñen que ver co desenvolvemento económico dirixido polo capitalismo para producir electricidade, máis alimentos, explotar minerais, crear cultivos e pasteiros para alimentar o gando... Estes exemplos coñecidos e de grande envergadura están acompañados de milleiros de outra índole e consideración, pero que acrecentan todos xuntos a problemática ambiental derivada do capitalismo coa súa voracidade de recursos.

Porén a listaxe negra da natureza destruída ou deteriorada non se cinxe só ao avance da economía liberal e do libre mercado, poden obxectar algúns, e sinalar e sumar aos anteriores casos, entre outros, a explosión do reactor da central nuclear de Chernóbil e a práctica desaparición do mar de Aral como correspondencia dos desastres provocados pola economía planificada da Unión Soviética ou o incremento galopante de emisións de gases de efecto invernadoiro producido polo desenvolvemento industrial a grande escala da República Popular chinesa no mesmo ámbito e como gran fábrica exportadora que é. Este é o parecer de Jonathon Porritt cando denominou como “industrialismo” a super-ideoloxía seica partillada polas vellas faccións políticas de esquerda e de dereita, e as súas conformacións terreaís nos sistemas políticos e económicos antes aludidos. Deste modo, a super-ideoloxía do industrialismo é definida por Porritt como “unha adhesión á crenza de que as necesidades humanas só poden ser satisfeitas mediante a *permanente* expansión do proceso de produción e consumo”³⁵⁴, polo que se reparamos no capitalismo e no estado comunista:

353 Marvoa Dalímia, M., *Holocausto Limiao*, ALGA, Ourense, 1998, páx. 53.

354 Porritt, J., citado en Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 52.

Ambos están dedicados ao crecemento industrial, á expansión dos medios de produción, a unha ética materialista como o mellor medio de satisfacer as necesidades da xente, e ao desenvolvemento tecnolóxico sen atrancos³⁵⁵.

E ten razón; aparentemente no plano material non hai apenas diferenzas entre ambos modelos, mai isto non é debido, senón, a que o socialismo é unha ideoloxía política subsidiaria do capitalismo, no sentido de dependencia na súa posibilidade de existencia tal e como o estipulou o propio Marx coa súa explicación historicista da sucesión temporal e lineal de diferentes estadios definidos pola loita de clases entre posuidores e desposuídos. É dicir, o socialismo e a súa praxe política toman como ferramentas para se opor ao capitalismo as súas mesmas armas: os rudimentos do capitalismo industrial. Así, a partir destes pretende acadar a emancipación das clases subalternas e da totalidade da sociedade. Polo tanto, non é que a esquerda e a dereita compartan unha mesma super-ideoloxía que sobrevoaría ambas concepcións da política insuflándolles a mesma enerxía, senón, máis ben, traballan coas mesmas ferramentas produtivas obtendo os mesmos resultados negativos na súa relación coa natureza, como non podía ser de outro xeito: o mal non é o industrialismo, é a industrialización, o produto do capitalismo levado a cabo incesantemente dende o século XIX e que quizais o socialismo, inxenuamente, pretendeu combater intentando acelerar tal proceso guiado pola promesa da conquista do pan e a fin do traballo polo favor da tecnoloxía.

O político verde do Reino Unido, Porritt, con esta visión e as súas palabras semella que está a predicir o comportamento dalgúns partidos verdes, como o alemán Die Grünen, nas súas alianzas de goberno con conservadores, socialdemócratas e liberais, incorrendo nunhas políticas de tinguiduras *neoliberais* sen apenas se ruborizar, cando di que:

Discrepamos profundamente da política de dereitas e a súa subxacente ideoloxía capitalista; discrepamos profundamente da política de esquerdas e a súa adherencia, en maior ou menor grao, á ideoloxía comunista. Iso déixanos pouca opción, salvo discrepar, tal vez menos profundamente, coa política de centro e o seu popurrí ideolóxico de capitalismo socializado³⁵⁶.

Esa suposta posición equidistante e a menor discrepancia co espazo central do taboleiro político, parecen predispor a acción política ecoloxista que propugna, lonxe dos aspectos sociais, a unha mera gobernabilidade de corte tecnocrático. Esta guíase pola eficiencia ambiental e por indicadores de concreción de políticas verdes centradas exclusivamente na aplicación de obxectivos vinculados á redución da contaminación ou a preservación da biodiversidade, tal e como sucede, por exemplo, co programa de desmantelamento das centrais térmicas nucleares para a xeración de enerxía eléctrica. Podemos ollar como o lavado de cara verde fai furor entre as clases medias e altas, as únicas capacitadas, polas súas posicións económicas, para facer unha transición no consumo de produtos e mercadorías máis contaminantes cara outras que produzan menos polución —aínda que aparentemente, como sucede cos automóviles eléctricos, os electrodomésticos máis eficientes co consumo eléctrico, as construcións *biosaudábeis*... totalmente afastadas das clases populares e das empobrecidas do resto

355 *Ib.*, páx. 52.

356 Porritt, J., “Industrialismo”, en Dobson, A., *op. cit.*, 1999, páx. 44.

do planeta. Mais como puntualiza Andrew Dobson, a propósito desa suposta equidistancia entre capitalismo e socialismo enunciada por Porritt:

Na realidade é sinxelamente imposíbel para os verdes transcender o espectro dereita-esquerda, como lles gustaría, porque se vinculan posicións de dereita ou de esquerda a todos os valores políticos seculares como a liberdade, a igualdade e a fraternidade³⁵⁷.

A acumulación primitiva

A industrialización, como medio de produción, é un mecanismo do capitalismo que pode despistar sobre o seu outro mecanismo constante e primario que pode adoptar diversos aspectos, pero que sempre funciona igual: a acumulación. Karl Marx é bastante nido a este respecto cando expuxo como funciona o capitalismo na súa dinámica intrínseca de crecemento e enriquecemento. Marx explica que os cartos se converten en capital, o capital é a orixe da plusvalía e esta á súa vez orixina novo capital, e especifica:

Mais a acumulación capitalista supón a presenza da plusvalía, e esta ao xeito de produción capitalista, que, á súa vez, depende da acumulación xa operada en mans de produtores mercantís, de capitais bastante importantes. Todo este movemento, pois, semella que vira nun círculo vicioso do que non podía saír sen admitir unha *acumulación primitiva*, que sirva de punto de partida para a produción capitalista en lugar de proceder dela³⁵⁸.

A continuación Marx fórmulase a seguinte cuestión: cal é a orixe desta acumulación primitiva? E a resposta a esta pregunta é dupla segundo sexa quen a conteste. Por unha banda os manuais de economía política sosteñen que esta orixe foi froito do traballo e do dereito, “o idilio que floreceu sempre”. Por outra banda, Marx fai énfase en que a orixe é “segundo a historia real e verdadeira, a conquista, a servidume, o roubo a man armada, o reinado da forza bruta son os que triunfaron sempre”. Por este motivo conclúe:

O escamoteo dos bens das igrexas e hospitais, o alleamento fraudulento dos dominios do Estado, o roubo das terras comunais, a transformación terrorista da propiedade feudal en propiedade moderna privada, son as orixes idílicas da acumulación primitiva³⁵⁹.

Esta concepción da acumulación primitiva lévanos ao limiar deste escrito cando nos fixeramos a pregunta pola xénese dos conceptos de natureza e vulnerabilidade que manexamos, e nos formuláramos: cando foi que a natureza se tornou vulnerábel? Daquela xa contestáramos que —desenvolvendo ao mesmo tempo unha explicación dos significados de vulnerabilidade e natureza— nos comezos da Modernidade e do capitalismo de maneira sincrónica. Tamén vimos ao longo destas páxinas como as

357 Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999, pág. 43.

358 Marx, K., *El capital*, Alba, Madrid, 2000, pág. 227.

359 *Ib.*, pág. 228.

consideracións acerca da natureza e as intervencións na mesma, se acompañan de mudanzas na orde ou configuración social.

A acumulación primitiva como preludio e posibilidade do tránsito do réxime feudal ao capitalista, é un acto crucial para entender pois, tamén, a consideración, xurdimento e evolución da natureza vulnerábel. Esta é unha acción que se dá nun plano material, no ámbito da natureza e de maneira global, pois esa é a característica do capitalismo, a súa expansión, nun principio cun procedemento colonial e agora coa globalización *neoliberal*. Esta acumulación de capital terá uns efectos sobre a natureza que son coñecidos e que desembocarán na crise ecolóxica na que estamos mergullados na actualidade. A propia concepción da natureza manifestada por Marx fai que o que vimos dicindo se entenda mellor:

A universalidade do home aparece na práctica xustamente na universalidade que fai da natureza toda o seu *corpo inorgánico*, tanto por ser (1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser (2) a materia, o obxecto e o instrumento da súa actividade vital. A natureza é o corpo inorgánico do home; a natureza, en canto ela mesma, non é corpo humano. Que o home *vive* da natureza quere dicir que a natureza é o seu corpo, co cal ha de manterse en proceso continuo para non morrer. Que a vida física e espiritual do home está ligada coa natureza non ten outro sentido que o de que a natureza está ligada consigo mesma, pois o home é unha parte da natureza³⁶⁰.

Nos mesmos manuscritos de onde extraemos a cita, Marx explica como, a consecuencia do traballo alienado, o ser humano tamén se afasta do seu corpo inorgánico, ou —dito con outras palabras— fai estraña a natureza fóra del. A diferenza dos outros seres vivos, o ser humano é consciente de si mesmo e da súa propia produción e creación que realiza libremente, obxectivándoa, na súa interacción coa natureza. Polo tanto, o traballo baixo o capitalismo priva o ser humano da natureza, do mesmo modo que o priva do seu produto³⁶¹.

Ao igual que Marx, para Silvia Federici a acumulación primitiva tamén é un feito crucial que explica o rumbo da Modernidade. Se ben a súa obra *Calibán e a bruxa. Mulleres, corpo e acumulación orixinaria*, está centrada na investigación histórica da xénese da discriminación e dominación das mulleres no réxime capitalista como condición e sustento do propio desenvolvemento e establecemento dese mesmo réxime —por exemplo, coa asignación para as mulleres do rol de reprodutoras da forza de traballo tras “[...] *unha acumulación de diferenzas e divisións da clase traballadora*, na cal as xerarquías construídas a partir do xénero, así como as de «raza» e idade, fixéronse constitutivas da dominación de clase e da formación do proletariado moderno”³⁶²—, tamén salienta a interdependencia neste proceso de acumulacións diversas.

Esas acumulacións son as que teñen que ver, como xa apuntara Marx, coa expansión colonial, a escravitude, o sometemento da poboación afastándoa das súas terras de

360 Marx, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, páxs. 110 e 111.

361 *Ib.*, páx. 113.

362 Federici, S., *op. cit.*, 2017, páx. 94.

produción e a privatización moderna dos dominios feudais e das terras comunais, entre outras. A nós interésannos —en relación coa vulnerabilidade da natureza—, se ben todo o proceso de acumulación no seu conxunto —pois non se pode desconectar cada parte das outras por estar ligadas entre si, como fundamento do capitalismo—, si que especialmente o espolio de recursos e materias primas fóra de Europa co motor da escravitude e o sometemento, así como a acumulación das terras comunais para desprover de medios de produción e rachar coa organización social e cultura do campesiñado e converte os labregos deste modo, en meros proletarios dependentes do traballo asalariado e do seu mercado subxacente, dentro pero tamén alén do territorio europeo.

Cómpre ter en conta tamén, que o imperialismo tamén foi ecolóxico: o imperialismo europeo triunfou no resto do mundo apropiándose das zonas temperadas do planeta, non só grazas á súa intervención militar e violenta, senón tamén debido ao éxito de adaptación e desenvolvemento das diferentes especies de seres vivos que transportaron con eles —a súa *biota*, tal e como o denominara Alfred W. Crosby— e que permitiron aos colonizadores o seu éxito subsistindo e sobrevivindo no novos lugares despois de desprazar as poboacións e sociedades orixinarias, creando *biotas* mixtas nas Novas Europas, ocupando esas novas zonas temperadas³⁶³.

Amais, a acumulación dáse co acompañamento da violencia e grazas a esta, non é unha acumulación libre e pactada, senón un proceso onde se fai valer o poder e a dominación para executala. A vulnerabilidade da natureza é cada vez, por este motivo, máis visíbel e patente; as marcas da acumulación na natureza son enormes e dispares, a causa da despregadura dos discursos e accións que a denuncian e tentan reverter.

Os cerrados, a propiedade privada e as mercadorías ficticias

Na actualidade, dentro do marco capitalista, existe dende o seu comezo de imposición por parte do estado liberal e as clases adiñeiradas, toda unha operación de acumulación e expropiación dos bens antes comunais, para traspasalos a moi poucas mans, privando do seu uso os seus antigos propietarios colectivos. Este xeito de proceder apóiase como quedou dito, no estado e nas súas leis de liberalización e desamortización, cuxa finalidade última é a acumulación e a concentración de capital nesa cativa clase dominante e posuidora dos medios de produción baixo o pretexto de inducir un desenvolvemento social e económico meirande. Porén este proceder soe maquillarse como un simple feito natural guiado pola man invisíbel, sen intervención estatal algunha, froito do libre mercado. O exemplo dos cerrados dos antigos espazos comúns ou veciñais —como mellor adoitamos dicir na Galiza— da Inglaterra de finais do medioevo e limiar da Modernidade, é un lugar común mencionado e investigado tanto por Marx como por Polanyi, principalmente, para explicar o tránsito das sociedades do feudalismo e da economía mercantil, á economía de mercado e ao capitalismo industrial. David Bollier refírese a isto como segue:

Un dos obxectivos máis importantes dos cerrados ingleses era converter os comuneiros con intereses colectivos en consumidores e empregados

363 Crosby, A. W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988, páx. 296 e ss.

individualistas, é dicir, en criaturas do mercado. As satánicas fábricas da Revolución Industrial necesitaban escravos asalariados obedientes e desesperados. Un dos aspectos máis desapercibidos dos cerrados foi a separación da produción e do goberno. Na xestión dun recurso común as dúas dimensións formaban parte do mesmo proceso e todos os comeneiros podían participar en ambas. Porén, tralos cerrados o Mercado fíxose cargo da produción e o Estado, do goberno: nacera o Estado liberal moderno³⁶⁴.

Silvia Federici compara a orixe e desenvolvemento do capitalismo cun inmenso campo de concentración, á vez de lembrar que Marx escribira que o capital emerxera sobre a faz da terra “chorreando sangue e morriña dos pés á cabeza”³⁶⁵. Así enumera de forma descritiva a irrupción na historia do mesmo dende o asoballamento das poboacións aborixes do “Novo Mundo” a través dos réximes da encomenda, a *mita* e o *cuatequil* — mediante os que obrigaban a traballar as comunidades indíxenas varios días ao mes para contratistas e emprendedores—, para traballar e morrer nas minas Huancavelica e Potosí; pasando pola “segunda servidume” imposta na Europa Oriental para atar “á terra a unha poboación de produtores agrícolas que nunca antes foran servos”; até os cerrados de Europa Occidental, a caza de bruxas —cuxa finalidade era o sometemento das mulleres como meras reprodutoras de man de obra e do seu coidado—, as marcas de lume, os azotes e o encarceramento de vagabundos e mendigos en *workhouses*, e mailo xurdimento do tráfico de escravos e o traslado obrigatorio de serventes e convictos de Europa a América³⁶⁶. A violencia foi o medio de imposición e desenvolvemento do capitalismo, xa fora sobre os seres humanos como sobre a natureza mesma:

O que se deduce deste panorama é que a violencia foi o principal medio, o poder económico máis importante no proceso de acumulación primitiva, porque o desenvolvemento capitalista requiriu un salto intenso na riqueza apropiada pola clase dominante europea e no número de traballadores postos baixo o seu mando. Noutras palabras, a acumulación primitiva consistiu nunha inmensa acumulación de forza de traballo —«traballo morto» na forma de bens roubados e «traballo vivo» na forma de seres humanos postos a disposición para a súa explotación— levada a cabo nunha escala nunca igualada na historia³⁶⁷.

Ese “traballo morto” na forma de bens roubados inclúe todo tipo de recursos naturais transformados historicamente a través do “traballo vivo”, pero a acumulación primitiva tamén significa a expropiación e acumulación do capital natural por parte da burguesía coa axuda do estado liberal. Unha consecuencia desta apropiación desmedida de capital natural que se dá no conxunto do orbe é a economía do mundo cheo e da escaseza, tal e como o relata o economista ecolóxico Herman Daly. A acumulación do capital natural —en forma de madeira, terras, colleitas, auga, minerais...— leva implícita de acordo coa súa lóxica da rendibilidade, unha aceleración do consumo, explotación e posta a disposición dos recursos naturais para xerar novas mercadorías e plusvalías, coa conseguinte exposición aos límites ecolóxicos e planetarios de tal procedemento. Esta

364 Bollier, D., *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Sursiendo + Traficantes de sueños + Tinta Limón + Cornucopia + Guerrilla Translation, Madrid, 2016, pág. 48.

365 Marx, K., citado en Federici, S., *op. cit.*, 2017, pág. 95.

366 Federici, S., *op. cit.*, 2017, pág. 95.

367 *Ib.*, pág. 97.

exposición aos límites está detrás, polo tanto, da crise ecolóxica e do dano á natureza producido neste contexto de nacemento, expansión e crecemento do capitalismo, motivo polo que é imposible desligala do mesmo, quedando circunscrita a un determinado momento histórico tal e como levamos insistindo ao longo destas páxinas.

Daly expresa o anteriormente exposto explicando o tránsito da economía do mundo baleiro á economía do mundo cheo, onde na primeira a suma do traballo morto e do traballo vivo, isto é, o capital feito polo ser humano “era o factor que limitaba o desenvolvemento económico”, mentres que na segunda “o factor limitador é o que resta do capital natural”³⁶⁸, facendo fincapé polo tanto na singularidade do momento histórico —ou era como el prefire dicir— na que estamos inseridos na actualidade co desenvolvemento da Modernidade e o capitalismo.

Non falta, porén, quen desliga este acontecemento —a orixe e despregadura do capitalismo— coa situación de crise ecolóxica que padecemos a nivel planetario. Dende unha posición liberal, Manuel Arias Maldonado, cre na inevitábel aparición do capitalismo, interpretándoo como un fenómeno intrínseco da natureza humana —o que resulta sorprendente vindo dun crítico acérrimo do propio concepto de natureza e do seu *esencialismo* paralelo como ollamos páxinas atrás—, emparellado coa súa capacidade de innovación tecnolóxica e cultural. Deste xeito o capitalismo e a crise ecolóxica xa non serían acontecementos históricos e continxentes, que se deron pero que poderían non se ter dado na historia da humanidade e da natureza, senón que se deben á propia esencia da humanidade e á súa evolución natural.

Segundo el, a pesar de tentar aclarar que non se trata “de dar a razón ao determinismo *sociobiolóxico* que considera *inevitábel* o seu desenvolvemento, senón de prestar atención ao modo en que certos trazos da especie a *predispoñen* a se organizar dun xeito capitalista”³⁶⁹. Con estas palabras non queda moi claro o sentido da súa argumentación, pois se ben, predisposición non é o mesmo que determinación —como resulta obvio—, habería que lle preguntar a Arias se tamén conta no seu pensamento con outras predisposicións posíbeis dentro do acervo natural ou xenético da especie humana. Se a resposta resultase positiva, quizais dentro desas predisposicións cabería tamén a posibilidade da axuda mutua, tal e como fora formulada por Kropotkin ou a mesma sociedade socialista ou comunista ou sustentábel, e confluíría co exposto até aquí, sobre a historicidade do suceso capitalista e da súa crise ecolóxica aparellada —sucedeu pero non tiña a obrigatoriedade ou necesidade de suceder e polo tanto cabe a posibilidade de mudar a situación, buscar unha saída ou outro modelo social que nos afaste da crise ecolóxica e do dano á natureza.

Pola contra, se a resposta fose negativa, estaría a incorrer nun encubrimento do que nega —a necesidade do capitalismo, o seu feito inevitábel e no determinismo *sociobiolóxico*— botando man dunha retórica que xoga ao despiste para defender as súas teses liberais e proclives ao capitalismo. E niso semella que cae cando salienta o

368 Daly, H. E., “De la economía del mundo vacío a la economía del mundo lleno. El reconocimiento de un viraje histórico en el desarrollo económico”, en Goodland, R., Daly, H. E., El Serafy, S., Von Droste, B., (editores), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997, páx. 37.

369 Arias Maldonado, M., *Antropoceno. La política en la era humana*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2018, páx. 60.

carácter innato agresivo do ser humano, como trazo definitorio do seu proceder natural e histórico, desligando a violencia como trazo do propio capitalismo —como sinalou Federici e achegándose interesada e cinicamente á concepción da violencia como parteira da historia de Marx— e estendéndoa ao xeito de ser dos humanos. Así afirma que:

Xa se sinalou que a adaptación agresiva ao contorno constitúe o noso peculiar modo de ser, que se expresa na transformación do medio de acordo coas nosas necesidades. Ningunha outra especie desborda o seu nicho ecolóxico con tanto entusiasmo. O Antropoceno, por iso, designa un exceso³⁷⁰.

Quizais, outra vez, o silencio, o que non se di, cobra máis importancia que o dito. O principal trazo do capitalismo, isto é, a preeminencia da esfera económica sobre todos os outros ámbitos que conforman o conxunto de institucións, prácticas e normas dunha sociedade, seica non sempre foi partillado noutros momentos históricos ou por outras sociedades. E isto é o que se reserva Arias. A súa insistencia por branquear o capitalismo queda desmascarada como o que é, mera propaganda.

O exceso do Antropoceno é a destrución das condicións de produción do capitalismo, representadas polas denominadas por Karl Polanyi como “mercadorías ficticias”. As mercadorías ficticias realmente non son mercadorías —de aí o adxectivo— pero permiten que estas sexan producidas e remítennos por exemplo, ao traballo, a terra e ao diñeiro³⁷¹. As mercadorías ficticias forman parte do capital natural referido por Daly, aínda que el prefira non expresarse en termos de desenvolvemento do capitalismo ou de debilitación e destrución das condicións de produción do mesmo. O sociólogo suízo Razmig Keucheyan salienta como a mercadoría ficticia do petróleo serve como modelo explicativo do que vimos dicindo:

Se o petróleo —unha mercadoría ficticia se as hai— barato permitiu durante máis dun século o funcionamento do que Timothy Mitchell chama a “democracia do carbono”, a súa escaseza encarece considerabelmente esa condición de produción³⁷².

370 *Ib.*

371 Polanyi, K., *A grande transformación. As orixens políticas e económicas do noso tempo*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2022, páxs. 148 e 149: “O punto crucial é o seguinte: traballo, terra e diñeiro son elementos esenciais da industria; de facto, formam unha parte absolutamente do sistema económico. Mas o traballo, a terra e o diñeiro *non son*, obviamente, mercadorías. No que a eles respeita, o postulado de que todo o que é comprado e vendido tem que ser producido para a venda é categoricamente falso. Por outras palabras, de acordo com a definición empírica de mercadoría, non son mercadorías. O traballo é só outro nome para unha actividade humana que acompaña a propia vida, a qual, por sua vez, non é producida para venda por razóns totalmente diferentes; e essa actividade non pode ser desligada do resto da vida, nem almacenada ou mobilizada. A terra é só outra denominación para a natureza, que non é producida polo home. Finalmente, o diñeiro real é só un signo do poder de compra e, em geral, non é, de modo algum, producido; mas adquire vida através do mecanismo dos bancos ou das finanzas estatais. Nengum deles é producido para a venda. A definición do traballo, da terra e do diñeiro como mercadorías é inteiramente ficticia”.

372 Keucheyan, R., *La naturaleza es un campo de batalla*, Clave Intelectual, Madrid, 2016, pág. 133.

Keucheyan segue a incidir na mesma idea de esgotamento polo capital das condicións de produción e para iso bota man do concepto de “segunda contradición” do capitalismo estipulada por James O’Connor. Esta contradición non é outra que a que se dá “entre o capital e a natureza, sendo a primeira a que opón o capital e o traballo”³⁷³.

Estas dúas contradicións aliméntanse unha da outra. O traballo humano, na medida en que xera plusvalía —valor— ao transformar a natureza, é a categoría que garante que a historia natural e a historia social son unha soa e mesma historia; noutras palabras, que estas dúas contradicións están entrelazadas. A primeira contradición conduce a unha baixa de tendencia da taxa de ganancia, é dicir, á aparición de crises profundas do sistema capitalista. A segunda, pola súa banda, induce un encarecemento crecente do mantemento das condicións de produción, que pesa igualmente á baixa na taxa de ganancia, posto que volumes crecentes de capitais empregados neste mantemento, por exemplo en busca de reservas de petróleo dun acceso cada vez máis difícil, non son transformados en ganancias³⁷⁴.

O papel do estado moderno segundo Keucheyan é o dunha *interfaz* entre o capital e a natureza, é dicir, que xa non soamente serve como o aparato legal e coercitivo para impor a expropiación e posibilitar a acumulación —tal e como quedou dito máis arriba coa instauración do estado liberal—, senón que agora é “a instancia que regula o uso das condicións de produción, co obxecto de que estas poidan ser explotadas polo capital. A natureza entregada ao capital sen *interfaz* sería rapidamente destruída por el”³⁷⁵ converténdose o estado polo tanto, nun mediador entre ambas. No entanto, Keucheyan, lonxe de albiscar a fin do capitalismo co esgotamento e destrución das súas condicións de produción, como sucede coa crise ecolóxica como problema que debe administrar o capitalismo, “que pesa negativamente sobre a taxa de ganancia”, resalta que esta situación tamén é unha nova oportunidade de acumulación. Tal cousa sucedeu co furacán Katrina trala destrución dos barrios populares de Nova Orleáns, permitindo a expulsión dos seus antigos poboadores e rendibilizando o seu solo, amais de privatizar os servizos públicos como as escolas. Igual ocorreu co tsunami de 2004 en Asia que abriu a porta ao cerrado de numerosas zonas costeiras e á instalación de cadeas internacionais de hostalaría e alimentación³⁷⁶.

Karl Polanyi, como historiador da economía, tamén se referiu ás inxentes cantidades de persoas que por mor dos cerrados das terras e espazos comúns tiveron que migrar cara ás cidades para se converteren en man de obra asalariada do capitalismo industrial, é dicir, en traballo como mercadoría ficticia segundo a súa propia definición, “umha nova onda gigantesca de cercamentos mobilizava a terra e gerava um proletariado rural”³⁷⁷. Polanyi non deixa de repetir ao longo das páxinas da súa obra, *A gran transformación. As orixes políticas e económicas do noso tempo*, o enorme sufrimento ao que se viu sometida a poboación labrega tradicional, rexida polos seus usos e costumes, polas súas tradicións e cultura seculares, no paso da sociedade tradicional á sociedade dominada pola economía de mercado. A transformación non soamente foi no plano económico,

373 *Ib.*, páx. 134.

374 *Ib.*, páx. 134.

375 *Ib.*, páx. 134.

376 *Ib.*, páxs. 134 e 135.

377 Polanyi, K., *op. cit.*, páx. 160.

senón que afectou fondamente todos os ámbitos sociais e culturais hexemónicos e vixentes até a época, botando por terra todo un sistema de valores incompatíbel cos novos tempos capitalistas.

A súa definición de mercadorías ficticias sérvenos para salientar o uso da terra ou natureza como unha mercadoría, aberta polo tanto á compra e á venda dentro da economía de mercado, co subseguinte perigo que entraña para a súa conservación ou coidado como base ou infraestrutura sustentadora de toda vida. Así critica que o mecanismo do mercado sexa o único en dirixir o destino dos seres humanos e da natureza, rebaixándoos ao nivel de mercadorías comprábeis e vendíbeis³⁷⁸, despoxándoos dos seus trazos verdadeiros:

Despojados da cobertura protetora das institucións culturais, os seres humanos pereceriam polos efectos da exposición aos riscos sociais; morreriam vítimas de unha profunda desarticulación social polo vicio, a perversom, o crime e a fame. A natureza veria-se reducida aos seus elementos, o entorno e as paisagens seriam degradadas, os rios poluídos, a seguranga militar comprometida, e a capacidade de producir alimentos e materias-primas destruída³⁷⁹.

A supeditación de todo o conxunto social á economía que se dá dentro da economía de mercado é algo xenuíno do marco capitalista segundo Polanyi. Neste extremo difire polo tanto do historicismo de Marx, para quen o dinamismo histórico é explicado en todas as épocas ou etapas históricas pola preeminencia da economía sobre as outras esferas sociais, determinando deste xeito as súas manifestacións e transformacións como infraestrutura. Polanyi é claro a este respecto e sinala como difire profundamente a sociedade gobernada pola economía de mercado das outras sociedades do pasado e do presente que non desenvolveron dito tipo de economía capitalista. Isto lévao porén a pór en tea de xuízo tamén, a idea da autorregulación do mercado e da man invisíbel de Adam Smith, facendo énfase na regulación cultural, política e social da economía nesas outras sociedades, como ámbito incrustado nelas e non separado de xeito autónomo e independente até o punto de se volver predominante sobre todos os demais ámbitos sociais como vimos dicindo:

Un mercado autorregulado requere nada menos que a separación institucional da sociedade numha esfera económica e noutra política. Do punto de vista da sociedade no seu conxunto, tal dicotomía é, de facto, unha simple reafirmación da existencia de un mercado autorregulado. Podería-se argumentar que a separación nessas dúas esferas se verifica em todos os tipos de sociedade e em todas as épocas. Semelhante conclusom, porém, basearía-se numha falácia. É verdade que nengumha sociedade pode existir sem algum tipo de sistema que assegure a ordem na produçom e distribuiçom de bens, mas isso nom implica a existencia de institucións económicas separadas; normalmente, a ordem económica é só umha funçom da ordem social. Nem sob as condiçoms tribais, nem sob as feudais, nem sob as mercantis existia na sociedade, como vimos, um sistema económico

378 *Ib.*, páx. 150.

379 *Ib.*, páx. 150.

separado. A sociedade do século XIX, na qual a actividade económica foi isolada e imputada a unha motivación económica diferenciada, constitui unha innovación singular³⁸⁰.

Esta insistencia de Polanyi en remarcar o carácter singular do mercado independente que acaba por dominar os outros ámbitos da sociedade por mor da súa presunta autorregulación, fíxo que lle prestara máis atención ao feito dos comúns ao longo da historia. Estes espazos de aproveitamento de recursos económicos baixo a tutela dunha regulación social ben definida, foron valorados por Polanyi precisamente por esa suxeición a unhas normas sociais e culturais das que non se desligaban como actividade económica. Por iso, outra volta, afástase de Marx neste aspecto no que este apenas reparou e valorou debidamente.

A natureza como mercadoría na economía de mercado queda reducida a iso, a mero obxecto intercambiábel polo seu valor monetario, sen ningún atributo máis, co risco de ser destruída e deteriorada sen compaixón, abandonada ao desingnio das leis da competencia. De aí o papel do estado, no capitalismo, como regulador e intermediario entre a natureza e o mercado, tal e como indica Keucheyan, evidenciando a falsidade da idea da man invisíbel. O estado serve ao mesmo tempo como freo temporal ás ansias acumulativas da voracidade do capital e do seu sentido das pretensións liberais dunha economía independente e isolacionista que se comporta como un “muíño satánico”, capaz de reducir a po todo o que cae na súa moega.

Porén, esta mediación non é equilibrada ou igualitaria en todos os lugares, xa que continúan a existir colonias —que se ben poden non o ser *de iure*, si que o son *de facto*, na práctica— que funcionan como provedoras de mercadorías ficticias derivadas da terra ou natureza, aturando unha maior carga extractiva que as metrópoles, precisamente porque esa mediación dos estados occidentais actúa como amortecedora dos efectos negativos da explotación da natureza desprazándoos cara a fóra ou lonxe do seu centro, cara aos países empobrecidos cos que mantén unha relación asimétrica de dominio.

Os comunais

Na liberdade da economía de mercado tamén cre Garret Hardin na súa exposición da man invisíbel postulada por Adam Smith no seu libro *A riqueza das nacións* en 1776, como esa concepción na que cada individuo “persegue nada máis que o seu propio beneficio [...] conducido por unha man invisíbel para promover [...] o interese público”³⁸¹. Mais isto sérvelle para atacar a posesión comunal de espazos e lugares de aproveitamento de recursos naturais —ao obviar os límites dos recursos partillados, di—, cun uso da liberdade que seica é diferente do defendido polo propio Hardin, insistindo na man invisíbel como guía ou principio reitor da economía real. O caso hipotético escollido por Hardin desenvólvese nos pasteiros comunais a onde diferentes pegureiros recorren para levar pacer o seu gando:

380 *Ib.*, páx. 147.

381 Smith, A., citado en Hardin, G., “La tragedia de los espacios colectivos”, en Daly, H. E. (compilador), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989, páx. 114.

Cada home está pechado nun sistema que o obriga a incrementar o seu rabaño ilimitadamente, nun mundo limitado. A ruína é o destino no que todos os homes van caer, cada un a perseguir os seus óptimos intereses nunha sociedade que cre na liberdade dos espazos comúns. Esta liberdade leva a todos á ruína³⁸².

Mais isto ao que se refire necesita ser puntualizado: a economía da man invisíbel e do libre mercado formada por individuos illados en ausencia de calquera tipo de regulación é falsa na práctica, soamente é un desiderátum ou un sortilexio para xustificar unha situación de dominio efectivo das clases que posúen os medios de produción e así non ser deslexitimados na posesión da súa propiedade privada. A súa traxedia versa sobre o esgotamento irremediábel dos recursos comúns cando estes son tomados con total liberdade en ausencia de regulación. Con isto, o autor pretende explicar e alertar sobre a problemática ecolóxica e a cuestión dos límites planetarios nun escenario de acceso aos recursos, fontes, ou sumidoiros do planeta sen control. O problema é que esta situación presuntamente explicativa e pedagóxica sobre o racionamento da demanda de recursos para salvar a economía, as sociedades e o planeta, carece de recurso á experiencia como un feito da realidade, é un simple experimento mental.

Porque o apólogo de Garrett Hardin, *A traxedia dos comúns*, parte dunha situación imaxinaria —como el mesmo di— instalada na economía de mercado, con individuos atomizados sen vínculo social ou cultural e cunha ausencia de goberno ou regulación dos asuntos colectivos. Este último aspecto resulta altamente estraño, pois o exemplo escollido por Hardin para ilustrar a traxedia dos comúns, susténtase nunha circunstancia —o uso de pasteiros de modo comunitario— amplamente documentada e polo tanto repetida ao longo da historia en diferentes partes do mundo. Estas prácticas ancestrais e comunitarias sempre contaron e contan cunha regulación dos espazos colectivos para evitar precisamente a hipotética situación narrada por el de esgotamento dos recursos. Chegados a este punto podémonos formular a seguinte pregunta: por que Hardin omitiu ou obviou eses datos históricos? Seica, podemos responder, porque non cadran dentro do seu esquema prefixado ideolóxico de corte liberal e conservador, imbuído a partes iguais pola economía liberal e o malthusianismo. Este extremo lévao a pasar de longo ante toda a realidade histórica dos comunais e a súa expropiación realizada polos estados liberais ao servizo do capital para conformar o que hoxe é a economía contemporánea capitalista, que é a que é coetánea da crise ecolóxica e non o seu imaxinario e tráxico espazo colectivo comunitario.

Reparar neses datos ou feitos históricos, e non recorrer a unha realidade hipotética ou imaxinaria —aquí está o truco— tivéranos aforrado debates e discusións arredor dun concepto que quizais non ten nin tivo tanta relevancia por ser minoritario ou por servir de revulsivo para a súa propia superación ou control no futuro nas prácticas sociais seculares: a traxedia dos comúns. Pero claro, non tería provocado o efecto desexado para chamar a atención sobre a contención da poboación co seu novo malthusianismo, onde a culpa volve recaer sobre os pobres e o fracaso colectivo ou sobre a defensa da propiedade privada como reacción contra a propiedade comunal e a súa desconfianza

382 Hardin, G., “La tragedia de los espacios colectivos”, en Daly, H. E. (compilador), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989, páx. 115.

nas propostas de solución técnicas ou racionais. Así, ben podemos dicir que a traxedia no noso mundo contemporáneo non é dos comúns —sen relevancia apenas ou pola contra cun efecto totalmente contrario como sucede, por exemplo, coas masas arbóreas comunais que serven como almacéns de dióxido de carbono e mitigan as emisións deste gas de efecto invernadoiro na atmosfera—; a traxedia é da propiedade privada e da súa ideoloxía da eficiencia do libre mercado guiado pola man invisíbel, *laissez faire, laissez passer*, na consecución do ben e do interese público e xeral, que agocha na realidade o lucro e o interese particular dunha minoría social e planetaria. David Bollier na súa obra *Pensar dende os comúns*, refírese ao anterior como a tiranía do mito da “traxedia”, e explica:

A traxedia dos comúns é un deses conceptos básicos inculcados a conciencia en todo o alumnado universitario, polo menos no de ciencias económicas. De feito considérase como principio básico da economía, unha lección admonitoria sobre a inviabilidade da acción colectiva. Tras provocar o calafrío de rigor na aula, o profesorado apresúrase a presentarles a atracción principal: as virtudes da propiedade privada e do libre mercado. Por fin, chegado este momento, os economistas revelan que podemos vencer a funesta traxedia dos comúns. A doutrina reitérase até a saciedade: a liberdade individual de posuír propiedade privada e comerciar con ela no ámbito do libre mercado é o único que xera satisfacción persoal e prosperidade social duradeiras³⁸³.

A cuestión é que durante séculos e incluso milenios os recursos ou capital natural foron explotados de maneira racional e regulada polas distintas comunidades que os aproveitaban mediante os seus usos e costumes. Todas as comunidades posuían regulacións tendentes a repartir dun xeito máis ou menos equitativo o uso de tales recursos, co obxectivo ulterior de preservalos e mantelos no futuro e permitir a continuidade social e económica da comunidade.

A traxedia dos comúns enunciada por Hardin cae na omisión da verdade histórica, que en si ten máis potencialidade transformadora para se enfrontar á crise ecolóxica, que o seu debuxo dunha suposta sociedade libre incapaz de se regular a si mesma para controlar a demanda do uso e extracción dos seus recursos e avogar en consecuencia pola privatización dos comunais. Esa situación na que o interese egoísta individual remata por destruír un recurso compartido limitado —o común—, parte dunha concepción mítica liberal dunha orixe *presocial* ou *precivil*—o estado de natureza— onde os seres humanos rexíanse sen normas ou leis, nunha especie de libre albedrío, sen reparar na existencia de multitude de exemplos ao longo da historia que amosan precisamente o contrario.

Estes casos históricos, pero tamén reais e contemporáneos, son precisamente os recollidos nas súas investigacións pola gañadora do premio Nobel de economía en 2009, Elinor Ostrom, tamén estudados no seu libro *O goberno dos bens comúns. A evolución das institucións de acción colectiva*. No prefacio do mesmo a propia Ostrom expresa a súa sorpresa pola pouca información sobre o papel dos comunais na historia e na xestión dos recursos. Igualmente, no mesmo lugar, certifica a ausencia dunha

383 Bollier, D., *op. cit.*, páx. 30.

recompilación e clasificación académica de ditos casos, por mor, seica, da falla de interese académico dos mesmos en relación con outras experiencias e doutrinas económicas.

Si que, dentro do ámbito da investigación ecolóxica, varios autores levan varios décadas reparando no papel crucial e na importancia dos comunais na historia da humanidade. Estas prácticas son entendidas como exemplos de economía social e de aproveitamento sustentábel dos recursos, así como o cerrado dos mesmos representan todo o contrario: como unha constante da expansión do capital que crea masas de desposuídos ou pobres en paralelo ao agravamento da crise ecolóxica por mor da perda de biodiversidade e ecosistemas. Gary Snider fíxose nos comúns como modelos aínda vivos dunha interacción sustentábel entre as comunidades humanas e o mundo non humano, nunha escala local que el equipara coa idea do *biorrexionalismo*³⁸⁴. Tamén Joan Martínez Alier presta especial atención ao fenómeno dos comunais no ámbito dos países empobrecidos en relación coas loitas ecolóxicas ou ambientais para protexelos da predación das grandes multinacionais, como no caso dos mangleirais de Ecuador, Honduras, Sri Lanka, Tailandia, Indonesia, India, Bangladesh, Filipinas e Malasia. Nestas zonas existe unha resistencia contra a introdución do cultivo do camarón, pois o bosque do mangleiral constitúe unha área común onde a xente pobre vive de forma sustentábel “colectando, consumindo ou vendendo cangrexos, cunchas e pescando, facendo uso da madeira do mangleiral para carbón e materiais de construción”³⁸⁵.

Volvendo a Ostrom, esta afirma que a chave do éxito e pervivencia dos comunais ao longo da historia da humanidade e das súas diversas culturas e sociedades, se sustenta na práctica da reciprocidade, algo moi distinto, xa que logo, do individualismo isolacionista defendido por Smith e Hardin como motor do progreso e avance das sociedades. A reciprocidade para ela significa:

1. Un esforzo para identificar a todos os participantes.
2. A posibilidade de que os outros sexan “cooperadores” condicionais.
3. A decisión de cooperar con outros se se confía en que serán cooperadores condicionais.
4. O rexeitamento a cooperar con aqueles que non actúan con reciprocidade.
5. O castigo de quen abusa da confianza³⁸⁶.

Para Ostrom, ademais “a reciprocidade implica basicamente reaccionar de maneira positiva ás condutas igualmente positivas dos outros, mentres que ante as súas accións negativas se responde con algunha forma de castigo. A reciprocidade apréndese en todas as sociedades”³⁸⁷ e continúa:

384 Snyder, G., “The Place, the Region, and the Commons”, en Zimmerman, M. E., Callicott, J. B., Sessions, G., Warren, K. J. e Clark, J. (editores), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 2001, páxs. 474-479.

385 Alier, J. M., *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria editorial, Barcelona, 2011, páx. 118.

386 Ostrom, E., *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000, páxs. 12.

387 *Ib.*

Cando se sabe que moitos individuos actúan con reciprocidade en situacións particulares, existe a vantaxe de que calquera gañe a reputación de ser de confianza e se comporte con reciprocidade³⁸⁸.

Segundo Elinor Ostrom, nos comunais dáse unha boa xestión dos recursos porque a súa regulación permite que estes estean claramente delimitados, mediante uns criterios de obrigado cumprimento establecidos pola comunidade, que conta con capacidade para sancionar. Á súa vez estas comunidades están constituídas de xeito estábel, nas que os seus membros posúen uns fortes vencellos entre si. A auto-organización e a autoxestión caracterizan o seu quefacer, funcionando independentemente das instancias administrativas ou gobernamentais, cuns niveis de cooperación nos que entran en xogo tres variábeis: a confianza, a reputación e a reciprocidade, que “están no núcleo dun conxunto dunha segunda xeración de modelos sobre decisións racionais”³⁸⁹.

O caso do monte veciñal galego baseado no dereito xermánico —como tipo de dereito consuetudinario por carecer dun código lexislativo, tamén chamado de usos e costumes, isto é, en relación a uns feitos que se producen de maneira repetida a través do tempo nun territorio definido— constitúe unha experiencia como a referida por Ostrom. Esta organización territorial sobreviviu dende a Idade Media até a actualidade. A súa pervivencia, amosa que funciona e que foi e é útil —sobreviviu ao pulo da privatización liberal das desamortizacións do século XIX do estado español e á expropiación das súas terras pola ditadura fascista española, como xa vimos.

Podemos dicir que esta fórmula de éxito continuado no tempo fundamentouse na relación estreita existente na Galiza labrega tradicional, entre o monte e o agro —como surtidor o primeiro de materias primas tales como leña, madeira, pastos, estrume, pedra, auga... Isto significa que existía na Galiza rural tradicional unha forte dependencia co monte para sobrevivir, debido á súa característica economía de subsistencia. Non obstante, na actualidade, despois da industrialización e ante o elevado abandono do medio rural, este vencello estreito agro-monte está a se perder. Xa non existe unha relación directa co monte fundamentado nun aproveitamento económico comunitario, sendo este testemuñal, converténdose na maioría dos casos nunha mera relación de xestión forestal inculcada polo Estado e a industria, a pesar dos grandes valores ambientais que ten e dos servizos *ecosistémicos* que desempeña.

Rachel Carson curiosamente ante a destrución da natureza producida polo avance da Modernidade reparou en algo que se cadra é singular polas connotacións que entraña: o silencio da paisaxe rural. Entre todos os sentidos cos que podemos percibir a natureza, Carson elixiu o ouvido para pór de manifesto a desaparición de numerosas especies animais e os efectos altamente nocivos dos insecticidas —“elixires de morte”— usados pola agricultura na súa época, ente eles o DDT. De súpeto e tralo uso destes *agrotóxicos* moitas especies de aves e insectos deixaron de estar presentes e a súa ausencia foi notada por mor da falla dos seus cantos³⁹⁰. As labregas e os labregos da Galiza tamén lembran a desaparición dos paxaros das súas agras a mediados do século XX. Os paporrubios, os merlos, os tordos... xunto cos grilos, as chicharras... enmudeceran.

388 *Ib.* pág. 13.

389 *Ib.*

390 Carson, R., *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona, 2010, páxs. 1-3.

Para decatarse desa ausencia hai que ter, porén, unha experiencia previa de ouvir eses sons. Carson non foi a única en apreciar a natureza pola súa sonoridade, Thoreau, de quen acabamos de falar, dedica un capítulo do seu *Walden* a falar sobre a sucesión dos sons no bosque ao carón da lagoa durante o día até a noite, coas avenoiteiras, os bufos, curuxas, ras ou os esquíos e si, o ferrocarril de Boston³⁹¹. *Primavera silenciosa* é unha obra temperán do ecoloxismo no comezo da década dos anos sesenta do século XX, na que Rachel Carson desenvolve o gran problema da contaminación que sofre a Terra. A fe cega na tecnoloxía, propia do cientifismo e do soño prometeico, pode dar lugar a malas pasadas. A Modernidade enfróntase a si mesma a través dos seus resultados, como expuxera Beck. Os derradeiros días da vida do militante e teórico anarquista colectivista, Mikhail Bakunin, dan boa conta disto. A súa cegueira prometeica conduciuno a facer un uso excesivo e temerario de químicos fertilizantes nos cultivos da súa terra en Suíza, dando cabo dela, da vida do solo e da súa produtividade, levándoo á ruína xusto antes da súa morte. As boas intencións poden ser catastróficas se non están ben encamiñadas ou parten de premisas falsas para a súa posta en práctica.

A mercadoría natureza

Mais se cabe salientar outra faceta da natureza nas sociedades occidentais é a do espectáculo, creada nas factorías do estilo cinematográfico documental, onde moreas de imaxes de animais salvaxes, acompañadas de voces en off graves que fan gala dun darwinismo groseiro, son aderezadas por enunciados do tipo “a lei do máis forte sempre prevalece” ou “a implacábel loita pola supervivencia” como nun circo dos horrores, transmutación da propia sociedade *neoliberal* que se fai pasar por natural, inmutábel e necesaria. O espectáculo nos tempos da aceleración do capital, porén, xa hai tempo que transcenderon as pantallas e os monitores de TV dos cuartos de estar das vivendas para engrosar as ringleiras da industria do turismo. A natureza, así, na súa totalidade e sentido pleno do termo, é unha mercadoría máis coa que se pode traficar e lucrar.

Unha chea inxente de turistas engalanados con aparellos de captación e gravación de imaxes cada vez máis precisos, visitan cada ano os lugares previamente promovidos e equipados con instalacións para esta finalidade. As redes sociais serven como soporte da banalidade e promoción da actividade do turismo natural, convertida en verdadeiros safaris con ou sen rifles. Como calquera produto comercial, só se amosa o que se quere amosar e queda agochado o que é considerado unha pexa para o seu negocio. Deste xeito non queda nin rastro das comunidades locais —máis alá de que elas mesmas se convertan nun produto inventado e sen esencia—, da cultura, do humano neses espazos que se representan como naturais. Dá igual que nos refiramos a Yellowstone —paradigma por outra parte do que debe ser un parque natural, baleirado de humanidade, si, forzosamente, con todas as súas connotacións coloniais e racistas—, á serra da Culebra e os seus miradoiros de lobos ibéricos, á serra de Andújar cos seus linceos en franco perigo de conservación, ao cabo de Fisterra e o seu horizonte oceánico ou ás rutas de sendeirismo que agroman como cogomelos pola xeografía galega onde se mostran as marabillas naturais galegas arrodeadas do inmenso eucaliptal e a proliferación dos parques eólicos, e onde as poucas labregas e labregos son xa un mero ornato, como os masai na sabana africana. O rural galego é unha pantalla no noso cuarto

391 Thoreau, H. D., *op. cit.*, 2001, páxs. 104-118.

de estar, na nosa imaxinería, unha fonte de recursos para o capital e o seu espolio, despoboado e sen resistencia, que agora agarda a chegada do safari promovido pola Dirección Xeral de Turismo co selo de excelencia “Galiza Calidade”. A aldea ficou *xentrificada* pola “mercadoría natureza”.

2. NATUREZA E POLÍTICA

POLÍTICA E ECOLOXÍA

Algo é correcto cando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É incorrecto cando tende cara a outra cousa.
ALDO LEOPOLD³⁹²

Os problemas de política ecolóxica non son ideolóxicos nin se deben a unha saudade esteticista: son problemas pragmáticos.
MANUEL SACRISTÁN³⁹³

Xa ollamos nas anteriores páxinas algunhas mencións ao ecoloxismo nas que nos referiamos a el como a toma de posesión dunha conciencia crítica ambiental respecto á vulnerabilidade da natureza derivada do desenvolvemento da Modernidade. Tamén mencionamos que a súa, non é unha mera reacción romántica ante os efectos negativos na natureza de dito desenvolvemento, senón que é unha postura política que analiza as causas do dano natural e tenta remedialo e curalo. Para iso actúa na esfera política xunto coas outras correntes ou ideoloxías políticas como un protagonista máis e non como un actuante cun papel subordinado, de aí a emerxencia da ecoloxía política como novidade na escena política contemporánea. Esta emerxencia maniféstase en ámbitos diversos que van do parlamentarismo, a participación cidadá, a acción directa, até o asociacionismo e os movementos de base, nun abano de propostas, discursos e accións que amosan unha heteroxeneidade de formas e praxes, mais cun vencello común: acadar a sustentabilidade natural das sociedades humanas.

Neste sentido o ecoloxismo tamén vai alén doutras posicións que xurdiron no seo da Modernidade, igual ca o romanticismo, mais que non chegaron a se materializar politicamente ora como ideoloxías políticas novas, ora como movementos sociais críticos dispostos a erosionar as bases políticas, económicas e sociais consideradas como a orixe da degradación ambiental e apostar por superalas. Tradicionalmente, no estudo da xénese e configuración do ecoloxismo, tense denominado a estas figuras ambientais como proteccionismo, *conservacionismo* ou *preservacionismo*, como o resultado dunha incipiente politización da natureza. Porén, a irrupción do ecoloxismo como forma política —como non podía ser doutro xeito— está chea de viraxes, avances, retrocesos, mestizaxes e encontros insospeitados. De todo isto falaremos nas seguintes páxinas, mais agora centraremonos na súa xénese e evolución —relacionadas segundo vimos, cunha concreta concepción da natureza e cunha percepción senlleira da súa vulnerabilidade, tal e como se desenvolveu nos apartados anteriores do presente traballo.

A reacción aristocrática ante a perda de privilexios e a nova configuración do mundo na Modernidade trala irrupción do capitalismo e a posterior industrialización, quedou

392 Leopold, A., *Una ética de la Tierra*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2005, páx. 155.

393 Sacristán, M., *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Diario Público, 2009, páx. 181.

retratada na figura de Lady Cavendish; tamén na busca do sublime ollamos como o romanticismo tiraba da natureza para se opor ao que consideraba unha perda de liberdade e singularidade na despregadura da Ilustración; no entanto, o proteccionismo como movemento xorde coa cristalización asociativa, política e administrativa da necesidade de protexer certos espazos e especies, elaborada e enunciada por unha serie de persoeiros e colectivos no transcurso do século XIX. Jorge Riechmann, na introdución da edición en castelán do libro de Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*, describe como foi a aparición e desenvolvemento do proteccionismo nos Estados Unidos de América. O nacemento nese lugar é explicado por Riechmann a partir da excepcionalidade do reparto da propiedade privada e pola súa singularidade ecolóxica, ambos aspectos ben diferentes aos presentes no mesmo momento no continente europeo. Así, as grandes extensións de terra de dominio público —unha vez que foran usurpadas aos pobos nativos, as etnias amerindias— conservaban un gran grao de naturalidade (no sentido de ser apenas modificadas pola man do ser humano), motivo polo que ante o avance da “civilización” axiña xurdiron voces tendentes a conservar e administrar de xeito público bosques e espazos naturais, por mor dos seus valores ecolóxicos, mais tamén polo interese en facer un uso sostíbel dos seus recursos, como a madeira. Riechmann resume o ambiente propicio dese momento como segue:

A veloz transformación de ecosistemas até entón practicamente intactos transcorreu ante os ollos de bastantes contemporáneos sensíbeis, o que tivo como efecto unha temperá *politización da natureza* e dos conflitos ecolóxicos³⁹⁴.

É neste contexto onde xorde o movemento proteccionista que terá axiña no seu interior unha corrente diferente que aposta pola preservación de determinados espazos e especies como aposta por protexelos, na forma de redutos ou reservas da natureza sen explotar pola sociedade humana. Esta corrente será o *preservacionismo* que, como explica Riechmann, no mundo anglosaxón vai ter un matiz de significado que o afaste do seu irmán o *conservacionismo*, por defender sen intereses utilitarios ou económicos a preservación deses espazos e especies. De feito, o *conservacionismo* non era un invento norteamericano, xa que en diferentes lugares e momentos xa fora ensaiado e posto en práctica polas administracións encargadas de xestionar os recursos naturais noutros países e comunidades.

O caso paradigmático dos montes veciñais galegos —exposto tamén nas anteriores páxinas— serve como exemplo do que estamos a dicir. Os recursos comunais foron xestionados de acordo co dereito consuetudinario ou de usos e costumes durante séculos, posibilitando a pervivencia de todo o sistema agrario tradicional nese longo período de tempo. As comunidades locais foron quen de xestionar o monte comunal e os recursos hídricos de maneira autónoma, mediante a fórmula da toma de decisións conxunta nos denominados concellos abertos. Deste xeito, as aldeas e as parroquias opinaban e decidían de maneira directa e democrática sobre os asuntos comúns que lles atinxían na súa vida cotiá, que basicamente decorrían arredor das súas economías labregas: as levadas, os cultivos, as roldas, os pasteiros, a moenda...

394 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páxs. 11 e 13.

A historiadora e investigadora sobre o monte veciñal galego, Lara Barros Alfaro, a conta do achado no Arquivo Histórico Provincial de Ourense dun documento datado en 1593 do lugar de Gondulfes, testemuña esta práctica no mundo rural tradicional galego, xa documentada por outros historiadores como Nicolás Tenorio e Fariña Jamardo. O documento amosa unha ordenanza sobre o uso do monte veciñal decidida a concello aberto por toda a veciñanza do lugar, que vén ilustrar con claridade o funcionamento das comunidades das que estamos a falar e a regulación realizada por elas dos bens colectivos, veciñais ou comunais. Este exemplo contén unhas ordenanzas relativas ao uso do monte veciñal, corroborando as teses defendidas por Elinor Ostrom arredor da existencia das devanditas regulacións na xestión de todos os comunais, botando por terra a pretendida falla de regulamentación e caos exposta por Hardin, como xa vimos, na súa visión trágica dos comúns. Se quedaban dúbidas sobre isto, Barros salienta precisamente neste documento a existencia de restricións —acompañadas das sancións pertinentes en caso de incumprimento— para conservar os recursos partillados do monte veciñal:

Nestas Ordenanzas acórdanse tres restricións: que non se poida vender leña sen o consentimento do propio concello, que ningunha persoa de fóra do lugar poida pacer o seu gando no monte e que non se faga carbón para forxas de ferreiros. E cada norma vai acompañada da súa multa ou sanción, sendo a última a do propio desterro³⁹⁵.

Mais, evidentemente, este non é un caso exclusivo da Galiza nin dos comunais. Como vimos dicindo a administración dos recursos naturais coa finalidade de conservalos para evitar a súa perda no futuro, é un fito recorrente na historia de diferentes sociedades humanas, e encarna a existencia a través do tempo de conflitos que hoxe denominamos “ecolóxicos”, tal e como os describe Joan Martínez Alier baixo o apelativo do “ecoloxismo dos pobres” en relación coa xustiza distributiva. A propia Carolyn Merchant na súa obra xa citada, *A morte da natureza. Mulleres, ecoloxía e revolución científica*, tamén fai unha escolma de exemplos de conservación e protección de recursos ou espazos naturais ante o avance do capitalismo na era moderna. Ela céntrase no agro, nas zonas húmidas e nos bosques como espazos que sofren en Europa unha mudanza ecolóxica drástica no transcurso da transición na Modernidade cara a economía capitalista ou de mercado, cos conseguíntes conflitos ecolóxicos que leva aparellados.

Deste xeito, a economía de mercado ábrese camiño no mundo labrego de Francia, Inglaterra e dos Países baixos cos cerrados dos comunais —tal e como ollamos tamén páxinas atrás—, dando lugar ao abandono da agricultura de subsistencia pola de mercado e modificando o seu ecosistema entre os anos 1500 e 1700:

Ademais, a tendencia cara o crecemento, a expansión e a acumulación que é inherente ao sistema capitalista provoca un desprazamento dos labregos de subsistencia das súas terras e a perturbación dos patróns tradicionais de

395 Barros Alfaro, L., “A concello aberto...”, *Praza Pública*, <https://praza.gal/opinion/a-concello-aberto>, [consultado: 5/02/2023].

integración humano-terra (como se pode ollar en países como México, Xava e Filipinas)³⁹⁶.

Este impacto no sistema agrario, insiste Merchant, coa especialización rural para o mercado nos Países Baixos, “representou unha fase temperá do desenvolvemento capitalista, convertendo o campesiñado de subsistencia en labregos de mercado”³⁹⁷. Porén, debido ás súas prácticas de cultivo ecolóxicas, a fortaleza do campesiñado e a falla de terras comunais que cerrar, os efectos humanos da agricultura capitalista foron suavizados. O contrario sucedeu nas Illas Británicas onde “os agricultores ingleses aumentaron a súa produción para o mercado desprazando as persoas a cambio de beneficios a curto prazo”³⁹⁸, onde os señores seguían a conservar e controlar o setenta por cento do territorio a finais do século XVII. Estes continuaron a facer cerrados de antigos pasteiros e bosques no seu propio beneficio, reducindo “a proporción de campos comunais que o labrego tiña dispoñíbel para a agricultura de subsistencia” e provocando en definitiva, que os cerrados foran “a principal vía de entrada da economía de mercado”³⁹⁹.

Este desenvolvemento da agricultura foi posíbel grazas, tamén, á drenaxe das zonas húmidas como turbeiras e marismas, cos enxeños mecánicos inventados da época. Esa tecnoloxía posibilitou a partir do século XVII drenar grandes extensións de terreo e convertelas en zonas de cultivo —con muíños de vento para drenar e coa construción de diques de drenaxe, por exemplo, para a creación dos *polder*. Mais en moitos casos, estes proxectos contaron coa oposición dos habitantes deses lugares ao ver perigar as súas fontes de subsistencia, tales como os pasteiros, a pesca ou a caza, aflorando conflitos ecolóxicos do tipo exposto por Martínez Alier, como xa mencionamos, na súa concepción da ecoloxía dos pobres. Merchant explica:

A oposición intelectual aos proxectos das zonas húmidas baseábase en argumentos ecolóxicos e sociais. Algúns sostiñan que non era correcto interferir no deseño da natureza porque «As marismas creáranse como marismas e debían continuar sendo así». [...] As inundacións invernales, decretouse, cumprían unha función útil para conseguir pradeiras de verán máis frutíferas. «As inundacións enriquecen esas terras, polo que máis drenaxe resultarlalles moi daniño. Estas terras... non poden ser administradas ou melloradas pola industria dos emprendedores»⁴⁰⁰.

Ollamos pois como a existencia do proteccionismo da natureza como resposta aos conflitos ecolóxicos é anterior no tempo á súa irrupción como movemento consolidado nos Estados Unidos de América. A crise da madeira do século XVI nas Illas Británicas, representa outro exemplo histórico do que estamos a defender: logo de séculos de deforestación polo pastoreo, a construción e a industria mineira, foi imparábel a situación de falla de abastecemento e mingua dos bosques, a pesar da lei promulgada

396 Merchant, C., *op. cit.*, pág. 57.

397 *Ib.*, pág. 59.

398 *Ib.*, pág. 59.

399 *Ib.*, pág. 60.

400 *Ib.*, pág. 65.

pola raíña Elizabeth (1558-1603) que impedía a talla de carballos de máis dun pé de diámetro preto da costa por mor do seu interese para a construción naval⁴⁰¹.

Jared Diamond conta tamén no seu libro citado, *Colapso. Por que unhas sociedades perduran e outras desaparecen*, como no pasado outras sociedades enfrontáronse a problemas medioambientais, aplicando medidas e políticas de conservación e protección dos recursos naturais. Estas sociedades estaban afectadas por graves problemas de deforestación, erosión e fertilidade do solo, que souberon remediar unha vez que tomaron conciencia da súa problemática e deseñaron unha serie de medidas para tal fin. As sociedades referidas por Diamond eran as terras altas de Nova Guinea, a pequena illa de Tikopia no Pacífico e o Xapón nos tempos da dinastía dos Tokugawa, distinguíndose como exemplos de boa xestión e uso sustentábel dos recursos e do territorio baixo a premisa do seu mantemento prolongado no tempo. Deste modo, mediante a implantación dunha silvicultura axeitada, o abono, a protección e o coidado dos solos e as técnicas dunha agricultura integrada nos ecosistemas, esas sociedades do pasado foron quen de evitar a erosión, conservar a fertilidade do solo e dispor de masas forestais permanentes a partir dunha praxe utilitaria e consciente das súas ameazas.

A familiaridade do rural galego coa existencia nas súas aldeas e parroquias das denominadas como “devesas”, “fragas” ou “carballeiras do Rei” ou “reais”, amosan outra volta, que a práctica da conservación vén de antigo, unha vez que as sociedades do pasado tiveron que se enfrontar aos límites materiais da súa contorna natural en relación coas súas culturas e quefaceres económicos e sociais. Estes espazos forestais foron reservados para a construción naval sobre todo nos séculos XVII e XVIII, nunha época onde o imperio español competía coa súa armada nos mares ante Francia e Inglaterra. As “carballeiras do Rei” estaban pechadas á veciñanza, sen posibilidade de aproveitalas para o seu uso, ao mesmo tempo que esta estaba obrigada a se facer cargo do seu coidado con labores variados nos que se incluía a plantación e selección de carballos. Esta práctica non tería sentido se os recursos forestais non foran escasos e limitados, tras séculos dun uso intensivo do territorio realizado por diferentes comunidades.

No entanto, tal e como o explica Riechmann, paseniñamente vai nacendo unha nova corrente proteccionista que pretende ir alén da utilidade de conservar os recursos naturais e apostar pola preservación de determinados lugares per se, polos seus valores intrínsecos ou representativos. No século XIX nacen os primeiros parques naturais nos Estados Unidos de América, sendo o de Yellowstone en Wyoming o primeiro do mundo, declarado como tal no ano de 1872, seguido dos de Yosemite, General Grant, Sequoia e Mount Rainier⁴⁰². Esta corrente ten o nome de *preservacionismo* no mundo anglosaxón por adoptar uns trazos singulares con respecto ao *conservacionismo* que se circunscribe exclusivamente, nese mundo, co significado da praxe que protexe os recursos cun obxectivo soamente utilitario, sen reparar noutras valoracións máis alá da económica ou estratéxica dos asuntos humanos. Viçenç Casals Costa ve nisto unha mestura dunha preocupación pola racionalización dos recursos naturais das clases dominantes dese país —en consonancia co desenvolvemento capitalista— e dunha tradición ruralista que

401 *Ib.*, páx. 71.

402 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 15.

[...] as levou a formular unha política de preservación de determinados signos culturais desa tradición —os denominados ‘monumentos naturais’. Isto viña incentivado, amais, pola necesidade de crear unha conciencia nacional nun país sen historia e que saía dunha guerra civil. Yellowstone foi, pois, amais do primeiro establecemento dunha zona protexida por criterios *conservacionistas*, símbolo do imperativo de racionalización do capitalismo respecto aos recursos naturais e unha das pezas da creación do nacionalismo norteamericano⁴⁰³.

O *preservacionismo* polo tanto orixínase en oposición ao *conservacionismo*. O *preservacionismo* é entendido como “a concepción ética que xustifica a protección da natureza polo valor intrínseco que esta posúe en si mesma e non, como no caso do *conservacionismo*, polo valor instrumental que posúe para o ser humano”⁴⁰⁴. Estes exemplos que acabamos de ollar axúdannos a ilustrar como a toma de conciencia dos problemas ambientais derivados das prácticas das sociedades humanas, foron cobrando a súa configuración até achegármonos ás formulacións contemporáneas de *conservacionismo*, *preservacionismo* e ecoloxismo.

O *conservacionismo*, como resposta aos problemas ambientais e aos conflitos ecolóxicos, pode ser rastrexado e identificado en diferentes culturas e épocas históricas como quedou exposto. Representa un xeito de enfrontar os límites naturais e sociais que pode ser explicado dende termos estritamente materiais: as necesidades do metabolismo social, xa sexan naturais ou artificiais, teñen que ser reguladas e satisfeitas segundo unhas pautas que garantan a súa reprodución. O éxito de ditas pautas, que se traducen en prescricións do comportamento da vida social, dependen da conxunción de múltiples factores e variábeis como as apuntadas por Jared Diamond⁴⁰⁵ para resolver os seus desafíos ambientais. De todos eses factores e variábeis, porén a que máis peso ten sempre é a resposta social —a non ser en casos de catástrofes naturais calamitosas para as sociedades humanas como terremotos, erupcións volcánicas, secas, cambios climáticos... Esta resposta, no entanto, ten que ser realizada cos vimbios propios das sociedades concretas —cos seus trazos concretos relativos ao seu saber, tecnoloxía e estrutura social— e dende unha axeitada conciencia da realidade para encarar e manexar cos seus medios os diferentes problemas.

A crise ecolóxica global natural e social na que estamos mergullados na actualidade difire dos casos explicados anteriormente porque, tal e como vimos salientando ao longo deste traballo, na súa cerna atópase un tipo de sociedade totalmente diferente: a capitalista. Esta sociedade fai que crise natural e conflito ecolóxico sexan expansivos, derramándose por todo o planeta, e ao mesmo tempo que se reproducen sen freo, nunha dinámica de afondamento e perpetuación de ambos. Non obstante o *preservacionismo* vai tomar un novo cariz con respecto ao *conservacionismo* e vai xustificar a necesidade de preservación defendida, mais por uns motivos de valor distintos aos económicos e capitalistas. A natureza posúe un valor intrínseco que a converte nun ente estimábel para a súa preservación e conservación polo mero feito de selo, ante a constatación do

403 Casals Costa, V., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 16.

404 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 17.

405 Lembremos que Jared Diamond estableceu cinco conxuntos de factores: a deterioración ambiental, o cambio climático, os veciños hostís, os socios comerciais amigábeis e a resposta da sociedade aos seus problemas medioambientais. Diamond, J., *op. cit.*, páx. 32.

avance imparábel do desenvolvemento da economía de mercado. Este é o sentido polo que determinados espazos e especies foron protexidos e salvagardados legalmente das gadoupas da *man invisíbel do mercado*, pois seica a propia autorregulación mercantil tendente a acadar o *telos* do benestar humano é cega, porén, ante os asuntos ecolóxicos e precisa dos mecanismos normativos alleos —como os estatais ou comunitarios— para tratar con ditos mesteres.

Gifford Pinchot, fundador do Servizo Forestal do goberno federal dos Estados Unidos de América —un dos principais colaboradores do presidente «conservacionista» Theodore Roosevelt— e John Muir, fundador do Sierra Club —unha das organizacións ambientais máis antigas e influínte do mesmo país aínda hoxe—, representan perfectamente as dúas facianas do proteccionismo ambiental do que estamos a falar. Nas súas propias palabras recollidas nas súas obras, amais de na súa praxe proteccionista, vemos como a fenda entre ambas posicións é evidente. Se no anverso Pinchot enunciaba sen a menor mostra de ambigüidade, unha precisa definición do significado do *conservacionismo*, cando di no seu libro *The Fight for Conservation* de 1910 que:

A conservación significa aforrar para o futuro, pero significa tamén, e antes que nada, recoñecemento do dereito da xeración presente ao necesario e máis amplo uso de todos os recursos con que este país foi tan xenerosamente bendicido⁴⁰⁶.

No reverso, Muir, como bo *preservacionista*, no seu libro de 1911 *My First Summer in the Sierra*, despregará toda unha narrativa ambiental de corte panteísta e organicista, na que nos convida “a unha reintegración na natureza situada baixo o signo do amor”⁴⁰⁷:

Nin unha soa paisaxe da Sierra das que vin contén nada que estea de verdade amortecido ou apagado. [...] O interese rápido e inevitábel que se apega a todo semella marabilloso só até que a man de Deus se torna visíbel; entón seméllanos razoábel que o que lle interesa a El poida interesármonos a nós. Cando tentamos illar algo en si mesmo, atopámolo amarrado a todos os demais seres do universo. Un venta que un corazón como o noso debe de estar a latir dentro de cada cristal e cada célula, e case nos poñemos a falar a plantas e animais como amistosos montañeiros acompañantes⁴⁰⁸.

Mais a figura senlleira que dotou de significado dunha mellor maneira ao *preservacionismo* e posteriormente serviu como inspiración para o movemento ecoloxista, foi a de Aldo Leopold, considerado por algúns como o primeiro en elaborar unha ética ecolóxica, capaz de integrar na súa esfera de influencia ou valoración moral os seres vivos en xeral acompañados do seu contorno abiótico⁴⁰⁹. A súa postura ética vai ser referida en moitas ocasións como *ecocéntrica*, debido á importancia e consideración moral que lle outorgou aos ecosistemas ou comunidades de seres vivos que os integran en interacción co seu contorno abiótico como a terra, o aire ou os minerais, amais de

406 Pinchot, G., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 18.

407 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 19.

408 Muir, J., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 19.

409 Riechmann, J., *op. cit.*, 2005 (2), páx. 25.

integralos a todos na súa casa común, a Terra, o seu *oikos*. Leopold deixou escrito o seguinte:

Até agora, non hai unha ética que se ocupe da relación do ser humano coa Terra e cos animais e plantas que medran sobre ela. A Terra, como as escravas de Odiseo, é soamente propiedade. A relación coa Terra segue a ser estritamente económica, e ocasiona privilexios, pero non obrigas⁴¹⁰.

Polo que despois engadiu, referíndose á súa nova proposta moral:

Toda a ética desenvolvida até agora baséase nunha única premisa: que o individuo é membro dunha comunidade de partes interdependentes. Os seus instintos impéleno a competir polo seu lugar nesa comunidade, pero a súa ética tamén o impele a cooperar (quizais co obxectivo de que haxa un lugar polo que competir). A ética da Terra, sinxelamente, estende as fronteiras da comunidade para incluír os solos, as augas, as plantas e os animais; dito dun xeito colectivo, a Terra⁴¹¹.

Para concluír máis adiante o seguinte:

En poucas palabras, unha ética da Terra muda o papel do *Homo sapiens*: de conquistador da comunidade terrestre ao de simple membro e cidadán dela. Isto implica respecto polos seus membros, e respecto tamén pola comunidade como tal⁴¹².

Ética e *ecocentrismo* conxúganse en Leopold como catalizadores dunha conciencia ambiental que albisca os efectos negativos do capitalismo pero sen se opor a el abertamente. Só pretende emendar os seus excesos e previr os mesmos no futuro. Por esta razón non será senón o ecoloxismo quen vaia alén e se postule nun paso máis adiante, non só como o denunciante dos efectos negativos da despregadura do capitalismo na Modernidade no eido da natureza, logo tamén, como unha nova configuración política á altura das grandes ideoloxías que embeben a política contemporánea: o conservadorismo, o liberalismo e o socialismo.

En relación coa emerxencia da conciencia ambiental da que estamos a falar, Carolyn Merchant opina “que a crise ambiental de hoxe non é dunha nova clase senón dun novo grao”⁴¹³, en comparación coas mudanzas dos ecosistemas europeos no limiar da Modernidade. A novidade, apuntamos nós, é que a súa envergadura é superior, porque é global, e que a súa afección abrangue máis ámbitos de maneira simultánea, dende a biodiversidade e a enerxía ao clima e a contaminación, como consecuencia da aceleración e penetración do capitalismo —que funciona como motor da Modernidade— en todas as capas da sociedades da Terra. Por iso ela incide na paulatina “adaptación psicolóxica ás alteracións medioambientais”⁴¹⁴ como explicación dos cambios

410 Leopold, A., *op. cit.*, páxs. 134 e 135.

411 *Ib.*, páx. 135.

412 *Ib.*, páx. 136.

413 Merchant, C., *op. cit.*, páx. 72.

414 *Ib.*, páx. 73.

intelectuais, conceptuais e de comportamento nas sociedades afectadas polas crises ambientais, a medida que o avance da Modernidade e o capitalismo foi medrando

[...] máis e máis persoas comezaron experimentar a natureza como algo que era alterado e manipulado pola tecnoloxía da máquina. Estábase a producir unha lenta pero unidireccional alienación respecto a aquela relación orgánica cotiá que estivera na base da experiencia humana dende o inicio dos tempos. Estas mudanzas foron acompañadas por alteracións nas bases teóricas e prácticas da organización social que fora unha parte integral do cosmos organicista⁴¹⁵.

Deste modo podemos comprender a irrupción do proteccionismo ambiental —coas súas dúas ramas distinguidas no mundo anglosaxón como *conservacionismo* e *preservacionismo*— e do ecoloxismo —ao que hai que enfrontar tamén na actualidade co *medioambientalismo*, como explicaremos máis adiante, dun xeito semellante ao par mencionado e incluído no proteccionismo ambiental.

O ecoloxismo

O ecoloxismo, como configuración orixinal da conciencia natural e da crise ecolóxica dun xeito político, afástase do proteccionismo que rematamos de expor. Para iso, previamente, parte de tres presupostos claros. Estes son:

Primeiro: o ser humano —comprendido como un ser vivo— e as sociedades humanas —comprendidas como comunidades de seres vivos— habitan un medio, a natureza, que é dado ou predeterminado, é dicir, non elixido, por moito que na súa conformación e fasquía interveña polo efecto da interacción recíproca no transcurso da historia. Polo tanto, a contorna natural, ao igual que a social, non é elixida e nela as sociedades humanas están obrigadas a se desenvolver.

Segundo: o metabolismo social e natural das sociedades humanas ten de maneira histórica e colectiva, consecuencias negativas bidireccionais, isto é, con repercusións tanto no ámbito social como no natural. Estas repercusións negativas poden ser de diferente grao, reversíbeis ou non, pero incluso poden supor unha ameaza para a pervivencia desas sociedades e dos ecosistemas naturais.

Terceiro: somos conscientes de que as nosas accións son as responsábeis da deterioración e modificación da natureza. Porén as accións encamiñadas a mudar dita praxe social, a pesar do saber acumulado empírica e historicamente, tórnanse en extremo difíciles debido ás dinámicas internas das sociedades, mediadas por conflitos de intereses individuais e de clase e pola despregadura da dominación que se traduce en ideoloxía e hexemonías, como a ocultación, a ilusión, o espectáculo, a manipulación, a emulación ou a distracción. Deste xeito o capitalismo sempre posterga a solución á crise natural ou tenta aproveitala para si como unha nova oportunidade de acumulación e capitalización, nun movemento de círculo vicioso que atrapa calquera disensión de maneira centrípeta.

415 *Ib.*

Do primeiro presuposto podemos derivar unha conclusión decisiva para a conformación do pensamento ecoloxista, isto é, que o medio no cal estamos inseridos non depende de ningunha elección racional, temos que aceptalo como un feito independente da nosa vontade. É máis, podemos afirmar que estamos en e somos, simultaneamente, ese medio natural. Precisamente, debido ao papel que xogou e xoga a nosa racionalidade na xénese e evolución da deterioración ambiental, debemos reflexionar arredor do cambio de sentido e orientación desa, a nosa racionalidade, para tentar resolver a crise ecolóxica actual.

Este medio ambiente natural ao que nos referimos é a biosfera ou *ecosfera*⁴¹⁶, suma o unión dos contornos biótico e abiótico, perfectamente imbricados e dependentes o un do outro. Con esta distinción, simplemente queremos resaltar a pertenza, como seres vivos —membros da comunidade biótica—, do ser humano á biosfera, á *ecosfera*, lugar onde o ser humano ten o seu *oikos*, a súa casa, o seu fogar, a súa morada.

Do segundo presuposto, concluimos que somos os responsábeis de impactos de diversas magnitudes sobre a natureza. Con todo tralo proceso de cambio impulsado pola Modernidade co capitalismo e a industrialización, os impactos sobre a biosfera disparáronse e o seu ritmo acelerouse até limiares insospeitados con anterioridade. Aínda que diferentes datos históricos, paleontolóxicos e xeolóxicos testemuñan a destrución do medio ambiente natural e a súa modificación de maneira traumática en diferentes épocas do pasado, por mor da acción dos humanos e doutras especies de seres vivos ou de determinados ciclos biolóxico-evolutivos e xeolóxicos, a crise ecolóxica actual non ten precedentes, xa que afecta non soamente ao conxunto de todas as sociedades humanas, senón que tamén a todas as demais formas de vida existentes na biosfera, a toda a *biota*⁴¹⁷, polo que se converte nunha crise global —de conxunto e estrutural—, ademais de estar provocada polas sociedades humanas, que doutra banda son conscientes diso. Así, por exemplo, Joaquín Araújo comenta en relación á perda de biodiversidade que:

A extinción é rotunda e irreparábel. Tan natural como o é o nacemento. Todos os seres vivos imos desaparecer, porque temos límites no tempo e no espazo. O problema non é ese, senón o ritmo co cal se produce. Se, como ocorre actualmente con certas formas de vida, unha gran cantidade de formas de vida morren antes de madurar e reproducirse, sobrevén o risco de desaparecer moito antes do que poderíamos chamar a súa extinción natural. Esta ocorrería tarde ou cedo, pero case nunca de forma drástica. As especies perdidas adoitan deixar tras de si un sucesor, outro organismo que recolle a testemuña. A evolución biolóxica ten moito de carreira de substitucións, aínda que non coñezamos a meta. Ningunha estirpe vital desapareceu do todo; a función que cumpría seguen a cumprila os seus descendentes, aínda

416 Ernest Callenbach utiliza estes dous termos indistintamente, pois afirma que “son practicamente intercambiábeis”, aínda que o primeiro alude á “epiderme global na que hai vida animal, vexetal, fungos e microbios” e o segundo termo “tamén alude a todos os seres vivos que habitan a Terra pero denota máis *interconexións* co seu contorno non-vivo (o solo, as rochas, o aire e a auga)”.

Callenbach, E., *La ecología*, Siglo XXI, Madrid, 1999, páxs. 28 e 29.

417 Conxunto de flora e fauna.

que sexan tan distintos como as aves actuais e os seus devanceiros, os saurios xigantes de fai sesenta millóns de anos⁴¹⁸.

Precisamente, esta conciencia —enlazando xa co terceiro presuposto— é o que fai que a crise ecolóxica actual, sexa diferente ás expostas no parágrafo anterior. Tal como di Joaquín Araújo, facendo mención ao que os científicos sinalan como a sexta extinción masiva na historia da vida, “é a primeira vez que está a ser provocada por alguén que é consciente da súa acción e das súas consecuencias, e tamén é moito maior o número de seres afectados e a rapidez con que se abate sobre os sistemas ecolóxicos”⁴¹⁹.

Desta maneira, como resposta orixinal, firme e rotunda á cuestión ambiental ou ecolóxica, xorde o ecoloxismo, un pensamento político novo, onde o seu aspecto político non se separa do aspecto natural dentro das sociedades humanas, ambos enténdense se non como o mesmo, si polo menos como dous trazos igual de importantes na configuración da sociedade, motivo polo que é obrigada a súa relación mutua e a comprensión da súa interdependencia. “O naturalismo total do ecoloxismo descansa na convicción de que os seres humanos son criaturas naturais”⁴²⁰. O coidado e xestión da *Polis* vai parello ao coidado e xestión da *physis*; a natureza enténdese como un asunto máis do espazo público, onde pasa a ocupar unha posición central dende a que deseñar todas as demais cuestións políticas. Os problemas xurdidos por mor da crise ecolóxica son asumidos como problemas propios dunha sociedade construída de costas á natureza, en palabras de Jorge Riechmann “a crise ecolóxica é unha crise social. O que está a fallar non é a natureza, é a nosa sociedade: a súa estruturación interna e as súas formas de intercambio coa natureza”⁴²¹.

Porén, falar de ecoloxismo hoxe segue a ser sinónimo de calquera achegamento interesado ás cuestións ambientais, naturais ou á crise ecolóxica. Por este motivo, segue a resultar difícil separar e diferenciar, no rexistro cotiá, entre o ecoloxismo como forma política propia e o que non o é, por moito que amose preocupacións ambientais e achegue prácticas a desenvolver nese mesmo ámbito da problemática ecolóxica. É por iso que no presente traballo faremos uha distinción entre o ecoloxismo e o que se vén chamando, traducido ao galego, *medioambientalismo*, —do inglés *environmentalism*— para referirmonos a esa postura que se asemella ao ecoloxismo polo seu obxecto de preocupación, mais que non chega a se postular como unha ideoloxía ou forma política independente, propia ou autónoma, senón que vai ter un papel soamente adxectivo. Deste xeito podemos ollar como nos discursos arredor da natureza, as posturas proclives á súa defensa e politización van decorrer dende o proteccionismo do *conservacionismo* e o *preservacionismo* até o ecoloxismo e o *medioambientalismo*. Se ben podemos definir estas posturas dun modo meridiano dende a teoría política, non obstante imos ver como na práctica da política estas posturas pódense mesturar e até fundir, a pesar dos esforzos de distanciamento e demarcación realizados por elas mesmas entre si.

Esta división tallante obedece, porén, á consideración do ecoloxismo como un corpus teórico e práctico independente, dotado dunha peculiaridade e singularidade que fai que

418 Araújo, J., *La ecología contada con sencillez*, Maeva, Madrid, 2004, páxs. 28 e 29.

419 *Ib.*, páx. 29.

420 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 45.

421 Riechmann, J., *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006, páx. 25.

as súas formulacións verdes sexan algo novo no pensamento político actual. En cambio a realidade non é tan exhaustiva: na práctica esta división non é tan clara como quixésemos, como dixemos. A pesar do feito indiscutíbel de que o ecoloxismo é unha ideoloxía nova xurdida no seo dos novos movementos sociais das décadas dos sesenta e setenta do século pasado, observamos como organizacións, pensadores e políticos verdes a miúdo traspasan as fronteiras do ecoloxismo para percorrer os camiños do *medioambientalismo* e o *conservacionismo* —ademais doutras derrotas próximas ao liberalismo, ao socialismo e mesmo, ao conservadorismo. Isto, insistimos, dáse sobre todo no eido práctico: a recorrente, por exemplo, proposta de limitación da velocidade para os vehículos que circulan polas estradas dos nosos países, defendida dende as administracións para reducir o consumo de combustíbeis e a cantidade de emisións, é unha medida propia do *medioambientalismo*; non aborda a raíz do problema de fondo, é dicir a dependencia excesiva das fontes de enerxía fósiles, o seu malgasto, o sustento da industria da extracción e do automóbil e mailo seu consecuente impacto fatal na contorna —por non falar da cuestión da mobilidade sustentábel, que se elude coa construción de máis e máis quilómetros de autoestradas e autovías en detrimento do mantemento e fomento do convoi de proximidade, por exemplo. Mais un ecoloxista pode criticar esta medida por morna e superficial e ao mesmo tempo aceptala como un pequeno paso para mellorar as condicións de vida sociais e naturais de se probar os seus efectos positivos —por cativos que sexan, insistimos— sobre as mesmas, ao diminuír o consumo e a achega de contaminación e emisións de gases de efecto invernadoiro, e pola consideración da cuestión ecolóxica que supón este tipo de medidas, ao afectar ao conxunto da poboación dun territorio determinado, a pesar da súa impopularidade.

A actividade de defensa e protección de determinados espazos naturais e de determinadas especies de seres vivos, en razón da importancia biolóxica dos ecosistemas, hábitats, flora e fauna ou dalgunhas formacións xeolóxicas incluso, pasa por ser unha tarefa característica dos proteccionistas *preservacionistas*. Naomi Klein lémbra-nos —en relación a como, segundo o seu xuízo, o movemento ecoloxista está a volver ás súas orixes *preservacionistas* nos Estados Unidos de América— que o *preservacionismo* foi unha cuestión de clases altas, *etnocéntricas* e patriarcais, unha cuestión reservada para xente potente que tiña resoltas as súas necesidades materiais:

[...] Un retorno ao punto de orixe, ao mundo dos clubs de cabaleiros nos que comezou o movemento *conservacionista* moitas décadas antes (a aqueles tempos nos que o fundador do Sierra Club, John Muir, convenceu ao entón presidente Theodore Roosevelt para que salvara extensas partes de Yosemite do avance da industrialización, mentres ambos conversaban á luz dunha fogueira nunha excursión campestre)⁴²².

Aínda así, o ecoloxismo fixo seus discursos e actividades propios dos *preservacionistas*, mais sen se limitar exclusivamente a iso —é común cualificar dentro da familia ambiental, como *conservacionistas* na nosa contorna, a aquelas persoas e colectivos que soamente se preocupan deses aspectos, sen importar-lles as causas políticas, sociais ou económicas, que están detrás da problemática de conservación da biodiversidade, como si fan os verdes. Na nosa contorna usamos, a pesar do anteriormente exposto, indistintamente os termos proteccionismo, *conservacionismo* e *preservacionismo*, igual

422 Klein, N., *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Paidós, Barcelona, 2015, pág. 264.

que sucede nalgunhas traducións doutros ámbitos lingüísticos ou espazos non familiarizados coa temática ambiental. Mais volvendo ao rego, Robert Hunter nas súas memorias sobre o xurdimento do grupo ecoloxista Greenpeace fálanos da efervescencia daqueles días así como da súa singularidade, nos que precisamente a cuestión ambiental aínda se identificaba co *conservacionismo*, nos termos expostos antes por Klein, que tamén podía pasar por ser propia do conservadorismo:

O movemento ecoloxista, coñecido entón como *conservacionismo*, era un curmán feble do Movemento, que era o nome colectivo que recibían os miles de grupos anti-sistema da época, pero a situación distanciada do *conservacionismo* era unha opción deliberada. Algúns dos seus membros eran partidarios da intervención estadounidense en Vietnam, e, historicamente, a defensa de marabillas como os parques nacionais fora unha causa republicana. Os fundadores do Don't Make a Wave Committee [...] tentaron que o Sierra Club, baseado en Estados Unidos, se interesara pola protesta contra as probas nucleares estadounidenses nas Illas Aleutianas, pero a sede de San Francisco da organización dixo que non⁴²³.

Polo tanto, se ben podemos dicir que aínda que, o *medioambientalismo* e o *conservacionismo* raramente traspasan os seus lindes cara ao territorio do ecoloxismo, este é capaz de facer seus moitos dos aspectos destas dúas posturas citadas e incorporalas ao seu ideario e acción. Se o ecoloxismo pode conter posturas procedentes de *medioambientalistas* e *conservacionistas*, estes á súa vez están incapacitados para facer o mesmo, a risco de saír do guiión e franquear o límite que os separa do ecoloxismo.

A realidade pon a proba a miúdo a solidez das posturas mencionadas e os seus marcos ideolóxicos: a ameaza de extracción de litio e metais raros na serra do Suído pon en perigo a conservación da súa rede de zonas húmidas representada por ríos e turbeiras. As turbeiras son hábitats naturais cun alto valor ecolóxico pois funcionan como sumidoiros de carbono, posúen unha rica biodiversidade e funcionan como reservas de auga e reguladores do seu caudal nos ríos, pois compórtanse como esponxas xigantes que primeiro absorben a auga da chuvia, das escorreduras ou da néboa, e logo libéranas paseniñamente aos cursos fluviaais. A explotación mineira a ceo aberto e baixo terra pode deteriorar e contaminar as augas e degradar toda unha serie de hábitats dos que dependen moitas especies vulnerábeis. Ante isto o proteccionismo que defende a preservación deses hábitats e especies polo seu valor ecolóxico, céntrase soamente na preservación dos espazos de alto valor ecolóxico e das súas especies de seres vivos. Mais unha ollada ecoloxista por forza ten que se formular a causa e o sentido desa necesidade extractiva relacionada coa mal chamada transición enerxética que pretende substituír sen máis a mobilidade realizada polos motores de combustión a partir de combustíbeis fósiles ou agrarios por outra eléctrica baseada en baterías fabricadas por eses minerais como o litio. E de novo topamos co *medioambientalismo* que defende esa “transición verde” a risco de estragar polo camiño boa parte da biodiversidade galega, amais de pór contra a parede os modos de vida da xente do rural, e gaba sen vergoña e disimulo o negocio das grandes empresas extractivas e enerxéticas. A respecto disto,

423 Hunter, R., *Viaje a Amchitka. La odisea medioambiental del Greenpeace*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, páxs. 17 e 18.

Greenpeace que defende sen ambaxes a despregadura por todo o territorio galego de miles de aeroxeradores e placas solares, despois dunhas poucas décadas de pertencer ao Movemento antisistema, como contaba Robert Hunter, semella que está máis achegado ao *medioambientalismo* que ao ecoloxismo por mor do seu *ecorreformismo*. Alan Carter ao confrontar ecoloxismo e *medioambientalismo*, avoga por definir este último como unha praxe e teoría política reformista condenada a perpetuar as eivas do sistema político e económico presente:

Non é de estrañar, polo tanto, que os críticos radicais insistan en que non podemos resolver o problema clave do alto consumo sen transformar completamente todo o conxunto do sistema económico que se basea nel. E ao seu xuízo, iso non significa unha reforma, senón algo moito máis revolucionario. Os reformistas, apoiándose nun enfoque gradual do cambio, e na elección de traballar dentro do presente sistema, estanse comprometendo a aceptar a continuación das consecuencias ambientais do sistema actual —un sistema baseado nas transaccións de mercado— por moito que sexa necesario transformalo gradualmente. Así o *ecorreformismo* só resulta atractivo cando a ameaza ambiental é presentada como algo considerabelmente menos urxente do que as probas suxiren que é. Polo tanto, hai razóns suficientes para pensar que unha resposta efectiva a longo prazo a esa ameaza, requiriría unha teoría política alternativa á do *ecorreformismo*⁴²⁴.

Para ilustrar e entender mellor este punto, podemos facer un paralelismo co debate entre a reforma e a revolución, propio de moitas correntes políticas do socialismo revolucionario. Estas poñían especial coidado en que as súas teorías revolucionarias subvertesen realmente a orde establecida cando eran postas en práctica, delimitando o espazo dos reformadores —encarnados pola socialdemocracia, neste caso— e o seu propio. Aínda que os obxectivos de ambos podían ser semellantes, o modo e pensamento políticos para alcanzalos diferían. A transición tranquila dos reformadores era posta en dúbida polos partidarios do cambio brusco e revolucionario. Con todo as prácticas dos revolucionarios non estaban exentas de contradicións, como por exemplo no caso da acción *anarcosindicalista* da CNT no primeiro terzo do século XX, ao conseguir mediante a súa forza e presión melloras cualitativas para os traballadores —como subas salariais ou a xornada de oito horas— postergando a práctica revolucionaria —unha posición orixinal sobre a cuestión aparece na obra do vello xeógrafo libertario Élisée Reclus, *Evolución e revolución*, cando equipara a revolución cunha acumulación paulatina de pequenos pero persistentes episodios de evolución que rematan por desembocar na revolución, o cambio brusco, igual que sucede co encorado natural nos ríos, causado polo desprendemento de pedras, terra, árbores e outra vexetación, que remata por romper e provocar unha desastrosa riada augas abaixo⁴²⁵.

Naomi Klein no seu libro *Isto múdao todo. O capitalismo contra o clima*, a pesar de non diferenciar entre as diversas posicións aludidas do debate e praxe *ambientalista* —o proteccionismo, o *medioambientalismo* e o ecoloxismo— fai mención ao que nós denominamos, seguindo a Dobson, como praxe e discurso *medioambientalista*. Así,

424 Carter, A., *A Radical Green Theory*, Routledge, London, 1999, páxs. 31 e 32.

425 Réclus, É., *Evolución y revolución*, Ediciones Júcar, Xixón, 1979, pág. 16.

cando denuncia a deriva e connivencia de moitos grupos e colectivos proteccionistas e *medioambientalistas* coas grandes multinacionais e o gran capital, fala da falla de efectividade das campañas e accións promulgadas por ambos, amais da súa francamente maquillaxe verde da realidade social:

Ao fin e ao cabo, se o cambio climático era tan terríbel como Al Gore sostivo n' *Unha verdade incómoda*, non debería o movemento ecoloxista estar a pedir xa á poboación que fixese algo máis que mudar a marca do seu líquido limpador, ou ir de vez en cando a pé ao traballo, ou enviar algo de cartos? Non deberían estar a tratar de pechar dunha vez por todas o negocio das compañías de combustíbeis fósiles?⁴²⁶

Esas propostas son cativas en efectividade e afastadas da aposta radical de calquera movemento que pretenda romper coas bases que suxeitan o sistema político e económico causante da deterioración ambiental. Esa aposta radical é labor do ecoloxismo, por iso non pode claudicar ante o seu parente o *medioambientalismo*, por moi tentadoras que sexan as súas actitudes e poses. Por iso Klein tamén achega un bo número de críticas aos grupos proteccionistas que se deixaron mercar e levar polos cantos de serea do capital. Este é o caso da Nature Conservancy e o seu rocambolesco episodio coa conservación da pita das pradeiras en Texas, na baía de Galveston. A Nature Conservancy logrou que a empresa ExxonMobil doáralle un terreo de 932 hectáreas onde habitaba esta especie en perigo de extinción, paralizando deste modo a explotación de gas e petróleo. Mais tres anos despois da doazón, a propia entidade proteccionista comezou a facer o mesmo que ExxonMobil, perforar o terreo para extraer combustíbeis fósiles, baixo a escusa de financiar as súas campañas e accións proteccionistas:

Para os *conservacionistas* tradicionais, a noticia causou unha impresión semellante á que teríamos todos se nos decatásenos de súpeto de que Amnistía Internacional instalou un pavillón propio na prisión de Guantánamo⁴²⁷.

De súpeto decatámonos que puxeramos a raposa a coidar do poleiro. O caso dos Verdes alemáns, Die Grünen, afastados de todo o radicalismo inicial, tamén nos serve para sinalar a diferenza entre o *medioambientalismo* e o ecoloxismo. Se ben nun principio Die Grünen “personificaban a esquerda radical nunha Alemaña occidental oposta ao comunismo”, hoxe son vistos por algúns como “*neoliberais* en bicicleta” a raíz das súas alianzas con conservadores e socialistas e do seu paso por diferentes gobernos:

Nos albores dos oitenta o CDU estivo a piques de facer un chamamento á disolución do Partido Verde, acusándoo de apoiar a loita armada e de ter ideas anticonstitucionais. A clase media alemá virou o fociño ante os *grüne-Chaoten* (vándalos verdes), que clamaban estar a abordar problemas de xustiza social e cuestións medioambientais. Agora o novo líder de Baden-Wurtemberg asegura que non é “nin de esquerdas nin de dereitas” e mantén

426 Klein, N., *op. cit.*, páx. 265.

427 *Ib.*, páx. 241.

unha relación cordial con Erwin Teufel, o líder local do CDU, cuxa orientación "moderada e centrista" di Kretschmann compartir⁴²⁸.

O propósito de toda esta discusión é sinalar os intentos do ecoloxismo dende a política —“ligada á capacidade da razón, á posibilidade central de autorreflexión crítica con respecto ao mundo en que se institúe”— de realizar un novo imaxinario político-social “que comprende un denso conxunto de significacións, non soamente racionais, por medio do cal cobra corpo nunha sociedade o seu propio mundo de vida”⁴²⁹.

As probas semellan ser concluíntes: a biosfera está a atravesar unha crise de fonda. Por suposto esta crise tamén afecta os seres humanos e as súas sociedades. A crise ecolóxica é innegábel. Mesmo para aqueles que prefiren ver cara a outro lado, os problemas orixinados pola devastación ambiental tamén lles tocan coas súas diversas manifestacións: cando se desata un conflito ecolóxico —por exemplo, a disputa da industria do asbesto na antiga Alemaña Federal que citaba a miúdo Manuel Sacristán: “o goberno de Schmidt preparou a finais dos anos setenta un proxecto de lei que previa a abolición en catro anos da industria do asbesto [...]. O proxecto de lei foi retirado pola presión conxunta dos empresarios e os obreiros do asbesto, temerosos de perder os seus empregos e decididos, evidentemente a preferir o cancro de pulmón a un período duro [...]”⁴³⁰— está en xogo un problema económico ou un problema ecolóxico? Para os ecoloxistas a resposta é obvia, con todo para multitude de institucións, gobernos e individuos o conflito terá sempre un predominio económico. A diferenza estriba, entre outras cousas, na asunción do problema dende unha visión a longo ou a curto prazo. A visión a curto prazo, ademais de ser *antiecolóxica*, tamén é antieconómica dende o punto de vista verde, como todas as visións que non teñen en conta os límites do planeta, das súas fontes e os seus sumidoiros.

A toma de conciencia dos problemas ambientais, para desgraza dos escépticos interesados, faise incluíbel. Os efectos das prácticas insostíbeis sobre a natureza pasan factura, tarde ou cedo, e entón non cabe como solución a evasión ou a vía do atallo. A realidade impónsenos e exhórtanos unha solución. As bases naturais da vida no noso planeta están ameazadas. A nosa pretendida sofisticación non pode facer nada máis aló que acatar unha evidencia que nos di que somos unha forma de vida suxeita ao seu medio como o están os protistas, as plantas, os fungos e os outros animais, a pesar das nosas “singularidades”. Ante tal tesitura, os gobernos, institucións, mercados, pensadores, políticos... colócanse cara a cara coa cuestión ambiental. Aínda así as posturas diverxen á hora de afrontar a problemática xerada pola crise ecolóxica. No escenario da cuestión ambiental aparecen dúas posturas que é necesario que analicemos —insistimos— para trazar entre elas unha delimitación, co propósito de insistir na orixinalidade e singularidade do ecoloxismo: o *medioambientalismo* —que non asume unha crise estrutural e non ve necesaria a superación do actual sistema de relacións políticas, económicas e sociais— e o propio ecoloxismo —que ve a crise ecolóxica como causa directa dun sistema inxusto e inadaptable coa natureza, polo que aposta por

428 Cyran, O., “La transformación de los Verdes en Alemania. Neoliberales en bicicleta”, <https://www.sinpermiso.info/textos/la-transformacin-de-los-verdes-en-alemania-neoliberales-en-bicicleta>, [consultado: 20/02/2023].

429 Quesada, F., *Hacia un nuevo imaginario político*, Fundación Juan March, 2001.

430 Sacristán, M., *op. cit.*, pág. 173.

un cambio radical das nosas relacións políticas. Andrew Dobson, remarcou hai xa anos a diferenciación:

O *medioambientalismo* avoga por unha aproximación administrativa aos problemas ambientais, convencido de que poden ser resoltos sen cambios fundamentais nos actuais valores ou modelos de produción e consumo, mentres que o ecoloxismo mantén que unha existencia sustentábel e satisfactoria presupón cambios radicais na nosa relación co mundo natural non humano e na nosa forma de vida social e política. A raíña de Inglaterra non se converte de súpeto en ecoloxista política por facer modificar a súa frota de limusinas para que enchan gasolina sen chumbo⁴³¹.

Unha diferenciación similar, tamén é realizada por Sosa ao falar do *ambientalismo* — aquí prefire traducir ‘environmentalism’ por *ambientalismo* e non por *medioambientalismo* como facemos nós, dende o inglés, en oposición a ‘ecologism’— como unha concepción particular da ecoloxía, que a entende como unha especie de enxeñería natural, “unha perspectiva mecanicista e instrumental que concibe a natureza como un algo composto de obxectos (animais, plantas, minerais) que deben administrarse do modo máis aproveitábel para o ser humano”⁴³². Certamente, esta visión non abandona a razón instrumental —xurdida do conflito ser humano-natureza, enfrontados como suxeito-obxecto, debido ao esforzo do ser humano por dominar a natureza— e iso a pesar de recoñecer os erros en materia ambiental que o ser humano acometeu e que ela ten que paliar.

Pola súa banda, André Gorz tamén fai mención a esta distinción entre *medioambientalismo* e ecoloxismo. Segundo Gorz “o ecoloxismo non se limita a querer que diminúa o impacto do sistema de produción existente sobre o medio ambiente”, senón que cuestiona as “razóns orixinarias polas que se desenvolveron certo número de técnicas, de producións e consumos”. As razóns para el están claras, están “contidas na lóxica da acumulación capitalista”. Por tanto isto lévao a afirmar unha diferenza de enfoque entre as dúas posturas citadas, xa que o *medioambientalismo*:

Impón novas dificultades e novas limitacións ao libre xogo da racionalidade económica, tal e como se desenvolveu no capitalismo. Con todo, ditas dificultades e limitacións non menoscaban a tendencia de fondo do sistema para ampliar a esfera da racionalidade económica e do incremento de cantidades crecentes de capital. A sociedade continúa dominada pola devandita tendencia de fondo, ao servizo do paradigma do industrialismo. O enfoque ecoloxista, ao contrario, implica un cambio de paradigma, que se pode resumir no lema “menos pero mellor”⁴³³.

De igual modo, o *medioambientalismo* non abandona o espazo central que o ser humano ocupa en oposición ao medio ambiente natural, soamente corríxeo. O *medioambientalismo* apostará sempre polas solucións tecnolóxicas para afrontar os múltiples aspectos da crise ecolóxica, baixo o risco de incorrer na reiteración, o

431 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 22.

432 Sosa, N. M., *Ética ecolóxica*, Libertarias, Madrid, 1990, páx. 32.

433 Gorz, A., *Capitalismo, socialismo, ecología*, HOAC, Madrid, 1995, páxs. 117 e 118.

adiamento e prolongación dos problemas da contorna ambiental, ao partir das condicións políticas, sociais e económicas dadas nas nosas sociedades, e non percibir necesidade algunha de realizar unha transformación desas condicións. A este respecto, resultan significativas as palabras de Frédéric Durand con relación ao problema do efecto invernadoiro e o seu tratamento polos países asinantes do protocolo de Kyoto:

Os expertos responsábeis de Kyoto estaban a admitir que a humanidade posibelmente se volvera tola, e que o noso modelo de desenvolvemento seméllase a un auto que vai a 100 quilómetros por hora en dirección a unha parede, e que por tanto é urxente reducir esa velocidade a 97 quilómetros por hora...⁴³⁴

Dende o punto de vista ideolóxico, mentres que o ecoloxismo pode ser considerado como unha ideoloxía política, o *medioambientalismo* non pode gozar de tal status. As ideoloxías, para Dobson, deben ter tres características básicas: “en primeiro lugar, deben proporcionar unha descrición analítica da sociedade: un mapa composto por puntos de referencia que permita aos seus usuarios orientárense no mundo político”; en segundo lugar, “deben prescribir unha forma particular de sociedade empregando crenzas acerca da condición humana que sosteñen e reproducen opinións acerca da natureza da sociedade prescrita”; por último, “deben proporcionar un programa de acción política, ou amosar como chegar, dende a sociedade en que vivimos actualmente, á prescrita pola ideoloxía en cuestión”⁴³⁵. De acordo coas tres características básicas de calquera ideoloxía recollidas en Dobson, observamos que o *medioambientalismo* non pode considerarse como unha ideoloxía —non cumpre, como veremos as dúas primeiras características, fundamentais por outra banda para o cumprimento da terceira. Non prescribe unha sociedade diferente á actual, soamente trata de facer fronte aos problemas derivados da crise ecolóxica con solucións tecnolóxicas ditadas desde esferas tecnocráticas, facendo uso da técnica froito da razón instrumental, para corrixir os desfacementos que esa razón e a súa técnica subsidiaria provocan, incorrendo nun proceso de circularidade que non evita o colapso, tal como reza a ameaza postulada pola tese dos límites do crecemento e apoiada polo pensamento ecoloxista. Moitos deses arranxos tecnolóxicos, atopámoslos nalgúns das propostas e conclusións formuladas nos diversos foros gobernamentais internacionais que abordan a crise ecolóxica, como os Cimeiras da Terra ou a Conferencia de Kyoto, por actuar dun modo *medioambientalista* —sen menoscar a importancia do feito que implica a redución de emisións, podemos preguntármonos despois de tantos anos de cimeiras do clima e acordos infrutuosos de redución das emisións, tal e como nolo amosan os datos que evidencian xa non a baixada, senón a suba das emisións de gases de efecto invernadoiro. En oposición a isto, o ecoloxismo ademais de prescribir unha forma particular de sociedade —a sociedade sustentábel—, analiza os problemas ambientais non dende as características continxentes da nosa sociedade en particular, senón dende a súa propia visión ou enfoque da condición humana, entendida como unha parte interdependente dunha comunidade biótica e abiótica que forma a *ecosfera*.

434 Durand, F., “Ceguera ante una amenaza mortal”, en VVAA, *Salvar el planeta*, Aún creemos en los sueños, Santiago de Chile, 2003, páx. 36.

435 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 23.

Outro modo de fixar as diferenzas entre *medioambientalismo* e ecoloxismo, atópao Dobson nos conceptos de prescrición e descrición, que constitúen, como fonte de lexitimidade, uns bos indicadores á hora de distinguir entre conxuntos de descrición e prescrición de “primeira orde” —como o ecoloxismo e o liberalismo— e conxuntos de “segunda orde” —como o *medioambientalismo* e a democracia—, ademais de axudar a delimitar as diversas ideoloxías. Segundo isto o *medioambientalismo* tampouco é unha ideoloxía, xa que as súas prescricións se reducen a propoñer arranxos técnicos aos desfacementos ambientais da sociedade industrial e continúa abordando o medio ambiente dende a razón instrumental e capitalista, a cal actúa como fonte de lexitimidade das súas accións. No entanto, as prescricións do ecoloxismo non só se centran en cuestións determinadas, senón que tamén se elevan até unha “visión ben fundamentada da Boa Vida”⁴³⁶.

Lonxe de desexar o rigorismo ideolóxico e a idea de que as ideoloxías son un conxunto de prescricións e descricións monolíticas, estancas e estáticas, Dobson fai fincapé no tema da definición de “ideoloxía”, non xa soamente para apartar definitivamente *medioambientalismo* e ecoloxismo, senón que tamén para introducir a relación do primeiro cos “conxuntos de descricións e prescricións de primeira orde”, é dicir, coas ideoloxías propiamente ditas:

Afortunadamente para min non hai contradición entre crer que as ideoloxías teñen un núcleo esencial definitivo de principios e valores e recoñecer que eses principios e valores están a ser revisados e definidos constantemente⁴³⁷.

Con isto móstranos que é máis sinxela a adxectivación de *medioambientalismo*, para se converter en acompañante de ideoloxías como o liberalismo, o conservadorismo ou o socialismo —liberalismo ambiental, socialismo ambiental...—, que a do ecoloxismo coas mesmas —a pesar de que se dean intentos para iso. Ao referirse a isto, Dobson amósanos, co ánimo de reiterar a non adscrición do *medioambientalismo* ao grupo das ideoloxías, que ese termo:

É unha palabra que calquera das ideoloxías de que nos ocupamos podería someter felizmente a un servizo adxectivo sen producir ningunha das contradicións observábeis en híbridos tales como fascista liberal. Isto por si só debería poñermonos en garda á hora de considerar o *medioambientalismo* unha ideoloxía política por dereito propio. Pero a miña segunda e máis controvertida afirmación é que a ideoloxía menos susceptíbel de hibridación por parte do *medioambientalismo* é, curiosamente, o propio ecoloxismo⁴³⁸.

A razón disto último é, en palabras de Dobson, que o *medioambientalismo* é doadamente adaptábel polas demais ideoloxías —incluso adoptado, apuntamos nós— e o ecoloxismo, porén, é tan diferente delas “que temos que ser coidadosos antes de admitir que o medioambientalismo sexa unha corrente dentro do ecoloxismo”⁴³⁹.

436 *Ib.*, páxs. 23 e 24.

437 *Ib.*, páx. 25.

438 *Ib.*, páx. 27.

439 *Ib.*, páx. 27.

Esforzámonos en demarcar ben os ámbitos do ecoloxismo e o *medioambientalismo*, para non caer no erro de pensar que calquera aproximación ou consideración política sobre a cuestión ambiental, é de seu, verde. Pretendemos distinguir así as diversas e diferentes formulacións que sobre dita cuestión se fan, para seguir a perfilar os compoñentes orixinais do pensamento verde. De igual maneira, queremos expresar que a reacción xenuína do ecoloxismo ante a crise ambiental é, en si mesma, o propio ecoloxismo: a súa irrupción na escena política como portador dunha nova ideoloxía e a súa demanda dunha novo paradigma político así o testemuñan. No entanto, logo desta análise cabe preguntármonos, igual que o fixera Dobson, na introdución do seu clásico *Pensamento político verde. Unha nova ideoloxía para o século XXI*, se non habería moitos ecoloxismos en comparación cos *medioambientalismos*⁴⁴⁰. Por iso para Porritt e Winner:

O [obxectivo verde] máis radical pretende nada menos que unha revolución non violenta que derrube a totalidade da nosa sociedade industrial contaminante, saqueadora e materialista e, no seu lugar, cree unha nova orde económica e social que permita aos seres humanos vivir en harmonía co planeta. Segundo isto, o movemento verde pretende ser a forza cultural e política máis radical e importante dende o nacemento do socialismo⁴⁴¹.

Despois de tantas décadas dende a súa irrupción como novo movemento social cabería preguntármonos quen representa hoxe esa aposta radical dentro do movemento ecoloxista ou se é que queda algo desa aposta alén do *medioambientalismo*, que semella inundalo todo coas súas políticas de lavado de imaxe verde co obxectivo de tranquilizar conciencias e eludir as verdadeiras respostas. Quizais o ecoloxismo dos pobres, tal e como o enunciara Alier como quedou dito, representa dende o seu materialismo nu e dende a súa defensa da comunidade de vida —natural e social— a proposta máis plausíbel desa política radical capaz de subverter o actual estado de cousas. Por suposto esta aposta viría dende as marxes da globalización, das sociedades e clases sociais prexudicadas polo avance desta nova fase do capitalismo, unha vez que descubran que os discursos populistas da extrema dereita non son máis ca sortilexios para a perpetuación da dominación social e que as súas políticas provocan a súa miseria. Xunto a eles as novas xeracións de novas e novos, como prexudicadas tamén polo desenvolvemento da Modernidade e ante as inseguridades do seu futuro, poderían sumar unha forza tendente á consecución desa política radical, sempre que sexan capaces de fuxir do mundo de sombras e imaxes dispensado pola sociedade do espectáculo dixital e da súa individualización social resultante. En ambos casos a idea de comunidade debería cobrar novos folgos e significacións como idea forte que vertebre a súa acción política.

Ángel Valencia preséntanos o ecoloxismo “dende unha perspectiva de análise da crise ecolóxica como expresión dunha Modernidade enfrontada aos seus límites”. Dende esta perspectiva e co apoio dos desenvolvementos teóricos de Anthony Giddens, entre eles o de “democracia dialogante”, Valencia dinos que houbo un cambio na nosa visión da relación do ser humano coa natureza: da “Natureza da Ilustración, idílica e dominábel polo ser humano” pasamos a unha “Natureza ameazada polo ser humano”. Esta

440 *Ib.*, páx. 22.

441 Porritt, J., e Winner, D., citados en Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 30.

conciencia fai que concibamos a crise ecolóxica como unha manifestación “dunha Modernidade que a medida que se fai universal —poderíamos dicir que se globaliza ou *mundializa*— e se volve contra si mesma, se enfrenta aos seus propios límites”⁴⁴².

Ulrich Beck, ao igual que Giddens, denomina este proceso como “modernización reflexiva”, cuxo significado é:

A posibilidade dunha (auto)destrución creativa de toda unha época: a da sociedade industrial. O «suxeito» desta destrución creativa non é a revolución, nin a crise, senón a vitoria da modernización occidental⁴⁴³.

Para evitar confusións, Beck explica que o concepto de “modernización reflexiva” non implica ‘reflexión’, senón *autoconfrontación*, pois a transición da “Modernidade simple” á “Modernidade do risco” —entendida esta como unha fase da sociedade moderna na que os riscos sociais, económicos, políticos e individuais escapan cada vez máis ás institucións de control da sociedade industrial, nun mundo de incertezas fabricadas—, “ocorre de forma non desexada, non percibida e compulsiva, como consecuencia do dinamismo *autonomizado* da modernización, seguindo a pauta dos efectos colaterais latentes”⁴⁴⁴. Desta maneira a crise da Modernidade resólvese con máis Modernidade e sen abandonar o capitalismo, segundo Beck e Giddens, e a aparición do ecoloxismo dentro dos novos movementos sociais non sería máis ca o resultado da modernización reflexiva, dende o ámbito da *subpolítica* —entendida como a política antagonista, afastada das institucións de goberno da Modernidade, que agora, non obstante, é escoitada e tida en consideración. Por iso para Giddens a teoría política verde “é a expresión dos problemas sociais e políticos que nos agardan hoxe como dunha solución a eles”⁴⁴⁵. Así, para estes autores, o ecoloxismo sería tamén unha reacción ante a sociedade do risco global, como quedou recollido páxinas atrás, nesta fase da modernización e do capitalismo, unha reacción caracterizada, porén, pola saudade dunha natureza e unha sociedade que xa non van volver a causa do proceso de universalización e *destradicionalización*, mais ante a que reaccionan tamén de xeito positivo ao propor mundos de vida diferentes. O problema desta visión exposta por ambos autores sobre o transcurso da Modernidade como civilización nacida en Occidente, pero que se está a universalizar a medida que se expande e racha coas tradicións que marcaban e dotaban de sentido os modos de vida anteriores á súa despregadura, é que é impersoal: a súa marcha traspasa os corpos e as persoas, que soamente poden tentar comprendela cos vimbios que dita modernización constrúe, sen, semella, pouca marxe de manobra para reorientala dun xeito racional, como reza a propia Modernidade. É máis, as dinámicas de dominación e as relacións de poder despregadas polo capitalismo semellan estar ausentes dentro de dita análise, como se non existisen ou tivesen unha importancia menor e se comportasen seguindo unhas

442 Giddens, A., citado en Valencia, Á., “Retos contemporáneos de la política (I): los movimientos sociales y el ecologismo”, en Rafael del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Trotta, Madrid, 1997, pág. 459.

443 Beck, U., “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva” en Beck, U., Giddens, A. e Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 2015, pág. 14.

444 *Ib.*, pág. 18.

445 Giddens, A., *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001, pág. 209.

pautas que se desenvolven autonomamente sen os individuos que as poñen en marcha, as sofren ou as combaten. Beck salienta así que:

Polo tanto, «modernización reflexiva» significa *autoconfrontación* con aqueles efectos da sociedade do risco que non poden ser tratados e asimilados dentro do sistema da sociedade industrial, en tanto que medidos polos estándares institucionalizados desta última⁴⁴⁶.

446 Beck, U., *op. cit.*, 2015, páx. 19.

A CUESTIÓN DOS LÍMITES

Cada vez que producimos un Cadillac destruímos de modo irrevogábel unha cantidade de baixa entropía que de outra maneira se podería utilizar para producir un arado ou unha pa. Noutras palabras, cada vez que producimos un Cadillac o facemos á custa de reducir o número de vidas humanas futuras.

NICHOLAS GEORGESCU-ROEEN⁴⁴⁷

O discurso prometeico floreceu xunto ao capitalismo e a Revolución Industrial, coa súa fe sen límites na capacidade humana de manipulación do mundo dunha forma cada vez máis eficaz. Así sucedeu o progreso humano. Desta maneira o primeiro lugar para buscar o impacto deste discurso estaría nas nosas institucións dominantes: unha economía capitalista orientada á economía do crecemento perpetuo, e un sistema político que ten como principal tarefa facilitar as condicións para ese crecemento.

JOHN S. DRYZEK⁴⁴⁸

No seu poema «Aubade», Philip Larkin describía a relixión como «ese gran brocado musical encouzado/creado para aparentar que nunca morremos». Hoxe en día, o brocado encouzado está tecido con materiais achegados pola ciencia. Os crentes no progreso buscan na tecnoloxía o que antano buscaban nas ideoloxías políticas e, antes incluso, na relixión: salvarse de si mesmos.

JOHN GRAY⁴⁴⁹

A afirmación de que a Terra ten uns límites —de que é por tanto finita, cuestión que afecta o desenvolvemento económico e demográfico de forma constrictiva— actúa como núcleo ao redor do cal viran todas as ideas, debates e propostas da cuestión ecolóxica actual. Esta idea segundo a que, a Terra ten unha limitada capacidade de carga⁴⁵⁰, é partillada por diferentes ámbitos científicos como a bioloxía, a teoría de sistemas ou a economía ecolóxica. Facemos fincapé no carácter científico da concepción de límite da Terra, da súa característica finita, para resaltar un aspecto novo da ideoloxía ecoloxista: o seu pensamento e acción no ámbito da política teñen a súa base nun feito ou dato empírico que “non pode ser cuestionado”, isto non quere dicir que o desenvolvemento ulterior desta ideoloxía, a partir da idea de límite ou do trazo finito da Terra, sexa científico —como nos afíxeran certas familias socialistas, dentro do marxismo, máis aló do pretendido cientifismo que o propio Marx quixo imbuír ás súas análises do capitalismo—, isto é, que pretenda ser erixida como unha ideoloxía indiscutíbel, en posesión da verdade, como un dogma ideolóxico ou político.

447 Georgescu-Roegen, N., “A lei da entropía e o problema económico”, en Daly, H. E. (compilador), *op. cit.*, 1989, páx. 71.

448 Dryzek, J. S., *op. cit.*, páx. 61.

449 Gray, J., *Contra el progreso y otras ilusiones*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2006, páx. 32.

450 A capacidade de carga de calquera ecosistema —neste caso do total de ecosistemas que compoñen a biosfera— é o número máximo de organismos que pode albergar, determinado polos recursos dispoñíbeis. Esta determinación no caso das sociedades humanas, impónse mediante o aumento da poboación e a escaseza dos recursos, o que fai que nos enfrontemos aos límites do planeta.

O ecoloxismo quere que esta conciencia dos límites, sexa aceptada de forma unánime por toda a sociedade e as súas correspondentes familias políticas, para despois construír políticas novas que teñan en conta este feito, contando por suposto coas súas propias opcións, entre as que destaca a creación dunha sociedade diferente. Para o ecoloxismo este feito obríganos, pois, a actuar. Andrew Dobson é máis explícito ao expor esta característica:

Este elemento “científico” na postura verde empúrrea moito máis alá dunha reacción soamente romántica ante as adversidades e tribulacións da sociedade industrial. Os verdes preconizan unha sociedade sustentábel⁴⁵¹, non simplemente porque pensen, partindo dalgunha fantasía bucólica, que sería máis agradábel vivir nela⁴⁵².

A cuestión dos límites é, polo tanto, unha cuestión empírica. Sen esta convicción sobre os límites —sen este elemento científico ou referencia científica— o ecoloxismo semellaría unha postura política excéntrica, para a que as cuestións relativas á contaminación do medio por axentes tóxicos —pensemos nos millóns de toneladas de substancias sintéticas que se liberan na contorna sen saber sequera a súa afección sobre o mesmo medio e os organismos vivos que o poboan—, ao esgotamento dos recursos naturais —como no caso do petróleo—, á desaparición da biodiversidade ou multiplicidade vital —“a velocidade á que se están a extinguir as especies actualmente é até mil veces máis rápida que en calquera outro momento da vida do planeta. A actividade humana é practicamente a única responsábel de tal situación”⁴⁵³—, á destrución da capa de ozono estratosférico —debido á súa limitada capacidade de absorción de clorofluorocarbonos (CFC)—, ao cambio climático producido pola emisión de gases de efecto invernadoiro —derivada da xeración de electricidade con carbón ou gas, do transporte de mercadorías e persoas, da gandaría intensiva ou dos incendios e tallas nas selvas tropicais que liberan CO₂ á vez que destrúen a propia vexetación que o absorbe e retén— serían pouco máis que cuestións de índole estética, xa que se realmente non existisen tales límites, que nos impediría seguir dilapidando os recursos naturais da Terra?, como ía desaparecer entón a biodiversidade ou a capa de ozono?, e por conseguinte, a contaminación non supoñería perigo algún para a vida ao non haber un límite de asimilación, ou o cambio climático non nos afectaría no máis mínimo, xa que os organismos vivos —incluídos nós mesmos e as nosas sociedades— estarían dotados dunha flexibilidade e elasticidade adecuadas para calquera tipo de cambio nas condicións de habitabilidade da nosa contorna. Porén, non hai nada máis lonxe da realidade para o ecoloxismo, desafortunadamente.

Podemos dicir que a publicación en 1972 d’*Os Límites do crecemento*⁴⁵⁴, marca un punto de inflexión na consideración e configuración da cuestión ecolóxica tal e como a entendemos hoxe en día. De feito causou un forte impacto ao inaugurar unha literatura de diagnóstico ambiental que hoxe en día, porén, é ampla e numerosa. Precisamente

451 Falaremos máis polo miúdo deste asunto, entendido como a necesidade imperiosa dun novo paradigma político defendido polo ecoloxismo a causa dos erros de deseño e relación coa natureza do sistema político contemporáneo, máis adiante.

452 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, pág. 105.

453 Araújo, J., *op. cit.*, pág. 35.

454 Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. e Behrens III, W., *The Limits to Growth*, Signet, Chicago, 1972.

eses eran os anos da aparición do novo movemento ecoloxista —e por tanto do seu pensamento político e ideolóxico—, o que non ten nada de casual. Os novos movementos sociais —entre eles o ecoloxismo— xurdiron entre as décadas dos sesenta e setenta do século pasado, como novas formas políticas que “abriron o espazo político democrático a novos suxeitos e a novas contradicións representando proxectos políticos alternativos que ían alén dos da esquerda tradicional”⁴⁵⁵. As contradicións en materia ambiental dos sistemas políticos da época —como as relativas ao noso modo de consumo desmedido, nun mundo de recursos limitados—, posibilitaron a aparición do ecoloxismo á vez que este introducía no debate e espazo políticos precisamente a problemática derivada desas contradicións, dando lugar á consideración do medioambiental como un aspecto relevante máis a ter en conta en calquera axenda política dende entón.

Sobre este asunto tamén nos fala Nicolás M. Sosa, quen ao referirse á eclosión da conciencia ecolóxica, indica como anos clave para a discusión desa conciencia, os do inicio da década dos setenta do século pasado, para referirse logo á publicación do primeiro modelo que relacionaba os cinco sectores básicos dos que xorde a dinámica de cambio no sistema mundial, o World-2 de Jay W. Forrester. O World-2 foi o precedente dos modelos e informes dirixidos por Dennis Meadows dende o MIT (Instituto de Tecnoloxía de Massachussets) e encargados polo Club de Roma⁴⁵⁶, que desembocarían na publicación no ano 1973 do modelo World-3⁴⁵⁷, despois da publicación un ano antes da obra xa citada *Os límites do crecemento*, cando tamén tivo lugar a Conferencia das Nacións Unidas sobre o Medio Humano en Estocolmo, da que saíu o Programa das Nacións Unidas para o Medio Ambiente (PNUMA). Sosa continúa:

O ano 1970, anterior á aparición do primeiro informe do MIT dirixido por Forrester, fora declarado “Ano europeo para a conservación da natureza”, e a conferencia dos gobernos de Europa, reunida en Estrasburgo do 9 ao 12 de febreiro, fixo pública unha declaración na que afirmaba que a administración racional do ambiente debía ter absoluta prioridade na política nacional dos países, formulando seis grandes principios reitores e sinalando liñas de actuación a escala internacional, nacional e local⁴⁵⁸.

A tese, principios e conclusións que se defendían n’*Os límites do crecemento*, serviron como estimulante e revulsivo intelectuais, para o novo movemento ecoloxista que vai ver neles unha achega científica que sumar á súa proposta política radical e de

455 Valencia, Á., “Retos contemporáneos de la política (I): los movimientos sociales y el ecologismo”, en Rafael del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Trotta, Madrid, 1997, páx. 451.

456 Grupo de pensamento e investigación nacido en 1968 e formado por científicos, economistas, sociólogos, empresarios e artistas, co obxectivo de traballar e investigar sobre cuestións que atinxen o futuro da humanidade poñendo o acento na solución técnica dos problemas, ao abeiro das institucións económicas e financeiras mundiais.

457 Modelo mundial informatizado coas seguintes variábeis: produción industrial per cápita, poboación, alimentos per cápita, recursos e contaminación, relacionadas cos campos de inxenería: industrialización acelerada, rápido crecemento demográfico, escaseza xeral de alimentos, esgotamento de recursos non renovábeis e deterioración do medio ambiente. A partir destas variábeis crearon unha serie de doce proxeccións sobre o futuro da humanidade, dando todas elas como resultado o colapso da economía mundial arredor do ano 2100, como consecuencia do crecemento desmesurado nun planeta finito.

458 Sosa, N. M., *op. cit.*, páxs. 47 e 48.

emancipación, aínda que van rechar das súas solucións técnicas e administrativas —que seica estaban máis achegadas a manter o status dos países e das clases dominantes, de aí a necesidade de diagnóstico. No informe no se daba debida conta das relacións de poder que están detrás da crise ecolóxica, nin se mencionan axeitadamente as cuestións relacionadas coa xustiza entre os países ricos e os pobres, salientando un afán de supervivencia da especie humana dun xeito abstracto e non particular, sen considerar as diferenzas sociais e xeopolíticas existentes. Aínda así, o informe ao Club de Roma foi aproveitado polo ecoloxismo pois o mesmo sostíña que os condicionamentos ecolóxicos globais —asociados ao uso de recursos e emisións— exercerían unha influencia decisiva nos fenómenos mundiais ao longo do século XXI, afirmando que os límites físicos do planeta —recursos non renovábeis e capacidade finita de carga da Terra respecto ás emisións industriais e residuos da agricultura— impondrían a fin do crecemento físico nalgún momento deste século. Así Dobson insiste en que a “pedra angular da política verde radical é a crenza de que nosa Terra finita pon límites ao crecemento industrial”⁴⁵⁹. Este autor sinala tres pensamentos principais relacionados coa tese exposta:

En primeiro lugar, que as solucións tecnolóxicas (entendidas en sentido amplo; é dicir, solucións formuladas substancialmente dentro dos límites das actuais prácticas sociais, económicas e políticas) non darán como resultado unha sociedade sustentábel; en segundo lugar, que os rápidos índices de crecemento pretendidos (e a miúdo alcanzados) polas sociedades industrializadas e en vías de industrialización, teñen carácter exponencial, o que significa que os perigos acumulados ao longo dun período relativamente longo de tempo poden ter de forma absolutamente repentina, un efecto catastrófico; e en terceiro lugar, as cuestións asociadas coa interacción dos problemas causados polo crecemento; é dicir, resolver un problema non resolve os demais, e mesmo pode exacerbalos⁴⁶⁰.

Ante unha crise global como a que vive a biosfera, soamente cabe unha solución global. O ecoloxismo non quere mudar unhas determinadas prácticas dentro das actuais sociedades industriais, para así maquillar os efectos non desexados na natureza. En troques, propón un cambio total e novo das prácticas sociais, económicas e políticas para achegarse a unha sociedade distinta que teña en conta o noso planeta finito, onde, esas prácticas, non supoñan unha vez máis unha fonte de desequilibrios e tensións cos ciclos biolóxicos e enerxéticos da Terra. O ecoloxismo dinos que o crecemento continuo e ilimitado é imposible. Estas razóns son as que o separan dos seus parentes os *conservacionistas*, *preservacionistas* e *medioambientalistas*: por unha banda, a dimensión global das súas formulacións, afástaos do proteccionismo debido ao seu localismo ambiental e xeográfico —inserido en loitas particulares, como a defensa de determinados lugares ou de determinadas especies, fronte á mellora total que propón o ecoloxismo para a natureza— e á súa miopía política, o que lle dificulta observar os problemas ambientais como consecuencias dun sistema político, social e económico determinado —a sociedade industrial—, incapacitándoo para a elaboración dun novo pensamento político ou dunha nova ideoloxía. Pola súa banda, o *medioambientalismo* aínda que reconece a gravidade da situación e a orixe das súas causas, non ve ningún

459 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 99.

460 *Ib.*, páx. 98.

motivo para avogar por un cambio de marco político, económico e social, polo que simplemente se limita a buscar solucións temporais aos problemas ambientais, é dicir segue unha política de parches —reacciona ante unha problemática ambiental dada, cando esta se manifesta, confiando nas solucións tecnolóxicas ou técnicas nesas circunstancias: por exemplo, ante o problema dos incendios forestais, reacciona propondo no mellor dos casos medidas técnicas de extinción, rexeneración e coidados contra a erosión, deixando nun segundo plano a investigación e comprensión das causas estruturais desa problemática —como o monocultivo de piñeiros e eucaliptos, altamente inflamábeis, dirixidos pola industria papeleira e da madeira, en grandes extensións sen devasas adecuadas como sería no caso dunha paisaxe en mosaico, o abandono do rural, a desaparición da simbiose agro-monte, a investigación histórica... Deste xeito, as políticas *medioambientalistas* actúan ano tras ano como Sísifo por non querer enfrontarse á raíz do problema, ou por servir como enmascaramento dos intereses económicos do *lobby* forestal.

Podemos afirmar pois con Dobson a importancia, como xa quedou dito antes, da tese da obra dirixida por Meadows, “a condición central da tese dos límites do crecemento e as conclusións extraídas de alí conducen aos ecoloxistas políticos a afirmar que se requiren cambios radicais nas nosas prácticas e hábitos sociais, [...] o ecoloxismo converte a Terra como obxecto físico na pedra angular do seu edificio intelectual, sostendo que o seu trazo finito é a razón básica pola que son imposíbeis o infinito crecemento económico e demográfico e polo cal, conseguintemente, é preciso que teñan lugar cambios profundos na nosa conduta social e política”⁴⁶¹. Tamén Sosa incide no tema ao afirmar que:

Unha das máis claras exposicións sobre os límites ecolóxicos e sociais ao crecemento, nestes primeiros anos setenta, está constituída polo documento colectivo *A blueprint for survival*, publicado en 1972 por un grupo de científicos vencellados á revista *The ecologist*, baixo a dirección de Edward Goldsmith [...] que vén reafirmar a tese nuclear do pensamento ecolóxico, a saber, que un aumento indefinido, do tipo que sexa, non pode ser sostido por uns recursos finitos. Sumamente interesante seméllame, en contraposición a outras declaracións colectivas que se producen por estes mesmos anos, o feito de que entre as catro condicións a cuxo cumprimento os autores do Manifesto supeditan o mantemento dunha sociedade que poida dar óptimas satisfaccións aos seus membros, figure a dun “sistema social dentro do cal o individuo poida gozar das tres primeiras condicións (referidas estas á mínima perturbación dos procesos ecolóxicos, control e aforro de materias primas e enerxía e crecemento cero da poboación), en lugar de sentirse limitado por elas”⁴⁶².

Para profundar máis na particularidade ideolóxica que posúe o ecoloxismo, baseada no seu elemento científico, que lle serve como apoio e fundamento para o seu pensamento político, referirémonos ás formulacións económicas feitas por Herman Daly. Este ve nas leis da termodinámica unha confirmación da tese dos límites do crecemento: da primeira lei da termodinámica “non creamos nin destruimos nada, simplemente

461 *Ib.*, páx. 38.

462 Sosa, N. M., *op. cit.*, páxs. 57 e 58.

transformámolo” extrae que non podemos crear recursos, soamente podemos utilizalos e estes acabarán por se esgotar. Da segunda lei, a de entropía, extrae que a nosa transformación supón unha redución continua do potencial de uso posterior dentro do sistema como un todo, o que supón ademais que existe un límite para o uso que fagamos dos recursos escasos, engadindo que os refugallos son un produto inevitábel da extracción e uso dos recursos —alta e baixa entropía⁴⁶³.

Ernest Callenbach tamén fai referencia a estas dúas leis da enerxía e extrae delas tres importantes conclusións ecolóxicas: en primeiro lugar di que a enorme poboación humana depende da subministración limitada de combustíbeis fósiles e que unha vez utilizada esta enerxía non podemos volvela recuperar. Diso conclúe que non debemos consumir na súa totalidade estes combustíbeis fósiles —polo consecuente prexuízo— e defende o uso doutras fontes de enerxía renovábel, como a solar ou a eólica. En segundo lugar conclúe que a explotación de determinadas fontes de enerxía non é rendíbel, despois de calcular a enerxía neta e as perdas de enerxía ocasionadas polo seu consumo de acordo coa segunda lei, a de entropía. Por último e en terceiro lugar, debido a que a dispersión de enerxía provoca un aumento da desorde —unha perda da estrutura ou entropía— conclúe que o consumo de enormes cantidades de enerxía, como na actualidade, provoca desaxustes colosais e devastación, mostra de que a natureza non ten a mesma capacidade de absorción dos impactos xerados polo extravagante consumo de enerxía. Para mudar esta situación insta a reducir as nosas poboacións, cambiar os nosos hábitos de consumo e as nosas tecnoloxías para consumir enerxía e materia a un ritmo moito menor e acadar así o “desenvolvemento sustentábel” (sic)⁴⁶⁴.

A tese, principios e conclusións defendidos n’*Os límites do crecemento* non quedaron estancados na data da súa aparición, senón que sufriron críticas, revisións e achegas posteriores —algunhas das críticas centráronse na falla de análise no estudo da variabilidade dos prezos do mercado ou dos cambios tecnolóxicos, como por exemplo o que permitiu o enorme despegue do uso do plástico en substitución de outros materiais máis caros de producir e máis escasos como a madeira. As seguintes publicacións recolleron estas críticas e fixeron novas achegas, tal e como o mostran a segunda parte deste informe en 1992, *Máis aló dos límites do crecemento*⁴⁶⁵ e a súa última entrega no ano 2004, *Os límites do crecemento 30 anos despois*⁴⁶⁶. Mesmo así, as tres conclusións que defendían os seus autores no primeiro informe non perderon a súa actualidade e conservan a súa vixencia:

1^a) Os límites ao crecemento serán alcanzados nos vindeiros cen anos a non ser que muden as tendencias actuais de crecemento da poboación mundial, da industrialización, contaminación, produción de alimentos e esgotamento de recursos —cambios destinados a evitar que se produza un colapso.

2^a) É posíbel modificar estas tendencias de crecemento e establecer unhas normas de estabilidade ecolóxica e económica sen que por iso se vexan comprometidas as necesidades básicas dos habitantes da Terra, a igualdade de oportunidades e o desenvolvemento do potencial humano de cada individuo.

463 Daly, H., citado en Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páxs. 105 e 106.

464 Callenbach, E., *op. cit.*, páxs. 77-83.

465 Meadows, D., Meadows, D. e Randers, J., *Más allá de los límites del crecimiento*, El País/Aguilar, Madrid, 1992.

466 Meadows, D., Meadows, D. e Randers, J., *op. cit.*, 2006.

3ª) Se nos decidimos a favor do anterior, canto antes empeceamos a traballar nese sentido, maior será a posibilidade de éxito.

Con todo, o informe de 1992, ademais de reiterar a mensaxe orixinal dos límites do crecemento chegaba a unha nova conclusión: a humanidade xa traspasara os límites de capacidade de carga da Terra —“agora se sabe que a produción per cápita mundial de cereais tocou teito a mediados da década de 1980”⁴⁶⁷—, conclusión que se reitera con novas achegas no último informe, ao confirmar o crecemento da pegada ecolóxica da humanidade, a falla de sustentabilidade e a *extralimitación*:

Por exemplo, Mathis Wackernagel e os seus colaboradores mediron a pegada ecolóxica da humanidade e comparárona coa “capacidade de carga” do planeta. De acordo coa súa definición, a pegada ecolóxica é a extensión de terra que sería necesaria para fornecer os recursos (cereais, penso, leña, peixe e terreo urbano) e absorber as emisións (dióxido de carbono) da sociedade mundial. Ao comparala coa extensión de terra dispoñíbel, Wackernagel concluíu que o consumo humano de recursos se sitúa actualmente máis ou menos un 20% por riba da capacidade de carga mundial. Segundo este criterio de medición, a última vez que a humanidade se achaba en niveis sostíbeis foi na década de 1980. Agora, excedeuse aproximadamente un 20%⁴⁶⁸.

Especialmente interesantes son as análises que se recollen no último informe ao Club de Roma, relativos aos conceptos de *extralimitación*, pegada ecolóxica, crecemento exponencial, fontes, sumidoiros e sostemento, dirixidos a blindar a tese de que o crecemento ilimitado é imposible e a facer máis visíbeis as consecuencias —das que xa posuímos constancia— dunhas prácticas sociais, políticas e económicas nas nosas sociedades industriais que non teñen en conta esta limitación:

-A *extralimitación* é a consecuencia dunha poboación e unha economía que creceron máis aló da capacidade de carga da Terra —a relación entre as demandas da humanidade e a capacidade do globo para satisfacelas, chámase pegada ecolóxica. Ante isto só caben dúas saídas: un choque dalgún tipo —o colapso— ou un cambio de rumbo, unha corrección. O crecemento de calquera magnitude física —precisamente por iso, porque pertence á natureza— non pode continuar *in aeternum*. Os límites do crecemento non limitan o número de persoas, casas ou automóbiles, o que limitan é o caudal produtivo, os fluxos continuos de enerxía e materia que se precisan para manter funcionando a poboación, as casas ou os automóbiles. Limitan o ritmo con que a humanidade pode extraer recursos (colleitas, pastos, madeira...) e emitir residuos (gases de efecto invernadoiro, substancias tóxicas...) sen superar a capacidade de produción —das fontes— ou de absorción —dos sumidoiros— da Terra.

-A pegada ecolóxica fai referencia ao impacto total da humanidade na natureza, é dicir á suma de todos os efectos da extracción de recursos, a emisión de contaminantes, o consumo de enerxía, a destrución da biodiversidade, a urbanización e as demais consecuencias do crecemento físico.

467 *Ib.*, páx. 25.

468 *Ib.*, páxs. 25 e 26.

-O crecemento causa a *extralimitación* e este segue unha pauta que en matemáticas se coñece como crecemento exponencial, un comportamento, como recoñecen os autores, dominante do sistema socioeconómico humano dende a Revolución Industrial⁴⁶⁹:

Unha persoa ten un estanque e un día observa que no mesmo saíu un nenúfar. Sabe que o nenúfar dobrará o seu tamaño cada día e calcula que se deixa crecer a planta sen vixiar, esta cubrirá totalmente o estanque ao cabo de trinta días, afogando as demais formas de vida que hai na auga. Pero ao comezo o nenúfar semella pequeno, así que o propietario decide despreocuparse, para intervir soamente cando a planta cubra a metade do estanque. Canto tempo se deu para evitar a destrución do estanque? Soamente un día!⁴⁷⁰

Para o ecoloxismo o nenúfar representa o noso crecemento incontrolado, o noso consumo desaforado, que se atopa a un só día do colapso, que se producirá cando ocupe toda a superficie do estanque; nesa situación de colapso, chegaría o punto álxido da crise ecolóxica, por non ter en conta a relación recíproca da comunidade biótica e o carácter finito das fontes de recursos e dos sumidoiros da Terra. Dito doutro xeito, “o crecemento exponencial combinado con respostas atrasadas pode conducir á *extralimitación* e este nunca pode perdurar moito nun espazo finito con recursos finitos. A poboación e o capital produtivo son os motores do crecemento exponencial na sociedade humana, xeradores do aumento da pegada ecolóxica por mor da demanda crecente de alimentos, materiais e enerxía”. Ademais o crecemento exponencial ten outras consecuencias: a fenda entre ricos e pobres alárgase, xa que o fluxo de crecemento dáse sobre todo nos países ricos e “flúe desproporcionadamente” ás persoas máis ricas deses países —así critican as actuais políticas económicas que poñen o acento no crecemento para liquidar os problemas de desenvolvemento dos países e poboacións pobres.

-A análise sobre as fontes e os sumidoiros, vén constatar de novo a importancia do carácter finito da Terra para a elaboración da tese dos límites do crecemento, amais de servir tamén para poñer de relevo o alcance da crise ecolóxica. Repítese de novo o aspecto finito dos recursos xerados polas fontes do planeta (enerxía, colleitas, madeira...) e a súa capacidade de rexeneración —amplamente desfasada con respecto ao ritmo de extracción, como quedou dito, xa que “o caudal de produción de materiais por persoa nos países ricos de finais do século XX, do mesmo xeito que os dos seus

469 Un crecemento é exponencial cando o seu incremento é proporcional á cantidade preexistente, como no caso das células de lévedo que se dividen en dous cada dez minutos: así unha célula pode pasar en dez minutos a dúas e estas á súa vez transcorridos outros dez minutos a catro, que á súa vez pasarán a oito, logo a dezaseis; despois dunha hora haberá sesenta e catro células, en dúas horas catro mil noventa e seis células, en catro horas case dezasete millóns de células... Con este tipo de crecemento podemos conseguir magnitudes enormemente elevadas en pouco tempo, mediante o proceso de dobrar unha e outra vez (isto non se consegue cun crecemento lineal, onde o incremento é conseguido sumando unha cantidade fixa). O crecemento exponencial compórtase como unha sucesión (progresión xeométrica: 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64...) onde pasamos dun termo a outro multiplicando por unha cantidade fixa (razón): no exemplo do lévedo a razón é 2, cantidade que é utilizada para calcular o seguinte termo da sucesión. O exemplo do lévedo e a súa explicación pertence a Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. e Behrens III, W., *op. cit.*, 1972, páxs. 33-37.

470 Meadows, D., Meadows, D. e Randers, J., *op. cit.*, 2006, pág. 71.

alimentos, auga, madeira e enerxía, é dilapidador”. Tamén se volve insistir, dando múltiples exemplos, sobre a capacidade de absorción dos sumidoiros (bosques, océanos...) que posúe o planeta, para amosarnos o desfasamento do ritmo de achegas coa capacidade citada. A conclusión é sabida: “a economía humana non utiliza as fontes e sumidoiros do planeta de forma sostíbel”.

-A capacidade de carga do planeta actúa como un límite: as sociedades que pasan ese límite, que crecen alén da súa capacidade de carga están a pasar os límites do sostíbel, polo que o seu sostemento ten os días contados; mentres tanto nesa situación “unha poboación calquera que se manteña por riba da capacidade de carga deteriorará a capacidade de sostemento do sistema do que depende”⁴⁷¹.

Como quedou dito, a tese dos límites do crecemento serve como estímulo para impulsar reflexións verdes sobre diferentes aspectos da praxe humana, como as que aconsellan penetrar no camiño da sustentabilidade⁴⁷². O ecólogo Robert Goodland achega cinco probas para mostrar que: a) o mundo está nos seus límites, b) un crecemento maior afastará o mundo aínda máis dunha economía sostíbel e c) ao exceder os límites estamos a eliminar opcións que poderíamos necesitar no futuro:

1^a) A economía humana utiliza o 40% da produción primaria da fotosíntese terrestre, cunha soa duplicación da poboación mundial (nuns trinta e cinco anos) utilizaremos o 80% e pouco despois o 100% o que é ecoloxicamente imposible e socialmente indesexábel.

2^a) O quecemento global causado polas emisións de dióxido de carbono —a partir da combustión de carbón, gas natural e petróleo— que producen o chamado efecto invernadoiro, ten a súa base na dependencia da economía global dos combustíbeis fósiles. As emisións de metano, CFCs e óxido nitroso tamén contribúen ao quecemento global —aínda que a cantidade é menor, son moito máis danos.

3^a) A rotura da capa protectora de ozono, a ozonosfera, proba que a capacidade de entulleira do ecosistema global para absorber a contaminación por clorofluorocarbonos excedeuse enormemente.

4^a) Medrou a escala de crecemento da degradación do solo, o descenso da produtividade causado pola aceleración da erosión do solo, o aumento da salinidade e a desertización.

5^a) A biodiversidade redúcese a un ritmo enorme, segundo as estimacións máis tímidas desaparecen anualmente cinco mil especies de organismos mentres que outros sitúan a cifra en cento cincuenta mil especies anuais⁴⁷³.

471 *Ib.*, páxs. 65-233.

472 Aquí, sustentabilidade contraponse a crecemento e refírese á despregadura das potencialidades humanas sen a necesidade de medrar non xa máis, senón que diminuindo as cotas actuais acadadas polo mesmo.

473 Goodland, R., “La tesis de que el mundo está en sus límites. Más exactamente: Que no puede mantenerse el actual crecimiento de la economía global basado en el consumo incontrolado de recursos”, en Goodland, R., Daly, H. E., El Serafy, S. e Von Droste, B., (editores), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997, páxs. 19-36.

Pola súa banda, ante estes datos, o economista Herman E. Daly defende a necesidade dun cambio nas relacións económicas a partir deste feito no que xa reparamos páxinas atrás: a viraxe histórica producida polo paso dunha era na que o capital feito polo home era o factor que limitaba o desenvolvemento económico —cando a presenza humana na biosfera era reducida—, a outra era en que o factor limitador é o que queda de capital natural, nun panorama de escaseza —nun mundo superpoboado. Dinos que unha das razóns polas que non se reparou antes neste punto, nesta viraxe, se debe á enganosa aceleración do crecemento exponencial —o tempo de duplicación da escala humana é de trinta e cinco anos. A tese dos límites no campo da economía céntrase no concepto de escaseza e expónse do seguinte modo: o capital natural é un factor limitador da produción —hai países como Costa Rica ou Malaisia que teñen que importar madeira para manter en funcionamento os seus serradoiros—, polo que se dá unha relación de complementariedade entre o capital natural e o de formación humana⁴⁷⁴ —cando o mundo non estaba cheo o capital de formación humana non se vía ameazado pola escaseza dun factor complementario, hoxe esta ameaza é real, de aí o problema da sustentabilidade. Por este motivo aconsella reconstruír o capital natural, devastado polo desenvolvemento depredador, investindo en “infraestruturas biosféricas”⁴⁷⁵ ao mesmo tempo que se maximiza o capital de formación humana⁴⁷⁶. Así continúa:

Quizais a implicación máis clara da tese do mundo cheo sexa que o nivel do uso de recursos per cápita alcanzado polos países ricos non pode xeneralizarse aos pobres, dadas as dimensións da poboación mundial actual. Os niveis totais de utilización de recursos de hoxe en día son xa insostíbeis⁴⁷⁷.

Xa mencionamos a importancia do que chamamos “elemento científico” ou “referencia científica” dentro do pensamento ecoloxista, representado polas influencias que os desenvolvementos conceptuais da disciplina da ecoloxía —ciencia que estuda a relación dos seres vivos entre si e coa súa contorna— teñen na configuración da política verde —moitos dos cales quedaron manifestos ao longo deste apartado. Destacamos aqueles conceptos que fan referencia á interdependencia entre organismos e o seu medio, como hábitat⁴⁷⁸ ou ecosistema⁴⁷⁹ —polo significado da dependencia intrínseca que se dá neles por parte dos seres vivos entre si e co seu medio non biótico, dependencia que fai que eses sistemas sexan complexos e indeterminábeis—, para salientar a responsabilidade que temos co noso medio ambiente, xa que a ecoloxía, en palabras de Amós H. Hawley,

474 Por capital natural entende as reservas físicas que producen un fluxo de bens útiles e servizos (petróleo, madeira... como bens útiles; o ciclo da auga, a capa protectora de ozono... como servizos) e por capital de formación humana entende as reservas elaboradas —transformadas— a partir deses recursos e servizos naturais que producen á súa vez un fluxo de bens útiles e servizos (ladrillos, gasolina... hospitais, escolas...).

475 Estructuras biofísicas de todo o nicho ecolóxico humano. Un nicho é a forma ou modo de vida dun organismo.

476 Daly, H. E., *op. cit.*, 1997, páxs. 37-50.

477 *Ib.*, pág. 47.

478 Hábitat é o lugar no que vive un determinado ser vivo, debido a que as condicións son adecuadas para a súa supervivencia.

479 Un ecosistema é un sistema dinámico relativamente autónomo formado por unha comunidade natural (biocenose) e o seu medio ambiente físico (biótopo). O concepto ten en conta as complexas interaccións entre os organismos —plantas, animais, bacterias, algas, protozoos e fungos, entre outros— que forman a comunidade e os fluxos de enerxía e materiais que a atravesan.

“non se ocupa simplemente das meras agregacións de individuos, senón da súa organización e integración nunha comunidade. A hipótese básica da ecoloxía é que a comunidade é o mecanismo adaptativo esencial”⁴⁸⁰. Diso deducimos que ningún individuo de ningunha especie pode ser considerado —dun modo unidimensional— de forma illada. Para remarcar aínda máis este aspecto de interdependencia e relación mutua, ímonos referir ao fenómeno da *coevolución* ou evolución concertada. Esta é o resultado das relacións bióticas entre especies distintas ao longo do tempo, o produto evolutivo das interaccións vitais entre especies non emparentadas, de maneira que unhas dependen en parte das outras para evolucionar e viceversa —como a sucedida coas abellas e as plantas fanerógamas ou con flores, onde a alimentación das primeiras e a reprodución das segundas están estreitamente ligadas. Co fenómeno da *coevolución* podemos entender mellor o significado da interdependencia que defende o ecoloxismo.

Deste xeito, os conceptos de finito, *coevolución*, fluxo cíclico da materia, biosfera, ecosistema, hábitat, nicho ecolóxico... foron alén das marxes desa investigación biolóxica para seren adoptados e considerados por outras disciplinas como a política, a ética ou a economía. O pensamento ecoloxista, lonxe de circunscribirse a un ámbito de reflexión ou investigación concreto, fai que esa visión interdisciplinaria do problema ambiental provocado polas nosas sociedades industriais, quede plasmado nunha maneira de reflexión e acción novas. Así pretende que as pontes entre a natureza e a política sexan recuperadas para que o ser humano non descoide a súa parte biolóxica en función dunha racionalidade práctica illada do seu medio ambiente natural, produto do soño dunha razón que pensaba que era autosuficiente. A certeza, posta á luz pola ecoloxía, de que todo, neste planeta ao que temos por casa, está relacionado con todo, tanto na súa vertente biótica como na abiótica, fixo que o ecoloxismo desprazase o lugar central do ser humano nas nosas preocupacións, até o seu lugar preciso na natureza.

Todo está relacionado con todo. Este principio xunto cos conceptos arriba mencionados, fan que a política verde se vertebre ao redor de polo menos os seguintes preceptos, subliñando que todos eles teñen como eixo central a crise ecolóxica:

-A consecución dunha sustentabilidade oposta ao crecemento, nas prácticas políticas, sociais e sobre todo económicas das nosas sociedades, entendida como a despregadura e satisfacción das potencialidades e necesidades humanas, lonxe do dogma do crecemento. A sociedade sustentábel debe substituír a sociedade industrial, polo que é necesario un cambio de rumbo que nos dirixa cara a mesma.

-A importancia da Terra, a biosfera ou *ecosfera* —ecocentrismo—, no desenvolvemento daquelas reflexións e prácticas humanas que afectan directa ou indirectamente ao equilibrio e sustentabilidade na mesma, isto é, as nosas prácticas sociais, políticas, económicas e culturais que se dan no conxunto das sociedades humanas. Isto non significa esquecerse do ser humano, senón recolocalo.

-A toma en consideración da responsabilidade que temos cara aos demais organismos vivos, como membros da mesma comunidade biótica á que pertencemos, debido á interdependencia que se dá nela —incluíndo a todos os pobos da Terra e ás xeracións futuras.

480 Hawley, A., citado en Sosa, M. N., *op. cit.*, pág. 25.

-A consideración do biótico e abiótico como un todo relacionado no que estamos inmersos e do que non podemos separármolos, pois formamos parte del. Non somos criaturas independentes ante a natureza, senón que somos seres que vivimos en e por esta natureza. Este holismo acentúa a dependencia do suxeito *anthropos* co obxecto *physis* e viceversa, descartando a fantasía do suxeito independente que se enfrenta á realidade.

-A afirmación de que os problemas ecolóxicos son problemas globais, que afectan a todas as sociedades humanas, aínda que de xeito desigual, mais para afrontar os devanditos problemas debemos actuar de forma global e conxunta. A política entendida de forma global, transcende o ámbito dos Estados-nación, de aí a importancia das institucións e marcos políticos supranacionais e da irrupción dun novo concepto de cidadanía non circunscrito a ningunha fronteira.

Contra os límites

No entanto, cincuenta anos despois da publicación do informe sobre os límites do crecemento, nada semella ter cambiado no metabolismo económico e social do capitalismo. Alén de toda a retórica verde omnipresente en amplas esferas sociais, esta está a ser percibida soamente como un recurso comercial, creador de boa conciencia ou, no peor dos casos, burocrático —con toda a carga negativa que connota este termo. Aínda que semelle o contrario, o *establishment* capitalista é perfectamente consciente dos límites do crecemento. Porén mantén a ilusión do crecemento só como ideoloxía ou falsa conciencia. Que o capital é plenamente consciente dos límites naturais, traducidos en recursos que explotar, sabémolo porque non dubida en facer guerras por eles, dun xeito totalmente egoísta e cínico cando trata de convencer das bondades das súas accións e do lavado de cara verde que practica; pero no fondo da súa motivación está o impulso irracional e primario da acumulación egoísta e individualista; soamente lle interesa a cuestión ambiental como ideoloxía e como fonte de coñecemento da dispoñibilidade de recursos e novas oportunidades de mercado ou negocio con diferentes mercadorías, sexan combustíbeis fósiles ou vento transformado en electricidade.

Despois de todo, pódenos semellar na actualidade estraña a crenza na falla de límites naturais ao noso metabolismo social. Isto foi o que tentou explicar Lynn White en 1967 no seu famoso artigo *As raíces históricas da nosa crise ecolóxica*⁴⁸¹, dun xeito orixinal ao pór o foco sobre a racionalidade occidental como a causante da crise ecolóxica na que estamos mergullados. Mais precisamente o que faltou no proceso de incubación e xénese da Modernidade, segundo White, foi razón obxectiva, pois esta estaba fortemente influenciada por dogmas ou “ideas mito”, entre as que inclúe a de progreso, tanto material como moral. Por iso a racionalidade á que se refire White non é exactamente a que posteriormente criticará o *ecofeminismo*, ora na súa versión clásica e grega, ora na súa versión da Modernidade no seu sentido instrumental. White sinala a teoloxía e máis concretamente o cristianismo como o pensamento iniciador da actual crise. Para el todos os novos filósofos modernos —como Copérnico, Galileo ou Newton, que sentaron as bases da nova ciencia e da tecnoloxía da máquina que leva

481 White, L., “Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science*, 155, 3767, 1967, páxs. 1203-1207.

aparellada— eran ferventes crentes, imbuídos polo dualismo cristián que separaba de xeito tallante o ser humano e a natureza e que expresaban as súas motivacións nunha linguaxe relixiosa. A orixe desta racionalidade mitolóxica séguese dende o limiar do segundo milenio da nosa era, onde o dualismo mencionado se asenta con forza:

Os novos calendarios franciscanos, que marcan a tendencia para toda a Idade Media, son moi diferentes: amosan homes coaccionando o mundo que os arrodea, arando, colectando, tallando árbores, matando porcos. O home e a natureza son dúas cousas, e o home é o amo⁴⁸².

White mantén que o pensamento semítico transmitido ao cristianismo e por este a Occidente, era moi distinto ao establecido na antiga Grecia ou en Roma e no folclore indoeuropeo. A concepción lineal da historia, cun principio e un final —onde o ser humano desprega a súa vontade, xunto coa concepción de ser a especie elixida a imaxe e semellanza de Deus, creador da natureza que é posta na súa totalidade a disposición do ser humano para o seu gozo e satisfacción de necesidades e a súa escatoloxía— explica a singularidade do contexto europeo no desenvolvemento da racionalidade propia da Modernidade e a Ilustración. Esta racionalidade víñase xestando dende a Idade Media e para White, os científicos da revolución científica tiñan inculcados estes conceptos e nocións dun xeito dogmático, é dicir, sen sometelos ao escrutinio da razón polo que tanto a ciencia como a tecnoloxía eran “palabras benditas”. Así dende un punto de vista histórico afirma que:

A ciencia natural é unha extrapolación da teoloxía natural e [...] que a moderna tecnoloxía é polo menos en parte explicada como unha realización voluntarista, occidental, do dogma da transcendencia do home do seu recto dominio sobre a natureza⁴⁸³.

Desta maneira White explica que os elementos teolóxicos herdados do cristianismo están presentes sen sabelo nas novas institucións modernas e ilustradas, na súa filosofía e na nova ciencia e tecnoloxía, como dicimos, polo que insiste en que “estas novidades semellan estar en harmonía con amplos patróns intelectuais. O que a xente fai á súa ecoloxía depende do que cre acerca deles mesmos en relación coas cousas do seu arredor. A ecoloxía humana está fundamente condicionada por crenzas sobre a nosa natureza e destino —isto é, pola relixión”⁴⁸⁴. Polo tanto, para White, a pesar da secularización do mundo contemporáneo, eses dogmas e nocións adquiridos dende a tradición relixiosa cristiá permanecen nas nosas cabezas e seguen a dirixir as nosas decisións e crenzas, como a idea do crecemento ilimitado:

Certamente as formas do noso pensamento e linguaxe deixaron en gran medida de ser cristiás, mais para min a substancia con frecuencia permanece sorprendentemente afín a ese pasado. Os nosos hábitos de acción cotiás, por exemplo, están dominados pola fe implícita no progreso perpetuo que era descoñecida para a antigüidade grecorromana ou para Oriente⁴⁸⁵.

482 *Ib.*, páx. 1205.

483 *Ib.*, páx. 1206.

484 *Ib.*, páx. 1205.

485 *Ib.*

Esta intuición de White sobre o fondo psicolóxico que motiva o pensamento moderno e toda a súa narrativa do progreso e maila concepción meliorativa da historia da humanidade, ten o seu apoio na historia das ideas segundo Joaquín Valdivielso, pois como el mesmo indica:

Até o final do século XVIII, até a chegada da química de Lavoisier, seguíase a crer que a terra, como un organismo, medraba sen cesar, e así as súas riquezas, minas e continentes. Este tipo de *creacionismo*, cuxas raíces se atopan na alquimia medieval, tiñan moita maior aceptación, por exemplo, entre os economistas, que a concepción moderna cartesiana da natureza extensa. Despois cando a química moderna botou polo chan a fe na xeración gratuíta da materia, a ciencia positiva, incluíndo a economía neoclásica e o embruxo que as matemáticas lle supuxo, aferrárase á crenza no poder ilimitado do enxeño humano para se subtraer a calquera dificultade, e substituír sen fin e sen custo os bens da natureza. Ambos postulados, claves na estruturación do imaxinario *productivista*, non son precisamente produto do xuízo racional, senón máis ben crenzas no sentido forte do termo⁴⁸⁶.

Cando a ciencia positiva da economía viu as orellas ao lobo, aferrouse ao enxeño ilimitado do ser humano para resolver o problema dos límites, caendo na crenza do imaxinario *productivista*. Estas nocións inseridas na racionalidade moderna explican como e por que a falla de consideración cara os problemas ecolóxicos en relación co carácter finito das fontes e sumidoiros da Terra, foi predominante até finais do século XX e como, amais, se concibiu e despregou toda a intervención moderna de dominación sobre a natureza. Valdivielso continúa facendo fincapé nas ideas motrices de tal falla de consideración ambiental ou ecolóxica como segue:

Sen dúbida, a idea do progreso moral e material indefinido, a idea dunha historia universal e mellora constante do real —aínda que descontinua e atroz— vista dende a perspectiva do seu desenvolvemento total, seduciou a boa parte dos pensadores ilustrados e contribuíu ás mudanzas institucionais que se abrían. Tamén, amais, boa parte das utopías recentes e dos valores dominantes na nosa era son debedores daquela concepción, incluíndo aqueles que máis teñen que ver na xeración de problemas ambientais coa transición á sociedade insostíbel ecoloxicamente. Pensemos na fe no crecemento, o enriquecemento económico e a mellora científico-técnica indefinidos, no predominio dos valores mercantís como indicadores do bo goberno, no criterio aplicado na avaliación do cambio estrutural a partir do nivel de desenvolvemento industrial, ou na tendencia a concibir a modernización en termos *economicistas*. «Progreso», «desenvolvemento», «modernización», «avance», «evolución», «innovación», «empresa», na aceptación xeral que tendemos a partillar, son soamente parte dos rastros que a concepción progresista ilustrada deixou no noso *idearium*, a filosofía da historia como desenvolvemento necesario ou despregadura cara un fin mellor. Na medida en que esta concepción progresista sexa sostida en

486 Valdivielso, J., *Políticas de la naturaleza. Embates y debates en torno a la crisis ecológica*, texto inédito, achegado de maneira persoal polo autor, páx. 35.

crenzas dogmáticas, como a fe ilimitada na razón ou na existencia de procesos de xénese continua de minerais, non pode ser considerada un froito da razón⁴⁸⁷.

Anthony Giddens tamén fai mención á xénese da preocupación pola cuestión dos límites cando di que

a preocupación de que o mundo en vías de industrialización fose crecer máis ca os seus recursos remóntase ao século XIX, pero non se estendeu de forma xeneralizada até hai trinta o corenta anos⁴⁸⁸.

Así, nun principio, continúa, a cuestión centrouse no crecemento da poboación, como quedou de manifesto na obra de Fairfield Osborn de 1948 *Our Plundered Planet*, onde afirmaba que “a marea da poboación terrestre está a medrar, e a reserva dos recursos vivos da Terra está a diminuír”⁴⁸⁹. Posteriormente, este tema malthusiano conxugouse coa problemática do desenvolvemento económico e a destrución da natureza, até a aparición da obra á que nos referimos, *The Limits to Growth*, “definida por un comentarista como «Malthus cunha computadora»”, por facer fincapé na súa temática *neomalthusiana* a causa da relación establecida entre os recursos materiais e a poboación consumista da sociedade industrial⁴⁹⁰.

No apartado que denominamos como “socionatureza” cando falamos sobre “as outras naturezas”, referímonos a David Harvey como un crítico da tese dos límites do crecemento trasladada polo ecoloxismo á cerna da súa concepción política crítica e radical. Así Harvey nomeaba esta idea como *ecoescaseza* e relacionábaa tamén co malthusianismo mais no seu sentido primitivo, é dicir, co significado de reacción ás ideas de progreso da Ilustración e de emancipación do socialismo, en concreto das ideas libertarias de William Godwin. De acordo con isto Harvey relacionaba o propósito de emenda de Malthus coa lexitimación das clases podentes e a súa riqueza en oposición á natural tendencia das clases pobres á miseria material e moral e á súa reprodución incontrolada, coa tese dos límites dos recursos ambientais na actualidade como un xeito do capitalismo para incorrer na mesma impostura que Malthus. É dicir, baixo o pretexto da limitación dos recursos naturais, as clases dominantes lexitiman o desigual reparto dos mesmos e sinalan a natureza como a fonte de tales desigualdades, eludindo, polo tanto, ter que dar explicacións de índole social e política.

Pero non só Malthus recorreu ás leis naturais para lexitimar a existencia da pobreza e a súa tendencia a superpoboación, as mesmas leis que se encargan por mor da escaseza de controlala e limitala posto que a miseria moral dos pobres lles impide operar de maneira racional neste terreo. Tamén a economía clásica, lembra Harvey, botou man do mesmo argumento da *ecoescaseza* para explicar as crises recorrentes do capital:

A economía política clásica invocaba frecuentemente a escaseza natural e os rendementos marxinais decrecentes como a raíz das crises e da pobreza

487 *Ib.*, páx. 36.

488 Giddens, A., *op. cit.*, páx. 209.

489 Osborn, F., citado en Giddens, A., *op. cit.*, páx. 209.

490 Giddens, A., *op. cit.*, páxs. 209 e 210.

persistente. Ricardo, por exemplo, adoptou gran parte do que Malthus dicía en relación á superpoboación e a *ecoescaseza*, atribuíndo o descenso da taxa de beneficio baixo o capitalismo á diminución dos ingresos procedentes da terra (ou da totalidade dos recursos) até o punto de que a renda de recursos cada vez máis escasos absorbería todos os beneficios. Isto levou a Marx a sinalar que cando Ricardo se atopaba cunha crise todo o que podía facer era buscar refuxio na química orgánica⁴⁹¹.

O que resulta preocupante para Harvey é o uso interesado que se fai dende a clase dominante dos límites naturais, xa que segundo el os límites e a *ecoescaseza* son impostos o producidos polo propio metabolismo da sociedade capitalista, por iso non se pode falar de límites naturais propiamente ditos, senón socialmente fabricados. Por iso insiste en remarcar este feito:

Pero a universalidade dos «límites naturais» e a profunda apelación á «lei natural» como limitadora de maneira inherente da capacidade para satisfacer os desexos humanos, considéranse cada vez máis como unha condición limitadora axiomática da existencia humana⁴⁹².

Isto é, desprazar cara a fóra a responsabilidade social da distribución dos recursos de forma equitativa é unha perversión do capitalismo co ánimo de se perpetuar e lexitimar a súa explotación sobre as clases empobrecidas. Por iso desconfía dos discursos dos límites naturais. Mais non quere dicir que non os considere como certos, serían máis ben o resultado da interacción da sociedade coa natureza, pero dunha sociedade concreta, a capitalista, que porén, como modo de produción tende sempre necesariamente a crear situacións de superpoboación e *ecoescaseza*. Así que esta é a lectura de Harvey da proposta dos límites naturais que determinan o crecemento e desenvolvemento económico das sociedades capitalistas, unha lectura que sospeita do que se di e extrae á luz do día o que non se di: a política que está detrás das decisións económicas e ecolóxicas:

A ideas sobre o medio ambiente, a poboación e os recursos non son neutrais. Teñen unha orixe política e teñen resultados políticos. Por exemplo, unha vez que as connotacións dos «límites absolutos» chegan a copar os conceptos de recurso, escaseza e subsistencia, entón se establece un límite absoluto sobre a poboación e as implicacións políticas dun termo como superpoboación poden ser devastadoras. Alguén, nalgún sitio, é redundante e non hai suficiente para todos. Son eu redundante? Desde logo que non. Es ti redundante? Dende logo que non. Entón quen é redundante? Está claro, teñen que ser eles. E se non hai suficiente para todos, entón é lóxico e axeitado que sexan eles, os que contribúen tan pouco á sociedade, os que aturen o peso da carga. E se nos din que hai algúns de nós que, en virtude das súas cualificacións, habilidades e logros son capaces de «producir un notábel beneficio para a humanidade», entón o noso ineludíbel deber é

491 Harvey, D., *op. cit.*, páx. 189.

492 *Ib.*, páx. 191.

protexérmonos e conservármonos polo ben de toda a humanidade, polo ben da civilización⁴⁹³.

Por outra banda, Joaquín Valdivielso⁴⁹⁴ tamén ten fixado a súa atención sobre a reacción impulsada dende a política conservadora contra a tese dos límites do crecemento, pero nun sentido diferente ao exposto por Harvey dende o marxismo —que como ollamos non é que os negara, senón que denunciaba o uso interesado dos mesmos para o aproveitamento da clase dominante da explotación das clases subalternas e continuar co seu proceso de acumulación. A reacción á que nos estamos a referir é definida por Valdivielso como *econegacionismo*, e parte da negación da existencia dos límites naturais tal e como quedaron postulados máis arriba e, por ende, dos problemas ambientais derivados dos mesmos, en virtude dunha visión da sociedade humana *prometeica e cornucópica*, en palabras de Dryzek.

A sociedade capitalista defendida polos conservadores *econegacionistas* en función dos seus privilexios, seica se comporta como o caldeiro máxico da mitoloxía celta, un pote sen fondo e sen límite, símbolo da abundancia, a fertilidade e a rexeneración ligadas aos ciclos da natureza, mais desta volta ligada á fe no enxeño humano e a súa tecnoloxía e mais na falla de límites naturais. Así, a corrente do *negacionismo* ecolóxico ten dúas características principais, de acordo con Dryzek:

Primeiro, esta escola sostén que as condicións e os indicadores ambientais son moito mellores do que documentos como *Os límites do crecemento* ou o informe *Global 2000* denuncian. En segundo lugar, ten una confianza ilimitada na capacidade dos humanos —especialmente nas súas tecnoloxías e a súa organización social en mercados— para superar os obstáculos que atopan, incluíndo os supostos límites. Pensar na escaseza serve só para inspirar as mentes humanas a concibir innovacións e solucións⁴⁹⁵.

Segundo isto o *econegacionismo* é unha reacción e “polo tanto, os seus esforzos teñen unha orientación claramente antagonista”. Para Valdivielso o caso máis rechamante e coñecido entre as reaccións clásicas *negacionistas* é a de Adrian Berry, quen, trala publicación d’*Os límites do crecemento*, “respondeu ao informe de forma tallante: durante os próximos cen séculos non hai ningún motivo de preocupación, «non hai límites ao crecemento»”. Como continúa a contar Valdivielso, para Berry:

Só hai un camiño cara adiante, o camiño cara a expansión tecnolóxica sen límites⁴⁹⁶.

Deste xeito Berry suxeriu, “entre outras ideas, a colonización da Lúa, as viaxes no tempo, ou o desmantelamento de Xúpiter, grazas a un sistema de cables metálicos, todo para seguir a medrar”. As *tecnoutopías* estilo Berry, para Valdivielso, “inciden no só no trazo definitorio do *negacionismo* que Dryzek nos proporciona”, isto é, a negación dos límites físicos e a solución tecnolóxica, senón tamén “no non menos importante carácter

493 *Ib.*, páx. 194.

494 Valdivielso, J., “La negación del desafío ecológico. Cómo se destiñe el Verde”, en Valencia, Á. e Aguilera, R. (eds.), *Democracia verde*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 2017, páxs. 259-280.

495 Dryzek, citado en Valdivielso, J., *op. cit.*, 2017.

496 Berry, A., citado en Valdivielso, J., *op. cit.*, 2017.

reactivo. Por iso, o *negacionismo cornucópico* non é soamente «prometeico», senón á vez unha «resposta».

A esta resposta de Berry ao Club de Roma, Valdivielso suma outros textos *negacionistas* como o de Julian Simon e Herman Kahn *A Terra con recursos: Unha resposta ao Global 2000*, e o título de máis sona *O pequeno é estúpido: unha chamada de atención aos Verdes*, de Wilfred Beckerman unha réplica do tamén clásico de 1973 *O pequeno é fermoso* de Ernst F. Schumacher. Segundo Valdivielso “a listaxe de publicacións e manifestos con títulos como *O estado da humanidade*, *Un momento para a Terra: A nova era de optimismo ambiental*, *A vida nun planeta moderno. Un manifesto polo progreso*, *Manifesto ecorrealista...* son, en definitiva, respostas aos informes sobre *O estado do mundo* do World Watch Institute (WWI), e distintos manifestos verdes e *ecosocialistas*”.

Tirando do fio chega até o que el considera como “o máis célebre dos actuais *negacionistas*, Bjørn Lomborg”, quen publicou o seu libro *Cool it*, de 2007 “como unha resposta ao laureado *An Inconvenient Truth*, de Al Gore, no que o exvicepresidente dos EEUU lanzaba xusto un ano antes unha alarma mundial sobre a existencia e evolución futura do cambio climático”.

Todas estas reaccións teñen aparencia de réplicas científicas. “Asociacións e expertos, e sobre todo economistas e consultores, proporcionan argumentos en cuestións que requiren o manexo de bases estatísticas e sofisticados indicadores”. Ademais, na súa faceta de resposta, vanse adaptando ás preocupacións ambientais expostas en cada momento polo ecoloxismo e o *medioambientalismo* en xeral. “Por exemplo, cando Berry publica *Os próximos 10.000 anos* pon o énfase no esgotamento de recursos, non pensa nun problema do que non se falaba na época, como o burato da capa de ozono”. Así, o *econegacionismo* percorre aproximadamente as mesmas fases que as grandes interpretacións da cuestión ambiental: primeiro a supervivencia e a explosión demográfica, os riscos tecnolóxicos e sobre a saúde logo, até chegar á “prioridade actual do cambio climático, as *biotecnoloxías* e a enerxía nuclear”.

Polo camiño, porén, deu en recoñecer a existencia de problemas ambientais que negara “de forma sistemática”, como no caso de Lomborg cando recoñeceu a existencia do cambio climático provocado polas sociedades humanas, mais rexeitando —seguindo a súa liña argumental exposta no seu libro *O ecoloxista escéptico*— que exista unha crise ecolóxica, por considerar este e outros problemas ambientais, soamente como contratempos temporais que se poden enfrontar coas armas tecnolóxicas da sociedade contemporánea e as súas institucións políticas.

Valdivielso insiste en “non esquecer a relación dialéctica que dá sentido” ao discurso *econegacionista*: “negar o adversario”. Por iso, a reacción organízase no 92% dos casos, en libros vencellados explicitamente a *think tanks* conservadores, tal e como se desprende do traballo de Peter Jacques, Riley Dunlap e Mark Freeman realizado en 2008 sobre 141 libros escépticos publicados entre 1972 e 2005 no ámbito anglófono. “O resto son explicitamente conservadores, aínda que non teñan relación recoñecida con *think tanks*”.

A reacción *econegacionista* ás cuestións ambientais, porén, vai pasar do primeiro momento conservador ao posterior liberal, para Valdivielso —aínda que para el predomine nos Estados Unidos de América o *negacionismo* conservador, que se viu reforzado, lembramos nós, trala irrupción de Trump, na actualidade e mesmo foi irradiado a máis lugares coa medra da extrema dereita, como no ámbito europeo e estatal. Nun primeiro momento, polo tanto, esta reacción conservadora marcada “pola construción da Maioría Moral republicana que impulsou a Reagan” no limiar dos anos setenta do pasado século, oponse “á conciencia ecolóxica e a incipiente regulación ambiental”. Logo “a remolque da Cimeira da Terra de 1992” os *negacionistas* decatáronse de “que o desenvolvemento de institucións e políticas ambientais podía ser un obstáculo aos seus intereses e de que, trala caída do Muro, abríase unha nova fronte progresista. Se, até entón, o enfrontamento tiña lugar contra a expansión do Estado do Benestar, os dereitos civís, dos consumidores, feminismo, pacifismo, as políticas de discriminación positiva, etc., agora, no baleiro que deixaba o derrubamento soviético, a monomanía *anticomunista* desprazaba a súa fixación cara ao ecoloxismo”.

En segundo lugar, seguindo unha sucesión temporal, como dixemos, o *econegacionismo* vai traspasar as fronteiras do conservadorismo, e vai penetrar, “a través dos medios de comunicación global, na opinión pública internacional”. Este é o caso do até entón descoñecido profesor de estatística danés Lomborg, da Universidade de Aarhus, “que da noite para a mañá se converte nunha estrela mediática agasallada polo *establishment* global nos niveis máis altos”. O seu libro xa citado, *The Skeptical Environmentalist*, tivo “unha difusión meteórica a nivel mundial, acollido con entusiasmo en medios liberais e conservadores”.

Así a través deste provocativo título ollamos como o “movemento prometeico” adquire unha nova forma. Para Valdivielso o salto no discurso é grande: Lomborg “renuncia a considerarse un *negacionista*, senón máis ben un «escéptico»”. Amais defínese a si mesmo como ecoloxista, “vexetariano, gay e progresista, usa bicicleta, e amais recoñece que se está a producir o quecemento global”. Pero o que une dentro dun mesmo movemento ideolóxico o *negacionismo* conservador e o escepticismo é “a impugnación do diagnóstico da crise ecolóxica e do seu suxeito emisor, o ecoloxismo”.

O seu *modus operandi* como quedou dito ten varias pautas que van dende a posta en cuestión da gravidade dos problemas ambientais, a descualificación dos científicos que fan predicións fatalistas como radicais que distorcen os datos e o seu coñecemento, até a priorización dos valores non ambientais, como os económicos e sociais; tamén tende a traducir os debates en termos de indicadores físicos a comparacións en termos de balances económicos en custos e beneficios monetarios. Na súa tónica “denuncia o uso «irracional» que se dá a recursos que poderían servir para paliar necesidades fundamentais, como a fame, cando serven para manter iniciativas, aos seus ollos, marxinalmente inútiles, como o Protocolo de Kyoto”. E, finalmente dinos Valdivielso, converte os seus portavoces en vítimas da inquisición verde, composta pola miríade de organismos, institucións, colectivos, grupos ecoloxistas e administracións que fan súa a cuestión ambiental.

Decrecemento

A aposta máis senlleira derivada da tese dos límites do crecemento nos últimos anos vén do chamado “decrecemento”, unha variante do debate ambiental que incluso vai alén do ecoloxismo para integrar baixo o seu paraugas diversas correntes de pensamento xurdidas tanto dos movementos sociais como do ámbito académico —como poden ser a filosofía, disciplinas como a economía e políticas como o socialismo— para conformar un movemento que se vén afianzando dende os primeiros anos deste século e que partilla a crítica do consumo desaforado do actual marco capitalista, a súa inxustiza e falla de equidade. Isto fai que as cuestións tradicionais propias do ecoloxismo queden desprazadas —o que non quere dicir eliminadas ou esquecidas, como as relativas á biodiversidade, a crise climática ou a contaminación— do espazo central das súas propostas prácticas e discursivas.

No seu lugar cobran importancia as cuestións que teñen que ver co xeito de organización política e social baixo o influxo da asunción dos límites biofísicos e a crise derivada da súa escaseza e esgotamento —como sucede principalmente co declive das fontes de enerxía fósil. Por iso a organización da sociedade nos niveis individuais e xerais cobran especial importancia como un xeito de adaptación, experimentación e proposición de formas de vida boa en contextos de *ecoescaseza* —negados, como vimos polo capitalismo, ora interesadamente, ora ideoloxicamente, ora cinicamente. Desta maneira os modos de vida sustentábeis ocupan o groso das súas preocupacións tanto a nivel particular como a nivel global. Para Giorgos Kallis, Federico Demaria e Giacomo D’Alisa a definición do decrecemento é esta:

O decrecemento é, primordialmente, unha crítica á economía do crecemento. Reclama a descolonización do debate público hoxe acaparado pola linguaxe *economicista* e defende a abolición do crecemento económico como obxectivo social. Ademais disto, o decrecemento representa tamén unha dirección desexada, na que as sociedades consumirán menos recursos e se organizarán e vivirán de modos distintos aos actuais. «Compartir», «simplicidade», «convivencialidade», «coidado» e «*procomún*» (commons) son significados esenciais para definir o aspecto que tal sociedade tería⁴⁹⁷.

Desta definición porén, podemos derivar que boa parte desas propostas de modos de vida son as mesmas ou semellantes ás utilizadas polos verdes e o *ecofeminismo* dende os seus inicios, expostas como alternativas de organización política críticas co capitalismo ou co industrialismo —como as ideas de simplicidade, coidado e comunidade, traballadas por Fritz Schumacher, Vandana Shiva e Rudolf Barho respectivamente, nos seus desenvolvementos teóricos. Xunto a estas, as ideas de partillar e *convivencialidade*, teñen tamén un longo percorrido na historia do socialismo en autores como Murray Bookchin e Ivan Illich.

O termo que dá nome a toda a crítica do mito do crecemento capitalista, o decrecemento, foi utilizado por primeira vez, segundo os mesmos autores antes citados, por André Gorz en 1972:

497 D’Alisa, G., Demaria, F. e Kallis, G., *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*, Icaria editorial, Barcelona, 2015, páx. 50.

O equilibrio do planeta, para o cal o non crecemento —e até o decrecemento— da produción material é unha condición necesaria, é compatíbel coa supervivencia do sistema capitalista?⁴⁹⁸

Pola mesma época, André Gorz seguía a pór as bases desta particular abordaxe da cuestión dos límites biofísicos mencionando un economista, que pasa por ser un dos pioneiros teóricos e referentes do movemento do decrecemento: o romanés Georgescu-Roegen.

Soamente un economista, Nicholas Georgescu-Roegen, tivo a cordura de constatar que, aínda estando estabilizado, o consumo de recursos limitados acabará inevitabelmente por esgotalos completamente, e que por conseguinte a cuestión non estriba xa en consumir cada vez máis, senón en consumir cada vez menos: non existe outro medio de conseguir que os stocks naturais cheguen para as xeracións futuras. Isto é realismo ecolóxico. [...] Todos aqueles que, situándose á esquerda, se negan a abordar dende este punto de vista o problema dunha equidade sen crecemento amosan que para eles o socialismo non é máis que a continuación, por outros medios, das relacións sociais e da civilización capitalistas, do modo de vida e do modelo de consumo burgueses. [...] Hoxe en día a utopía non consiste en preconizar o benestar polo decrecemento e a subversión do actual modo de vida; a utopía consiste en crer que o crecemento da produción social aínda pode achegar o *superbenestar*, e que dito crecemento é materialmente posíbel⁴⁹⁹.

Precisamente, dentro dos trazos senlleiros contidos nos escritos económicos de Georgescu Roegen, atopamos os seus desenvolvementos sobre as leis da termodinámica —que como veremos son fundamentais para a configuración discursiva do decrecemento— e as súas críticas ao estado estacionario defendido polo filósofo liberal John Stuart Mill xa no século XIX, ou máis recentemente polo economista ecolóxico Herman Daly.

No seu célebre artigo de 1971 *A lei da entropía e o problema económico*, Nicholas Georgescu-Roegen esbozaba unha crítica ao mecanicismo implícito na ciencia da economía predominante. Segundo isto a economía convencional representa o proceso económico como “un diagrama circular, un movemento pendular entre a produción e o consumo nun sistema completamente pechado”⁵⁰⁰. A noción da economía capitalista, pero tamén da marxista, está baseada para Georgescu-Roegen no prexuízo da existencia dun “sistema mecánico *autosostido*” que obvia a relación entre a economía e o seu medio material. Este medio material, a natureza, achega ao ser humano todo o necesario para a súa supervivencia como “un don espontáneo”.

498 Gorz, A., citado en D’Alisa, G., Demaria, F. e Kallis, G., *op. cit.*, páx. 45.

499 *Ib.*, páx. 45.

500 Georgescu-Roegen, N., *op. cit.*, páx. 61.

Fronte a estas nocións erradas afirma que a natureza xogou dende sempre “un papel preponderante no proceso económico e na formación do valor económico”⁵⁰¹, motivo polo que pretende demostrar a importancia real do papel da natureza no denominado por el, “problema económico da humanidade”. Así, o proceso económico dende un punto de vista exclusivamente físico está “circunscrito por un límite a través do cal intercambia materia e enerxía co resto do universo material”, pero non crea nin consume a materia e a enerxía, “tan só as absorbe e expelle continuamente”, polo que Georgescu-Roegen di:

Un economista heterodoxo coma min diría que o proceso económico recibe *recursos naturais valiosos* e despide *varreduras sen valor*. Porén, esta diferenza cualitativa é confirmada, se ben en termos distintos, nunha rama especial da física: a termodinámica. Dende o punto de vista desta, a materia-enerxía entra no proceso económico nun estado de *baixa entropía* e sae nun estado de *alta entropía*⁵⁰².

Segundo Georgescu-Roegen o sentido deste proceso non é outro que o gozo da vida, no que os organismos vivos botan man da baixa entropía dispoñíbel na súa contorna para manter este fluxo. A partir da diferenciación realizada pola termodinámica entre enerxía libre e dispoñíbel —como a enerxía contida no petróleo— e a enerxía confinada e non dispoñíbel —como a enerxía calorífica que conteñen as augas do mar, que non pode ser usada polos seres humanos—, explica que a enerxía posta á nosa disposición na Terra é limitada:

A enerxía libre que o home pode utilizar procede de dúas fontes distintas: a primeira é o *acervo*, a cantidade de enerxía libre dos depósitos minerais contidos nas entrañas da Terra; a segunda é un *fluxo*, composto por radiacións solares interceptadas pola Terra⁵⁰³.

Entre elas dáse unha asimetría: se da primeira fonte podemos extraer e consumir todo o que está á nosa disposición, sobre a segunda fonte, porén, non temos o control do seu fluxo nin podemos usar hoxe o fluxo do futuro. Amais soamente a Terra é a fonte que nos nutre dos materiais necesarios para cubrir as nosas necesidades vitais, mentres que “a radiación solar é a fonte primaria de toda a vida sobre a Terra, que comeza coa fotosíntese da clorofila”⁵⁰⁴.

Existe polo tanto unha relación entre o consumo de baixa entropía polas sociedades humanas do presente e do pasado e a dotación da mesma para as xeracións futuras en virtude do seu inevitábel esgotamento. O problema, amais, é que as actuais sociedades industriais están a facer un uso da baixa entropía elevado, extremadamente alto, dilapidando a posibilidade de gozo da vida das vindeiras xeracións, limitando o seu acervo. O problema económico dos seres humanos é, en última instancia, un problema moral, ao considerar o mesmo dereito de gozo dos outros seres humanos no presente e no futuro, un problema condicionado polo acervo de baixa entropía da Terra, que nos impele dende fóra a actuar.

501 *Ib.*, páx. 62.

502 *Ib.*, páx. 62.

503 *Ib.*, páx. 69.

504 *Ib.*, páx. 69.

Por outra banda a súa oposición ao concepto de estado estacionario circunscríbese tamén ao eido da termodinámica. Para Nicholas Georgescu-Roegen os defensores deste estado parten dunha ilusión: “concíbilo como un estado estacionario termodinámico *aberto* que mantén constante a súa estrutura *entrópica* mediante intercambios materiais co seu «medio»⁵⁰⁵. Polo tanto, este suposto estado estacionario só podería existir de maneira limitada no tempo, pois tarde ou cedo tería que se enfrontar cos ineludíbeis límites dos recursos da Terra finita. Contra a mingua impredicíbel de recursos accesíbeis poderíase loitar con innovacións correctas no momento oportuno, pero a milagre non podería durar moito. Georgescu-Roegen amósase pesimista coa evolución das sociedades humanas en relación cos límites biofísicos aos que está suxeita e coas súas capacidades para adaptarse a, e mudar cara a, unha economía do decrecemento. Aínda así afirma:

A conclusión necesaria dos razoamentos que se aducen en favor desta concepción é que o estado máis desexábel non é o estacionario, senón un estado minguante⁵⁰⁶.

O decrecemento polo tanto non se cinxe a elaborar unha crítica do sistema capitalista dende presupostos teóricos como os que acabamos de repasar. Tamén funciona como unha proposta alternativa de acción ou praxe que tenta anticipar e promover un estilo de vida adaptado á *ecoescaseza* nun mundo *pospetróleo*. Esta proposta contén unha serie de debilidades relacionadas coa súa posta en práctica e asunción voluntaria polas sociedades, como a pretendida *autolimitación* nunhas sociedades que impulsan ao contrario, ao consumo excesivo. Por iso as súas propostas son pouco atractivas e de difícil emulación, a non ser que se impoñan pola vía da coacción, como no caso da poboación empobrecida que sofre a súa miseria, mais asistindo como espectadora ao mesmo tempo do dispendio consumista da outra parte da poboación rica.

É por isto que o decrecemento como alternativa política compórtase como unha teoría revolucionaria —porque aspira a mudar radicalmente as estruturas sociais— pero á vez, como negativa, preeira ou fatalista: ante a falla dun suxeito social que avogue por ser o protagonista e motor dese cambio, está convencida da caída do sistema económico que critica, só ten que agardar o tempo necesario para o seu colapso. Neste sentido actúa como unha escatoloxía. Este é o caso, por exemplo, de Manuel Casal Lodeiro, quen ante o inevitábel do colapso aposta por pór en marcha “diversos tipos de refuxio” ou “botes salvavidas culturais” coa única finalidade de servir como depósitos culturais destinados a facilitar a supervivencia posterior ás e aos sobreviventes do colapso⁵⁰⁷. Namentres, na espera, o movemento e a teoría do decrecemento si que se comportan de xeito produtivo e positivo ao informar, elaborar e pór en práctica toda unha serie de aspectos que son compatíbeis coa sociedade *posconsumista*, tal e como o relatan autores como Serge Latouche ou Carlos Taibo, cos seus traballos no eido do decrecemento como activistas e teóricos simultaneamente. O mesmo Casal Lodeiro tamén aposta por construír “espazos

505 Georgescu-Roegen, N., “Mitos de la economía y de la energía”, en Daly, H. E. (compilador), *op. cit.*, 1989, páx. 80.

506 *Ib.*, páx. 82.

507 Casal Lodeiro, M., *Nós, os detritívoros*, Somos Niguén, Galiza, 2014, páxs. 38 e 39.

funcionais” preparados para seren ocupados “cando a xente sexa expulsada dunha civilización que se derruba sobre si mesma”⁵⁰⁸.

Na mesma liña sitúase Mateo Aguado Caso quen logo de aceptar que, “máis tarde o máis cedo, o decrecemento do modelo de civilización actual será algo inevitábel”, avoga por elaborar unha estratexia de control de “dito proceso dunha forma suave e voluntaria antes que deixar que tal acontecemento se produza dun modo súbito e violento”⁵⁰⁹.

Porén, para Joaquim Sempere, o decrecemento é un concepto un pouco limitativo á hora de explicar a sociedade necesaria para adaptármonos aos límites biofísicos da Terra, isto é, a sociedade sustentábel, unha sociedade perdurábel no tempo. El prefire falar de economía sostíbel que de decrecemento. Para construír esta sociedade temos que definir as prioridades sociais, dun xeito semellante a como Gramsci se refería aos principios ético-políticos que guían a sociedade. Entre estes principios e pautas débense topar os seguintes, por exemplo: a soberanía alimentaria, a redución da necesidade de transporte, a enerxía renovábel de base solar, a produción de bens de longa duración (cun control da súa obsolescencia e menos vulnerábeis ás modas e á publicidade), entre outros.

Esa sociedade será unha sociedade da austeridade. Mais como quedou dito, defender este termo ante o mito do crecemento infinito do consumo propio da narrativa capitalista, resulta moi difícil. Por iso é moi complicado acadar unha austeridade voluntaria, pero a austeridade vaise impor segundo Sempere, si ou si, queirámolo ou non, por iso é necesario imaxinar situacións de escaseza e comezar a pensar como xestionalas. Polo tanto, debemos tomar conciencia da situación e articular unha política de plans e programas destinados ao mesmo.

Así propón unha reorientación cara unha austeridade hedonista, a partir de redefinir as prioridades sociais e persoais onde prime a frugalidade: por exemplo, é mellor a seguridade de bens que a remuneración; é mellor ser que ter, compartir, ter vida social, dunha maneira semellante ao defendido pola definición do decrecemento exposta máis arriba.

No entanto, como quedou dito, o termo decrecemento a Sempere non lle convence, pois é un slogan provocativo para espertar conciencias, para sinalar a encrucillada e a situación trágica logo de dous séculos de industrialización que mudaron o mundo dun xeito enorme. Prefire falar de sociedade sustentábel ou de crecemento cero, de maneira diferente a Georgescu-Roegen.

Aínda así coinciden no fundamental: a economía convencional formouse de costas ás bases biofísicas, ignorando a natureza; fronte a isto naceu a economía ecolóxica que entende a economía como un subsistema do mundo natural, polo que esgotar os recursos é esgotar as fontes mesmas de toda economía; non se respectan as taxas de rexeneración dos recursos cos actuais sistemas de explotación dos mesmos; chocan dúas

508 *Ib.*, páx. 40.

509 Aguado Caso, M., “Repensar la economía dentro de los límites del planeta”, *Miscelánea*, Ediciones Complutense, Madrid, 2021, páx. 12.

lógicas: a capacidade de rexeneración dos ecosistemas e a lóxica dos negocios, da rendibilidade sen límites. Para Sempere o mito do crecemento indefinido

alimenta o a priori segundo o cal as necesidades e os desexos das persoas son infinitos, e poden satisfacerse sempre porque a expansión da produción sempre é posíbel. Estas dúas crenzas aliméntanse reciprocamente e transmiten ás persoas a idea de que poden dar renda solta a todas as aspiracións materiais imaxinábeis, pois poderán satisfacelas⁵¹⁰.

A proposta de austeridade hedonista que fai Sempere lévao até a reflexión sobre o concepto de necesidade, entendido como o impulso de adquisición do que se considera indispensable para vivir e sobrevivir. Este impulso pode ser construído persoal e socialmente máis alá das necesidades consideradas primarias e imprescindíbeis, como as biolóxicas ou metabólicas como alimentarse ou respirar, que teñen que ver coa nosa condición de organismos vivos cunha estrutura *entrópica* que nos obriga a adquirir baixa entropía da contorna que nos arrodea. Sempere define as necesidades do seguinte xeito:

As necesidades son carencias que tratamos de cancelar para poder sobrevivir ou vivir, ou para acadar un estado de plenitude e benestar, e implican unha tendencia a obter a satisfacción⁵¹¹.

Mais, segundo el, esta definición queda curta e achega outra definición a partir de dúas áreas semánticas diferentes para precisar mellor o seu significado e as súas implicacións no problema de cubrición das mesmas na natureza:

O concepto de necesidade móvese en dúas áreas semánticas distintas, aínda que complementarias: a de *dependencia* e a de *potencial*. Por unha parte, o ser humano depende do contorno físico e social, e isto xéralle necesidades. Por outra banda, é capaz de abrigar aspiracións que o proxectan alén das situacións vividas: cando estas aspiracións preséntanse como un imperativo interior que se impón con gran forza motivadora, falamos tamén de necesidades⁵¹².

Todas as necesidades dependen dos recursos dispensados pola natureza, de xeito primario ou secundario en forma de produtos elaborados social e culturalmente. Por iso, a satisfacción das necesidades choca coas barreiras dos límites biofísicos do noso contorno natural e social. Ante a asunción destes límites, tal e como o desenvolvemos ao longo deste capítulo, só nos queda preguntármonos con Sempere de que modo podemos adaptar a satisfacción das necesidades aos retos medioambientais relatados, toda vez que

o ser humano ten tres tipos de dependencias das que derivan outros tantos tipos de necesidades: 1) a dependencia metabólica ou biolóxica, 2) a

510 Sempere, J., *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Crítica, Barcelona, 2009, páx. 70.

511 *Ib.*, páx. 97.

512 *Ib.*, páx. 98.

dependencia psicosocial e 3) a dependencia respecto do sistema técnico social⁵¹³.

Ante estas dependencias das que derivan as necesidades, Sempere opta polo regulamento da satisfacción das necesidades. Así enumera unha serie de experiencias de regulación das mesmas, como modelos, ante o imperativo de facelo nós no presente e futuro.

Deste xeito, o noso reto contemporáneo consiste en acadar a satisfacción xeneralizada das necesidades dun xeito compatíbel coa preservación da biosfera. Para isto é mester unha regulación da satisfacción das necesidades que Sempere vai centrar nas experiencias institucionais de regulación das mesmas. Dentro delas achamos o racionamento, as regulamentacións administrativas, o “Estado do benestar” como organismo público para satisfacer necesidades básicas, as políticas de demanda fronte a políticas de oferta e os apoios administrativos ao consumo responsábel.

En primeiro lugar, o racionamento é unha medida que se toma en situacións extremas para adoptar medidas para paliar a escaseza de bens de primeira necesidade e implica a aceptación xeneralizada de que a subsistencia de todos é un “ben común”, por riba das leis do mercado.

Logo, as regulamentacións administrativas parten da asimetría de poder entre os actores que participan no xogo da oferta e a demanda nas sociedades de mercado, como sucede entre os consumidores “moitos e dispersos” e os produtores “poucos e poderosos”, co gallo de protexer os primeiros.

A continuación, o Estado do benestar proporciona a toda a poboación ou a unha parte substancial dela a satisfacción de necesidades fundamentais como a ensinanza, a sanidade, subsidios, pensións e outras prestacións. Supón a *desmercantilización* das prestacións e funciona mediante unha redistribución da riqueza.

En cuarto lugar, as políticas de demanda xorden cando existen consumos excesivos dun ou varios bens. Ante esta demanda imponse a obriga de controlar o consumo mediante a garantía de provisión do subministro dos mesmos que se prevé necesario para o futuro.

Por último, os apoios administrativos ao consumo responsábel consisten en garantir o seguimento do rastro dos produtos que os consumidores adquiren, co gallo de dotar de información sobre a súa orixe, condicións laborais e de obtención entre outros aspectos. Sempere lémbra-nos que aínda que o consumo responsábel non é unha experiencia que se vaia impor de modo xeneralizado, si que demostra que é posíbel a práctica de outro comercio⁵¹⁴.

Para rematar, soamente queremos salienta-r que a proposta do decrecemento céntrase sobre todo no devalar da nosa sociedade industrial a causa do teito do petróleo. Na nosa sociedade industrial —inserirda nunha economía global que depende dos combustíbeis fósiles para pór en marcha o seu metabolismo de produción e consumo incesante— ten

513 *Ib.*, páx. 104.

514 *Ib.*, páxs. 210-218.

cochado relevo hai tempo o denominado *Peak Oil* ou cénit do ritmo de extracción do petróleo. Este teito xa foi alcanzado e cada vez extráese menos petróleo por ano. Chegará o momento en que, por forza, se deixará de extraer debido a cuestións económicas, tecnolóxicas e enerxéticas. O teito do petróleo, segundo diversos autores, entre os que destaca David Murphy, xa foi alcanzado na primeira década deste século⁵¹⁵, aínda que outros estudos sitúen o cumio arredor do ano 2025⁵¹⁶, o feito non varía a importancia do suceso e a proximidade do mesmo.

Como vemos, o teito do petróleo está relacionado coa variábel antes mencionada do World-3 “esgotamento dos recursos non renovábeis”. Este modelo informático, desenvolvido para obter información sobre as teses defendidas no libro *Os límites do crecemento* a partir das análises das dinámicas de cambio no sistema mundial, preconizaba o colapso da economía —e por ende, da sociedade industrial— arredor do ano 2100. Xunto á variábel do esgotamento dos recursos, tamén mencionaba as seguintes: produción industrial per cápita, poboación, alimentos per cápita, recursos e contaminación. Estas variábeis, amais, eran postas en relación cos seguintes campos de inqueda: industrialización acelerada, rápido crecemento demográfico, escaseza xeral de alimentos, esgotamento de recursos non renovábeis e deterioración do medio ambiente. O decrecemento, segundo isto, será algo inelutábel unha vez que atravesamos o porteiro do teito do petróleo.

Mais tamén é posíbel que academos antes os límites planetarios que os límites do petróleo, tal e como o indica o informe para o APPG⁵¹⁷ do parlamento británico, *Límites Revisitado, Unha revisión do debate sobre os límites do crecemento*, realizado por Tim Jackson e Robin Webster. O devandito informe salienta o conxunto de nove procesos ecolóxicos que regulan a terra, o mar e a atmosfera, que o Dr. Johan Rockström do Stockholm Resilience Centre, identificou para complementar o informe do Club de Roma, *Os límites do crecemento*. Estas nove fronteiras planetarias “refírense, respectivamente, a: mudanzas climáticas, acidificación dos océanos, perda de biodiversidade, interferencia cos ciclos globais de nitróxeno e fósforo, rarefacción do ozono estratosférico, uso global da auga doce, mudanza nos usos do solo, carga de aerosois atmosféricos e contaminación química”.

Para cada un destes procesos estableceéronse uns limiares —denominados como zona de incerteza e zona de perigo— que unha vez traspasados poden “dar lugar a «respostas non lineais, posibelmente abruptas e irreversíbeis, do sistema terrestre» con consecuencias devastadoras para a sociedade”. Segundo unha actualización do estudo de Johan Rockström, xa cruzamos catro destas fronteiras planetarias: perda de

515 Asociación Véspera de Nada por unha Galiza sen Petróleo, *Guía para o descenso enerxético*, edición: Xoán Ramón Doldán García e Asociación Véspera de Nada por unha Galiza sen Petróleo, coedición: concellos de Teo, Tomiño e Rianxo, Galiza, 2013, páxs. 27 e 28.

516 Jackson, T. e Robin Webster, R., *Límites Revisitado, Unha revisión do debate sobre os límites do crecemento*, maio de 2016, pág. 14, <http://www.vesperadenada.org/limites-revisitado>, [consultado: 03/04/2023].

517 All-Party Parliamentary Group on limits to growth, grupo oficial de parlamentarios británicos que ten entre os seus obxectivos principais: crear un espazo para o diálogo entre diferentes partidos sobre os riscos económicos específicos relacionados cos límites ambientais e sociais; avaliar as evidencias de tales límites, identificar os riscos e procurar o apoio para tomar as medidas axeitadas; e, por último, contribuír ao debate internacional para conseguir unha nova definición da prosperidade e das medidas de crecemento.

biodiversidade, danos aos ciclos de fósforo e de nitróxeno, mudanzas climáticas e uso do solo⁵¹⁸. En relación coa biodiversidade, diferentes cálculos amosan cifras de descenso da mesma dun “52% nas catro décadas que pasaron dende a publicación d’*Os límites do crecemento*” respecto aos vertebrados, sendo as especies de auga doce as que sufriron o maior descenso, pois “diminuíron o 76% entre 1970 e 2010”⁵¹⁹. No tocante ao fósforo e o nitróxeno “segundo a análise dos fronteiras planetarias, estes dous elementos teñen saído da «zona de incerteza» e entrado na «zona de alto risco»”⁵²⁰. No que concirne ás mudanzas climáticas os datos amosan que “en 2015, o nivel de dióxido de carbono atinxiu as 400 partes por millón (ppm), cifra que a nosa atmosfera non experimentaba dende hai máis de un millón de anos. É mais, debido ás actividades humanas o ritmo co que se incrementa o nivel de CO2 atmosférico é superior ao de calquera outro episodio de incremento de CO2 nos últimos 66 millóns de anos. E os efectos están a sentirse, así 2015 foi o ano máis quente xa rexistrado e o primeiro ano no que a temperatura media subiu 1°C por riba dos niveis *preindustriais*”⁵²¹. Por último, o uso do solo adentrouse tamén na “zona de incerteza” por mor da modificación de enormes cantidades de terreo até converterse tamén nun “factor de risco para o clima”⁵²².

Jackson e Webster tamén achegan datos sobre a desaceleración da produtividade tanto nos Estados Unidos de América como no Reino Unido, como proba de que o crecemento económico chegou ao seu fin. Seguindo as investigacións do economista Robert Gordon na actualidade estaríamos inmersos nunha desaceleración da economía, tal e como veñen amosando as diferentes crises económicas que estamos a sufrir. Para eles, por exemplo, o caso da desaceleración no Reino Unido é espectacular:

O crecemento da produtividade laboral aumenta dende algo menos do 1% anual en 1900 até atinxir o 4% anual en 1966, mais a partir de aí diminúe rapidamente. A irrupción da *dixitalización* e da tecnoloxía da información abranda, sen reverter, a tendencia negativa das décadas dos 80 e 90, mais logo de estourar a burbulla “Dot Com” —na virada do milenio e moito antes da crise financeira—, o declive acelérase. No ano 2013 a produtividade laboral —cantidade producida por hora de traballo— diminúe con respecto ao ano anterior, e na actualidade esta tendencia mantense⁵²³.

518 Jackson, T. e Robin Webster, R., *op. cit.*, pág. 15, <http://www.vesperadenada.org/limites-revisitado>, [consultado: 03/04/2023].

519 *Ib.*, pág. 18.

520 *Ib.*, páxs. 18 e 19.

521 *Ib.*, pág. 16.

522 *Ib.*, pág. 19.

523 *Ib.*, pág. 25.

ECOLOXISMOS

As mulleres, a natureza, as persoas e os países estranxeiros son as *colonias do Home Branco*.
MARÍA MIES⁵²⁴

O ecoloxismo radical [propón unha] nova conciencia das nosas responsabilidades cara o resto da natureza e os demais seres humanos. Persegue unha nova ética da natureza e a educación das persoas. Dá á xente o poder de facer no mundo mudanzas coherentes cunha visión social e unha nova ética.

CAROLYN MERCHANT⁵²⁵

Nas páxinas anteriores ollamos como o ecoloxismo segundo os desenvolvementos teóricos de Andrew Dobson é unha nova ideoloxía política. De acordo con isto, tamén ollamos que o ecoloxismo se vertebra arredor de tres ideas principais: (a) a concepción finita da Terra, (b) a concepción do ser humano como un ser natural e (c) a interdependencia e existencia interrelacionada de todos os seres vivos e non vivos que forman a biosfera. Como ideoloxía polo tanto, contén unhas características que partilla coas demais e que son as seguintes: (a) descrición analítica da sociedade na que se insire, a través dun mapa de situación e uns puntos de referencia; (b) a prescrición dun tipo particular de sociedade; (c) e por último, achega un programa de acción política que estipula como chegar á sociedade prescrita.

Boa parte dos contidos destes puntos característicos, agás do terceiro, foron saíndo ao longo do presente traballo, como no caso da crítica verde á Modernidade, o industrialismo e o capitalismo e as súas prácticas de consumo, depredación do territorio, deterioración da natureza, etc. Tamén quedou expresado e claro que a sociedade preconizada polo ecoloxismo é a sociedade sustentábel. Do último falamos vagamente cando nos referimos ao ecoloxismo dos pobres ou cando realizamos un pequeno retrato da orixe do ecoloxismo como novo movemento social. Pois ben, nos seguintes apartados falaremos máis polo miúdo destes tres trazos para analizar as súas formulacións máis importantes e poder concretar cal é o estado da cuestión ecolóxica nas nosas sociedades contemporáneas. Deste modo, nas páxinas seguintes centrarémonos na teoría política verde e a súa crítica da sociedade industrial, no significado da sustentabilidade así como no esbozo da sociedade sustentábel para, por último, definir o programa de acción e o seu suxeito político capacitado para elaboralo, defendelo e aplicalo.

Nesta singradura o ecoloxismo, com xa dixemos, será analizado na súa achega política radical dentro dos novos movementos sociais. Porén, como cabía agardar, non podemos falar dun ecoloxismo en singular, senón de varias formulacións do mesmo, debido a un trazo particular que radica na súa heteroxeneidade. Para rematar, reflexionaremos sobre

524 Mies, M., "Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad", en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998, páx. 105.

525 Merchant, C., citada en Giddens, A., *op. cit.*, páx. 205.

a posibilidade de asimilación do discurso ecoloxista polas outras ideoloxías ou polo propio modelo social que tenta combater, unha vez que, se o ecoloxismo está no certo, aceptar as súas prescricións, análises e programa de acción, sexa a única saída para a súa reprodución e duración. Isto que acabamos de dicir é contradictorio? A sociedade industrial está disposta a ser reformada ou superada? Fará falla polo tanto, un acto voluntario de mudanza ou haberá que agardar polo seu colapso?... Todas elas son preguntas que, como un lagarteiro peneireiro, sobrevoarán o decurso das vindeiras páxinas.

Para Anthony Giddens “as cuestións ecoloxistas deberían entenderse como parte do proceso de adaptación á modernización reflexiva, no contexto da universalización” que é como el denomina a globalización. Segundo el, “as cuestións da ecoloxía non poden separarse das repercusións da *destradicionalización*”⁵²⁶ entendendo este concepto en relación co anterior de “universalización”, é dicir, como o abandono da tradición por inservíbel, por portar unha sabedoría, unha verdade ritual ou revelada que “se amosa na súa posta en práctica, na repetición de fórmulas prácticas”⁵²⁷, que no contexto de modernización ou innovación resultan obsoletas. Así os problemas da ecoloxía remiten á vella pregunta “como imos vivir?” nun contexto novo marcado pola ciencia, a tecnoloxía e o crecemento económico, onde afloran á superficie “problemas morais que, noutro tempo, se atopaban ocultos no carácter natural da natureza e a tradición”⁵²⁸. Polo tanto, neste contexto de “natureza socializada” e “tradicións perdidas”,

o ecoloxismo tenta abordar as cuestións prácticas e éticas que afrontamos en relación cos criterios naturais ou a recuperación das harmonías naturais perdidas⁵²⁹.

Así Giddens salienta unha serie de áreas de preocupación do ecoloxismo en relación co risco e a renovación da moral, nas que a natureza desapareceu ou está a desaparecer —“natureza significa, aquí, o que é «natural», o que nos vén xa dado nas nosas vidas”; curiosa definición para quen defende que a natureza non existe— do seguinte xeito:

Natureza:	- contaminación, degradación medioambiental + protección renovada do mundo non humano
Reprodución:	- enxeñaría xenética aleatoria, euxenismo + apropiación positiva da vida, sexualidade
Sistemas universais:	- desastres a grande escala, accidentes provocados por riscos fabricados + cooperación mundial e desenvolvemento sostíbel
Área persoal:	- ameazas medioambientais á saúde, falla de contido persoal, adicións + enfoque holístico do corpo e o eu ⁵³⁰ .

526 Giddens, A., *op. cit.*, páx. 214.

527 *Ib.*, páx. 56.

528 *Ib.*, páx. 214.

529 *Ib.*, páx. 214.

530 *Ib.*, páx. 215.

Por outra banda, Valdivielso define tamén o ecoloxismo “como expresión da cultura política xurdida á calor dos chamados novos movementos sociais (especialmente o dos dereitos civís, o pacifismo e o feminismo), [que] vén formulando certos retos e novidades para a teoría política e social”⁵³¹. Os motivos que levan a Valdivielso a manter esta afirmación son que os novos movementos sociais (NMS) non están centrados nos actores tradicionais da esquerda —como os partidos e os sindicatos—, tampouco actúan en defensa dos valores clásicos do socialismo —como a xustiza social, a igualdade, a solidariedade...—, están na súa maioría fóra do marco parlamentario, son democráticos e critican as institucións centrais do noso tempo como a tecnoloxía, o industrialismo e o desenvolvemento, e, por último, “miran cara ao futuro máis que cara ao pasado”:

De maneira sintética: revisan crítica pero construtivamente a Modernidade, debuxando novas formas de participación social, e renovando a distinción dereita/esquerda nun novo marco histórico (enfrentado novos problemas que eles axudan a definir). É dicir, son axentes con proxección emancipadora, definidos por un elemento de participación popular, defendendo valores universais, por medios lexítimos⁵³².

Para Valdivielso a evolución dos NMS durante as últimas décadas segue un patrón común, aínda dentro da súa pluralidade. Dentro desa evolución salienta a súa “crecente globalización e radicalización das formas de acción, a perda de elementos discursivos *soteriolóxicos* ou teleolóxicos, ou a adopción de certos compromisos de regulación da vida social a distintos niveis, mesmo para cos poderes supranacionais”, como “tendencias partilladas no seo do que se veu chamar «Novo Paradigma» ou «*Biopolítica*»”. O ecoloxismo partilla, logo, cos demais NMS como parte da súa mesma cultura política, “unha serie de trazos en relación ás formas de interacción, a construción das identidades e as formas de vida na práctica política, ou os valores fundamentais en que se apoian”. Esta nova cultura política é definida por Valdivielso dun xeito semellante a como o fan Beck e Giddens, isto é, como un produto da modernización reflexiva, no sentido de negar e afirmar selectivamente ao mesmo tempo, valores e outros “elementos que definiron o proxecto da Modernidade como xorde, por exemplo, na Ilustración, as revolucións burguesas e a Revolución Industrial”⁵³³. No caso concreto do ecoloxismo,

tal evolución, levou dende unha primeira «vaga» teórico-práctica, centrada na identificación da crise ecolóxica e a cuestión da supervivencia da especie, e unha posterior de *autoidentificación* do ecoloxismo como actor político, a un momento en que este debe enfrontarse dalgún modo consigo mesmo. O crecente recoñecemento intelectual e académico, tanto como a asimilación xeneralizada de polo menos parte do discurso ecoloxista, están a sacar á luz certas limitacións e contradicións na propia malla conceptual utilizada, forzando a depurar «as presuncións epistemolóxicas, ontolóxicas e políticas [...] da filosofía política ambiental mesma» (Humphrey), e á vez a afinar as formas en que é reivindicado o elemento propio, orixinal, aquilo

531 Valdivielso, J., “El espacio del ecologismo en la filosofía política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 19, 2002, páx. 158.

532 *Ib.*, páx. 158.

533 *Ib.*, páxs. 158 e 159.

máis difícil de assimilar no seo doutros discursos, ideoloxías ou teorías políticas⁵³⁴.

Dos elementos propios e senlleiros do ecoloxismo xa falamos páxinas atrás. Das vagas ás que fai referencia Valdivielso pasamos e pasaremos por elas de maneira relacionada cos diversos aspectos tratados neste traballo, mais non dun xeito cronolóxico pois o noso propósito nunca foi realizar unha historia do ecoloxismo. Mais é apropiado reparar minimamente nisto para decatármonos como os discursos ambientais foron mudando ao longo das décadas, conforme o seu foco de interese ía desprazándose de determinadas cuestións a outras, aínda sen nunca abandonalas de todo pois constitúen a esencia da súa motivación como proposta política. Nisto tamén se fixou John S. Dryzek⁵³⁵ na súa análise dos discursos ambientais salientando os seguintes: (a) a cuestión da supervivencia na década dos setenta —*survivalism*— derivada da preocupación polos límites do crecemento e a superpoboación tal e como foi tratada nos informes ao Club de Roma; (b) a sustentabilidade tratada na década dos oitenta até desembocar na publicación do *Informe Brundtland* en 1987, onde os conceptos de crecemento e desenvolvemento son redefinidos e o radicalismo dos discursos tende a perder forza en favor dos consensos políticos —sucede a aparición da “modernización ecolóxica” que estudaremos polo miúdo máis adiante—; (c) o medioambientalismo, comprendido de xeito semellante a como o fixera Dobson, como unha proposta técnico-administrativa que pretende solucionar os problemas ambientais dende dentro da sociedade industrial e a través dos seus marcos institucionais liberais; (d) o radicalismo verde, que postula un novo modelo social diferente ao capitalismo e a sociedade industrial como modo de superar a crise ecolóxica pero dende múltiples variantes, fonte da súa heteroxeneidade e orixinalidade.

No entanto, é difícil non reparar en como a cuestión ambiental por antonomasia na actualidade ten virado até ocupar o lugar central, na cuestión do clima e a súa mudanza. A constatación do cambio climático inducido pola sociedade industrial, está a promover un discurso sobre a necesidade imperiosa de modificar as políticas e a economía practicadas até o presente. Esta modificación é perseguida polos diferentes organismos que rexen a *gobernanza*⁵³⁶ ambiental a escala global. Como exemplo do dito, basta con ter presentes as palabras de Otmar Edenhofer, copresidente do Grupo de traballo III para o Quinto Informe de Avaliación do IPCC⁵³⁷ alá por 2014:

a ciencia transmítenos unha mensaxe clara: para evitar interferencias perigosas no sistema climático, non podemos seguir co statu quo⁵³⁸.

534 *Ib.*, páx. 159.

535 Dryzek, J. S., *op. cit.*, páxs. 15 e 16.

536 “Refírese ao conxunto de accións —no só dos gobernos, senón tamén das diferentes institucións, organizacións e redes sociais— que permiten manter a estabilidade estrutural sen que os cambios desencadeen un comportamento caótico”. García, E., “El cambio social más allá de los límites al crecimiento”, en CiMA-Jorge Riechmann (coord.), *Perdurar en un planeta habitable*, Icaria editorial, Arc de Sant Cristòfol, 2006, p. 94.

537 Grupo Intergubernamental de Expertos sobre o Cambio Climático, organismo da ONU auspiciado polo PNUMA (Programa das Nacións Unidas para o Medio Ambiente) e a OMM (Organización Meteorolóxica Mundial).

538 Comunicado de prensa do IPCC, *IPCC: As emisións de gases de efecto invernadoiro aceleráanse a pesar das medidas para reducilas*, 13 de abril de 2014.

O estado das cousas ao que se refire Edenhofer ten que ver coa situación climática actual que “amosa que as emisións mundiais de gases de efecto invernadoiro aumentaron a niveis sen precedentes a pesar dun número crecente de políticas para reducir o cambio climático” pois “as emisións aumentaron máis rapidamente entre 2000 e 2010 que en cada un dos tres decenios anteriores”⁵³⁹. Nesta situación o protagonismo está nas emisións de gases de efecto invernadoiro (GEI) que xeran os diferentes países mediante as súas actividades económicas e sociais. Porén, a pesar da aparente contundencia das súas palabras, só se refire ás actividades xeradoras de GEI, eludindo a responsabilidade dos discursos que subxacen ás prácticas que fan que estas emisións se perpetúen e medren. Mais é isto que intencionadamente se elude no informe, o que nos interesa analizar nestas páxinas.

O mencionado Grupo Intergubernamental de Expertos sobre o Cambio Climático (IPCC), traballaba daquela no Quinto Informe de Avaliación sobre o quecemento global no que insistía na necesidade de “prever, mitigar e adaptarse” aos condicionantes climáticos, solicitando unha “ampla gama de medidas tecnolóxicas e cambios de comportamento” para “limitar o aumento da temperatura media global a dous graos Celsius por riba dos niveis *preindustriais*” propoñendo rebaixar os GEI nun 70% para mediados deste século. Este informe amais, cociñábase a un ano vista da renovación ou substitución en París do Protocolo de Kyoto⁵⁴⁰ que, lembremos, estipulaba as cantidades de emisións de GEI que cada país asinante podía verter á atmosfera. Finalmente no Acordo de París decidiuse substituír o Protocolo de Kyoto a partir do ano 2020.

Como tal, o Acordo de París é un tratado internacional sobre o cambio climático cun valor xurídico vinculante. Foi adoptado o 12 de decembro de 2015 por 196 Partes —195 países e mais a UE— na COP21 en París, e entrou en vigor o 4 de novembro de 2016. O seu obxectivo é limitar o quecemento mundial a moi por debaixo de 2, preferibelmente a 1,5° C, en comparación cos niveis *preindustriais*. Para acadar este obxectivo de temperatura no longo prazo, as Partes asinantes propuxéronse alcanzar o máximo das emisións de gases de efecto invernadoiro canto antes para lograr un planeta con clima neutro para mediados deste século.

Como vemos, a preocupación polo cambio climático inducido converteuse hoxe en día no eixo principal dos discursos de corte ambiental, até conformar un novo discurso que podemos denominar como *climatismo*. Este pode ser definido como o discurso de corte ambiental que ten como protagonista central das súas preocupacións e desenvolvementos o cambio climático, até o punto de desprazar ou solapar outras cuestións ambientais tamén presentes ou propias do discurso ecoloxista. Para Joaquín Valdivielso

durante os últimos anos, os discursos políticos máis ou menos ecoloxistas ou *ambientalistas* foron atraídos irremisibelmente cara a polo do cambio climático. Ao centralismo do *climatismo*, non escapan nin as organizacións,

539 *Ib.*

540 O protocolo de Kyoto foi adoptado como acordo internacional en decembro de 1997 pero non entrou en vigor até febreiro de 2005. Tiña como obxectivo reducir as emisións de seis gases de efecto invernadoiro (GEI) nun 5% como mínimo con respecto ás de 1990, antes de 2012, tras adoptar unha métrica carbónica a escala global. Porén as emisións de GEI duplicáronse dende a data de referencia, 1990.

asociacións e partidos verdes con máis tradición, que se entregan en retóricas e campañas *proclimáticas*; nin o seu grande antagonista, o *establishment industrialista*, cada vez máis cómodo na figura do consumidor concienciado co clima, á que non obstante se resistía con uñas e dentes até hai ben pouco⁵⁴¹.

Teoría política verde

Ángel Valencia distingue catro formulacións da teoría política verde, como reflexo dunha diversidade de cristalizacións da mesma:

- a) o *ecoanarquismo*,
- b) o ecoloxismo profundo,
- c) o achegamento do marxismo e/ou o socialismo ao ecoloxismo e ás cuestións ecolóxicas,
- d) o achegamento do conservadorismo ao ecoloxismo e a esas mesmas cuestións⁵⁴².

Valencia, con esta escolma, non fai máis que traspasar a mesma escolla de formulacións teóricas verdes que expuxera Giddens na súa obra, *Alén da esquerda e da dereita*. Non obstante, nesta listaxe nós botamos en falla unha formulación senlleira e ben interesante e prolífica da teoría verde como é o *ecofeminismo*. Amais desta tamén podemos engadir outra variante que se dá no intento de mesturar ecoloxismo e liberalismo, como un xeito de facer prevalecer as institucións liberais e buscar nelas posíbeis aperturas por onde ensamblar algúns dos predicados do ecoloxismo tal e como se dá por exemplo na teoría da modernización ecolóxica —á que dedicaremos unha análise á parte máis adiante.

Das catro variantes das formulacións da teoría verde contemporánea presentadas por Valencia, ao noso xuízo soamente as tres primeiras se integran dentro do que estamos a chamar até aquí ideoloxía verde, e isto incluso a pesar de nutrirse de certos elementos (descricións e prescricións) doutras ideoloxías, como é o caso do anarquismo dentro da concepción ecoloxista de Bookchin. Isto é debido a que as tres observacións —que mencionaba Dobson á hora de circunscribir o espazo das ideoloxías políticas en xeral— posúen no caso do ecoloxismo unha dependencia decisiva do seu eixo central —a crise ecolóxica— e a noción da Boa Vida que se deriva do seu *ecocentrismo*, polo que en moitos casos, a discusión da organización político-social —dun modo estritamente humano— concreta da sociedade sustentábel queda “á sombra” da urxencia dos problemas da crise que ameaza as bases mesmas da vida. Isto posibilita que neste eido concreto se dean certas hibridacións que poden ir dun extremo a outro do espazo ideolóxico político, é dicir dende o anarquismo até o totalitarismo. Algo semellante ocorre co modo de acción política proposta polo ecoloxismo para chegar a esa sociedade sustentábel, o peso central da crise ecolóxica permite que se dean diversas opcións para chegar á sociedade prescrita, é máis, a discusión sobre este punto concreto aínda non está fechada xa que representa un dos puntos débiles da ideoloxía verde —se ben as teses da necesidade de superación do actual sistema de relacións políticas, económicas e sociais, percíbense con toda nimiedade debido ás evidencias amosadas

541 Valdivielso, J., “El climatismo”, *Revista Laguna* nº 30, marzo de 2012, páxs. 75 e 76.

542 Valencia, Á., *op. cit.*, páxs. 458-464.

pola crise ambiental, ao sinalar como suxeito axente á sociedade industrial e capitalista, cuestións como a forma de realizar esa transición dende unha acción política concreta ou o suxeito político concreto que realice ese cambio, no están ben definidas.

Con todo, John Gray cre que a defensa da natureza se atopa máis cerca da ideoloxía conservadora que das ideoloxías de esquerda. Gray integra ecoloxismo e conservadorismo, xa que segundo el “posúen unha serie de temas comúns para poder facer fronte a un mundo no que o crecemento continuo xa non é posíbel [...] os conservadores necesitan explorar xunto cos verdes e outros, dilemas vitais aínda sen abordar en sociedades que xa non teñen o estímulo da perspectiva dun crecemento económico constante nin de *pseudorrelixións* modernas arredor da mellora permanente do mundo”⁵⁴³.

Porén, a postura de Gray adoce de pasar por alto unha das premisas que posibilitan pensar no ecoloxismo como unha ideoloxía, a prescrición dunha forma particular de sociedade. A pesar dos seus malabarismos dialécticos —quérenos facer crer que a sociedade prescrita polo ecoloxismo coincide coa prescrita polos conservadores— Gray non convence, pois o ecoloxismo ten no punto de mira a sociedade industrial e capitalista, como causante dos males que arrasan a biosfera e como fonte da crise ecolóxica, aspecto que Gray trata de eludir ou ocultar, ao omitir responsabilidade algunha do capitalismo e a súa economía sobre a crise en cuestión. A estratexia de Gray é un calco da idea de Burke segundo a que “o cambio non estaba xustificado máis que se, mediante a adaptación á evolución das circunstancias, reforzaba a estrutura social existente”⁵⁴⁴ é dicir, a instalación nun círculo vicioso do que non se quere saír, os conservadores queren un cambio que non cambie nada, que non altere os alicerces, o básico, das súas sociedades. Este é o argumento de Gray. En palabras de Giddens, “quere apropiarse do movemento verde para os conservadores e, ao mesmo tempo, mitigar as propostas verdes de máis alcance para a reforma social”⁵⁴⁵, “este feito ponse de manifesto cando asume que as sociedades actuais non poden rexerse exclusivamente polo principio do crecemento económico pero, de forma simultánea, desvincula de toda responsabilidade o capitalismo como sistema económico e político que impulsa este principio”⁵⁴⁶. Para concluír podemos dicir do exposto que, a pretendida fusión verde-conservadora, se semella máis a un uso do conservadorismo acompañado do adxectivo ambiental, lonxe da integración co ecoloxismo.

Ecoloxía social

Na listaxe de Valencia, en primeiro lugar aparece o *ecoanarquismo*, que se ben tamén pode ser inserido dentro da corrente *ecosocialista* —o anarquismo non deixa de ser un desenvolvemento senlleiro do socialismo, por moito que o marxismo intentara que o mesmo fora propiedade exclusiva de seu, amais de converterse en hexemónico dentro del—, a forza e singularidade do traballo de Murray Bookchin, fai que sexa tratado á parte e dentro da ecoloxía social fundada por el. Este “caracterízase por amosar unha confianza excesiva en que o movemento ecoloxista poida restabelecer unha sociedade

543 Gray, J., citado en *Ib.*, páxs. 462-464.

544 Collins, H., “Introducción”, en Paine, T., *Derechos del Hombre*, Alianza, Madrid, 1984, pág. 14.

545 Giddens, A., *op. cit.*, pág. 209.

546 Valencia, Á., *op. cit.*, pág. 463.

ecolóxica na que a conservación da biosfera constitúa unha fin en si mesma e inaugure unha relación entre a natureza e o ser humano harmónica dentro dunha sociedade que combina os valores da ecoloxía e do anarquismo, favorecendo a diversidade, a descentralización do poder cara a comunidades locais máis autónomas baseadas no desenvolvemento de tecnoloxías alternativas⁵⁴⁷.

Como sinalara Mark J. Smith, Bookchin estima que a crise ecolóxica é resultado da dominación da natureza, resultado á súa vez da dominación que se dá no ámbito social cos seres humanos entre eles —inicialmente en termos de idade e de sexo e posteriormente en termos de raza, de caste e de clase. Estas relacións de dominio son a base da organización institucional das sociedades humanas, polo que resolver esta dominación traerá consigo tamén o fin da dominación do ser humano sobre a natureza establecendo relacións de interdependencia entre cousas naturais vivas e non vivas, mais sen xerarquías e explotación⁵⁴⁸.

Isto precisamente é o que desenvolve Bookchin na súa coñecida obra *A ecoloxía da liberdade. O xurdimento e a disolución da xerarquía*, onde expón o seu concepto de ecoloxía social que é presentada como un saber máis comprensivo e penetrante, tanto científico como social, cunha capacidade analítica máis profunda da nosa relación co mundo natural⁵⁴⁹. Como quedou exposto en varias ocasións, este autor tamén fai un esforzo por diferenciar ecoloxía e *ambientalismo* —de ‘ecology’ e ‘environmentalism’ en inglés, e de paso lexitimar o seu uso e escolla— para resaltar o significado de equilibrio dinámico da natureza, da interdependencia entre o vivo e o inanimado do primeiro termo, sobre a acepción da natureza como mero repositorio de recursos que garda o segundo.

Dende a ecoloxía social Bookchin pretende construír unha poderosa disciplina dende a que efectuar unha crítica á orde social vixente, amais de tratar de reconciliar a humanidade coa natureza:

Ao concibilos de maneira holística, é dicir, en termos da súa mutua interdependencia, a ecoloxía social busca discernir as formas e as estruturas das *interrelacións* que confiren intelixibilidade a unha comunidade, sexa esta social ou natural⁵⁵⁰.

Esta interpretación que busca coñecer as estruturas da comunidade parte da súa comprensión procesual, é dicir tamén ten en conta a súa historia e —o que é o mesmo para Bookchin— a súa evolución, ben social, ben natural, abranguendo amais o seu futuro e a súa tendencia á complexidade, lonxe da homoxeneidade e de calquera finalismo. De acordo con isto, un dos puntos cruciais da súa visión da ecoloxía é o da unidade na diversidade, na riqueza de formas de vida, ao que suma o seu comportamento libre e a súa tendencia á espontaneidade, polo que resulta unha “idiotez” a nosa intención de dominio e manipulación da natureza. Deste xeito podemos

547 *Ib.*, páxs. 460 e 461.

548 Smith, M. J., *Manual de Ecologismo. Rumo à cidadanía ecológica*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001, páx. 106.

549 Bookchin, M., *La ecología de la libertad. El surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Nossa y Jara Editores, Colectivo Los Arenalejos, Móstoles, 1999, páx. 98.

550 *Ib.*, páx. 101.

ollar a concepción que ten sobre a natureza, como unha totalidade diversa, libre e autónoma sobre a que calquera tentación de dominio está abocada ao fracaso.

Mais lonxe de propor un abandono e subordinación do ser humano e as súas sociedades aos designios superiores dunha “mítica” natureza, Bookchin aposta por manexar a natureza pero sen se opor á súa corrente e dirección:

«Traballar coa natureza» require que fomentemos a variedade biótica xurdida dun desenvolvemento espontáneo dos fenómenos naturais⁵⁵¹.

Preservar e fomentar a diversidade natural e non loitar contra ela nin destruíla, está na base da ecoloxía social, co gallo de abandonar a situación de crise na que permanecemos no presente. Precisamente, no respecto pola autonomía, a liberdade e a espontaneidade da natureza podemos topar a cerna da ecoloxía social, pois é nela onde se funda toda a súa crítica da noción de xerarquía e o seu desexo de superala no eido natural —o dominio do ser humano sobre a natureza, por exemplo coa tecnoloxía industrial—, e no eido social —o dominio do ser humano polo ser humano, como sucede co Estado. Esta crítica ás xerarquías lévao a defender a existencia nas —e entre as— especies de seres vivos e nos ecosistemas, dunha relación de complementariedade e circularidade que tende á autorregulación:

Se consideramos que todo ecosistema pode ser visto tamén como una cadea alimenticia, podemos pensalo como unha trama circular e interconectada de relacións animal-vexetais (antes que como unha pirámide en socalcos co home no ápice), que inclúe criaturas tan disímiles como os microorganismos e os grandes mamíferos⁵⁵².

A espontaneidade xoga ademais o papel de ser unha función de complexidade e diversidade tanto na natureza como na sociedade. Por outra banda, Bookchin pon de manifesto a existencia dunha necesidade de dotar dun sentido histórico á natureza, a mesma que pretende dar sentido histórico á sociedade. Para entender isto, afirma que un ecosistema nunca é unha comunidade fortuíta, senón que ten unha historia que o dota de dirección, potencialidade e significación, e o mesmo sucede, outra vez, coa sociedade humana, a cal tamén se entende dende a súa historia, coa súa dirección de desenvolvemento. Isto non significa que teña unha teleoloxía —que contradiría a función da espontaneidade— mais si que calquera comunidade na súa conexión co todo, tamén estea conectada co tempo e o pasado, do que non se pode desprender. Con estas afirmacións incide máis nos conceptos de comunidade e interdependencia, e coa noción de espontaneidade salvagarda a liberdade que se manifesta na diversidade e complexidade social e natural, que como dixemos son mostras da circularidade, cooperación e dependencia mutua das comunidades, lonxe das simples estruturacións xerárquicas.

Polo tanto, os ecosistemas naturais teñen un carácter non xerárquico e este mesmo trazo trata Bookchin de trasladalo ás sociedades humanas:

551 *Ib.*, páx. 104.

552 *Ib.*, páx. 105.

O que volve tan importante a ecoloxía social é o feito de que esta non lle concede ningún lugar á xerarquía, nin na natureza nin na sociedade; a ecoloxía social desafia a función mesma da xerarquía como principio estabilizador ou ordenador en ambos dominios⁵⁵³.

A xerarquía é o principio de dominación e polo tanto é este contra o que a ecoloxía social carga os seus esforzos para rematar coas dominacións natural e social. Segundo el, as sociedades xerárquicas non representan a orde nin a heteroxeneidade, máis ben o caos, a uniformación e a súa descomposición en individuos sen conexión. Restabelecer os lazos coa natureza pode axudar ao mesmo na sociedade para acabar coa dominación e acadar a liberdade como estado de plenitude social. Emular a diversidade, interdependencia e autorregulación dos ecosistemas, levará ás sociedades humanas a se desprender das xerarquías e da dominación, mediante a descentralización e a diversidade de comunidades locais. Á súa vez esta plenitude acádase mediante a *autoconciencia* das capacidades e potencialidades humanas.

A consciencia humana adopta un papel especial na ecoloxía social de Bookchin, xunto coa razón como característica tamén senlleira do ser humano, ao converterse na natureza feita consciente de si mesma. Así a razón pode servir como guía para o desenvolvemento tanto social como natural cara a liberdade, a complexidade e a diversidade, en última instancia, cara á ausencia de dominación e o abandono da orde social histórica na que estamos inseridos. No entanto, esta controvertida función do ser humano como guía —por mor da súa racionalidade— cae no antropocentrismo e achega o ser humano, na súa vinculación coa natureza, a un punto de intromisión importante ou de protagonismo finalista e preponderante, até o extremo de racionalizar a natureza, achegándose a posturas idealistas. Sobre este punto volveremos máis adiante.

Non podemos finalizar este apartado sen mencionar que se ben, a ecoloxía social representa a elaboración cumio da síntese entre anarquismo e ecoloxismo, outros autores e correntes tamén teñen achegado propostas teóricas nesta dirección. A defensa das comunidades locais, de pequena escala, descentralizadas, autónomas e cooperativas que respectan o mundo non humano, está presente tamén —como ben sinala Mark J. Smith— no *ecocomunalismo* do clásico *Blueprint for Survival* de Edward Goldsmith, no desafío espiritual de Rudolf Bahro, no *Small is Beautiful* de Fritz Schumacher e nas explicacións *biorrexionais* de Kirkpatrick Sale⁵⁵⁴.

Smith amosa o *biorrexionalismo* como unha aposta pola autosuficiencia, a cooperación e a diversidade en contra das xerarquías. Para acadar unha sociedade destas características conta co coñecemento acumulado sobre os erros do pasado e tamén da ciencia, entendida como unha comprensión profunda do ambiente ecolóxico para aplicar unha solución *biorrexional*. Con todo, Smith matiza esta pretensión co gallo de deixar claro que non basta co deseño dun único modelo de sociedade para combater o desafío ecolóxico, senón que, máis ben, as sociedades teñen que posuír a suficiente flexibilidade para se adaptaren á relación cambiante coa natureza:

553 *Ib.*, páx. 118.

554 Smith, M. J., *op. cit.*, páx. 108.

Não existe qualquer modo de organização social com probabilidades de fornecer uma forma única de apresentação dos objectivos do pensamento ecolóxico. Não bastará um esquema detalhado, o que é necesario é um «esquema ecolóxico», uma orientação estratégica que reconheça a complexidade e a incerteza das relacións em mudançã entre a sociedade e a natureza⁵⁵⁵.

Ecología profunda

En segundo lugar, Arne Naess co seu ecoloxismo profundo —*deep ecology*— establece a igualdade do ser humano coa natureza —igualitarismo *biosférico*— “outorgando unha teoría do valor intrínseco ao medio ambiente que necesita, polo tanto, unha ética que recoñeza o valor intrínseco do mundo non humano”⁵⁵⁶. O seu propio nome indica a súa aposta polas mudanzas profundas nas nosas sociedades en relación coa súa contorna natural, mudanzas radicais que tamén salientan o ánimo desta proposta por se distanciar doutros modelos de intervención política na natureza e na sociedade cun cariz máis lene e livián, que a ecoloxía profunda denomina como superficiais. A ecoloxía superficial así entendida, viría a se equiparar co uso do que cualificamos aquí como *medioambientalismo*, entendido como contraposición, ou irmán feble, do ecoloxismo, por mor da súa función para maquillar de verde e socorrer as ideoloxías e propostas políticas antagónicas por definición co mesmo e que, porén, se esforzan por assimilar o seu discurso aínda que a base de baleiralo de contido real e apropiarse dos seus aspectos formais.

A ecoloxía profunda elaborada por Naess a partir de 1970 —e logo continuada por Bill Devall e outros— debe ser entendida como un dos primeiros intentos de teorización ética e política do ecoloxismo. As súas fontes e influencias sobre os que sustentar os seus alicerces son ricas e diversas, e abranguen tanto textos filosóficos como tradicións relixiosas e culturais distintas, mais que partillan entre si unha comprensión da realidade holística e fundada na natureza. Así as

crenzas budistas, taoístas e dos indios americanos, así como algúns aspectos do cristianismo, influíron os seus escritos. Tamén ten partes da filosofía académica occidental, incluíndo traballos de Spinoza, Whitehead, Heidegger e Kuhn. Ten conexións co anarquismo de finais do século XIX e principios do XX, e recoñece ter débedas coa tradición *conservacionista* e co pensamento sobre a natureza salvaxe que inclúe, en particular, a Thoreau, John Muir e Leopold. Finalmente afunde, de maneira importante, unha boa parte das súas raíces nos anos 60, na conciencia política radical e o pensamento *New Age*, que destacou principalmente en California⁵⁵⁷.

Como resalta Belshaw, autor da cita que acabamos de ler, a ecoloxía profunda aséntase sobre a dicotomía ser humano/natureza que pretende superar para amañar toda a problemática derivada da crise ecolóxica asociada á praxe secular occidental que afonda na mesma. De aí vén a importancia da súa concepción holística da realidade e da

555 *Ib.*, páx. 110.

556 Valencia, Á., *op. cit.*, páx. 461.

557 Belshaw, C., *Filosofía del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 2005, páx. 286.

natureza por unha banda, e pola outra, a súa identificación da natureza co bo e o ben, motivo que leva a falar, aos ecoloxistas profundos, de prácticas naturais e *antinaturais*, contrarias á natureza e á súa preservación, capacitada como está, incluso, para dar benestar aos seres humanos. Con estes vimbios constrúese a ecoloxía profunda, como unha resposta ao antropocentrismo e á ecoloxía superficial —aínda influída e mediada por este— e instaurándose como unha *ecolatría*. Andrew Dobson sinala os problemas principais que se derivan desta *ecolatría* como: o principio de “igualitarismo” e a súa controvertida aplicación, tamén “en que medida é admisíbel aplicar principios ecolóxicos á sociedade humana” e, por último, “pode un movemento político próspero estar fundado sobre formas de pensar que semellan estrañas ao actual xeito de vida industrial?”⁵⁵⁸.

Neste contexto é importante repasar os coñecidos sete principios ou trazos da ecoloxía profunda que expuxera Arne Naess por primeira vez en 1972, no seu afán por se afastar da ecoloxía superficial:

“1. Negación da imaxe do home-no-contorno a favor da imaxe *relacional* de ámbito global”⁵⁵⁹. Mediante este primeiro principio fai fincapé no concepto de relación como algo constitutivo de calquera ser ou obxecto que pertenza á rede da biosfera, imposibilitando ou deixando nun segundo lugar a definición destes dende un punto de vista individual e illado, para suliñar a idea de conxunto e a concepción holística que contén a ecoloxía profunda ou *ecolatría*.

“2. Igualitarismo *biosférico* (en principio)”⁵⁶⁰. Este igualitarismo defende o mesmo dereito a vivir e se desenvolver para calquera forma de vida, afastándose do antropocentrismo que soamente reconece ese dereito para os seres humanos. Amais, no mesmo principio amósase o pracer e a satisfacción que produce a asociación con outras formas de vida e a preocupación polo espazo vital necesario para o desenvolvemento do ser humano e os outros mamíferos, para fuxir do “amoreamento”.

“3. Principios de biodiversidade e de simbiose”⁵⁶¹. A defensa da biodiversidade susténtase, segundo isto, na intensificación das potencialidades de supervivencia, das oportunidades de novos modos de vida e da riqueza das formas. Por iso salienta a cooperación como modelo de relación que fomenta a diversidade fronte a dominación e o exterminio.

“4. Postura *anticlasista*”⁵⁶². Esta postura fomenta a abolición da explotación seguindo os principios de igualitarismo e simbiose anteriores, tanto nos conflitos entre humanos como tamén coas outras especies, introducindo unha chamada á prudencia que podemos interpretar como unha formulación tamén do principio de precaución.

“5. Loita contra a contaminación e o esgotamento de recursos”⁵⁶³. Neste apartado Naess resalta o papel que cumpren os ecoloxistas e as ecoloxistas como informantes e

558 Dobson, A., *op. cit.*, 1999, páx. 265.

559 Naess, A., “Ecolatría”, en Dobson, A., *op. cit.*, 1999, páx. 266.

560 *Ib.*, páxs. 266 e 267.

561 *Ib.*, páx. 267.

562 *Ib.*, páxs. 267 e 268.

563 *Ib.*, páx. 268.

denunciantes deses dous aspectos cruciais da crise ecolóxica. Tamén aproveita este principio para arredarse máis da considerada “ecoloxía superficial”, da que se debe fuxir a través da implantación dunha boa organización que impida a instrumentalización desta loita por parte de persoas e institucións alleas con intereses contrarios ao movemento.

“6. Complexidade, non complicación”⁵⁶⁴. O complexo é descrito aquí como aquilo que é a suma ou o resultado da interacción entre diversos e múltiples factores para formar unha unidade ou sistema. A complexidade enormemente alta dos ecosistemas serve como guía para a *ecolatría* no seu esforzo por comprender as relacións intrínsecas da biosfera. Neste sentido, Naess, mostra a preocupación por mor da ignorancia do coñecemento humano sobre estas relacións en canto ao efecto das perturbacións nelas. Debido a isto, imponse o deber de favorecer o uso de tecnoloxías brandas, diversos modos de economía e a realización de políticas ecoloxicamente responsábeis en conxunción coas investigacións científicas.

“7. Autonomía local e descentralización”⁵⁶⁵. A vulnerabilidade aparece neste derradeiro principio como trazo introdutor da limitación das influencias externas sobre calquera forma de vida asentada e integrada nun territorio —como forma *coevolucionada*, diríamos nós— de xeito que permanece nel segundo un certo equilibrio ecolóxico. Este equilibrio e a ameaza externa invocada —entendida como *bioinvasión* ou *biointerferencia* producida polas sociedades humanas co seu manexo e transporte de seres vivos— serven como motivación para a aposta polo *biorrexionalismo*, como un modo de organización política descentralizado e autónomo capaz de diminuír o fluxo de materiais e o consumo de enerxía. Este sería o xeito en que as distintas e diversas sociedades humanas poderían achegarse ao equilibrio ecolóxico, que a teoría ecolóxica posterior traduciu como sostibilidade ou sustentabilidade.

Xunto a estes trazos habería que engadir os oito principios da ecoloxía profunda que se erixen como a guía do seu comportamento e instauración:

1. O florecemento da vida humana e non humana sobre a Terra ten un valor intrínseco. O valor que teñen as formas de vida non humanas é independente da utilidade que os humanos lle dean para os seus obxectivos.
2. A riqueza e diversidade das formas de vida son tamén valores en si mesmos e contribúen ao florecemento da vida humana e non humana na Terra.
3. Os seres humanos non teñen dereito a reducir esta riqueza e diversidade excepto para satisfacer as súas necesidades vitais.
4. O florecemento da vida e culturas humanas é compatíbel cunha redución substancial da poboación humana. O florecemento da vida non humana require dita diminución.
5. A presente interferencia humana co mundo non humano é excesiva, e a situación está a empeorar axiña.
6. En consecuencia, a política ten que mudar. Estas mudanzas políticas afectan estruturas económicas, tecnolóxicas e ideolóxicas básicas. O estado

564 *Ib.*, páxs. 268 e 269.

565 *Ib.*, páxs. 269 e 270.

das cousas resultante será profundamente diferente do actual e fará posíbel unha experiencia máis alegre da conexión entre todas as cousas.

7. O cambio ideolóxico consiste en apreciar a calidade de vida (que prospera en situacións de valor intrínseco) máis que en se adherir a estándares de vida cada vez máis elevados. Haberá unha profunda conciencia da diferenza entre o “tamaño grande” e a grandeza.

8. Aqueles que subscriban os puntos anteriores teñen directa ou indirectamente a obriga de intentar levar a cabo os cambios necesarios⁵⁶⁶.

Estes principios teñen un carácter normativo, como o propio Naess remarca, e gardan a esencia da *ecolatría* como praxe e comprensión da realidade. Porén estes principios e a metafísica que gardan, poden resultar un tanto abstractos e, por iso, afastados da realidade que pretenden transformar. A falla de concreción sobre como levar a cabo estas propostas, fan que a ecoloxía profunda sexa tomada como un desiderátum algo vago e pouco conciso, lonxe do quefacer cotiá e concreto das persoas que forman as sociedades, inseridas nas estruturas que replican unha e outra vez as formas de relación insustentábeis na natureza e das que non poden escapar cun simple voluntarismo, ora intelectual, ora práctico, como semella propor Arne Naess.

Ecosocialismo

En terceiro lugar atopamos os que pensan que “a crise do capitalismo non emana xa do socialismo senón da crise ecolóxica” en función das novas contradicións do capitalismo, como Elmar Altvater, Rudolf Bahro ou Alain Lipietz. O movemento ecoloxista é o novo suxeito que substitúe o proletariado na súa crítica ao capitalismo, preconizando a nova utopía verde⁵⁶⁷. Alén das figuras nomeadas por Valencia —ás que logo volveremos—, no noso contexto máis achegado tamén podemos contar cunha serie de persoeiros aos que tamén encadrar dentro do *ecosocialismo*, algúns xa citados e entre os que cabe destacar Jorge Riechmann, Francisco Fernández Buey e Joaquim Sempere. Porén todos eles son debedores dunha figura senlleira á que podemos considerar como o introdutor da mestura entre ecoloxismo e socialismo no Estado español: Manuel Sacristán Luzón. Por mor da súa importancia e fondura filosófica ímoslle dedicar unha merecida mención e atención especial.

Manuel Sacristán foi un pensador da tradición emancipadora que se dedicou ao mesmo tempo e de forma combinada á teoría e á práctica, froito do compromiso nacido dunha época de fortes convulsións políticas: o período que comprende a ditadura fascista e a transición á democracia representativa liberal, e maila guerra fría dirimida entre os bloques políticos antagónicos posterior á segunda guerra mundial. Logo dunha breve militancia xuvenil na CNT —froito da súa inclinación libertaria que deixaría un pouso permanente nas súas conviccións políticas— militou logo no PCE —Partido Comunista de España— e no PSUC —Partit Socialista Unificat de Catalunya— pero, como dicimos, Sacristán foi algo máis ca un militante: cursou estudos de filosofía e dereito na Universidade de Barcelona, para amplialos despois en Münster, Alemaña, onde afondou na obra de Martin Heidegger, estancia que desembocaría na redacción da súa tese doutoral sobre o mesmo. Alí tamén coñeceu a lóxica formal —ademais de descubrir o

566 Naess, A., *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley, California, 2008, páxs. 111 e 112.

567 Valencia, Á., *op. cit.*, páx. 461 e 462.

marxismo—, o que posibilitou que se convertera no introdutor desta disciplina no Estado español —até entón descoñecida. Así Manuel Sacristán dominaba simultaneamente dous campos que dificilmente cultivan os filósofos ao mesmo tempo: a filosofía analítica e a filosofía existencial. Por se fora pouco, foi un estudoso das obras de Marx, do marxismo, das filosofías posteriores á segunda guerra mundial e fixo importantes achegas tamén á metodoloxía, socioloxía e política da ciencia.

Esta querenza compartida pola teoría e a praxe marcarao de por vida. Como bo coñecedor das dúas sabía que a relación entre elas non estaba exenta de problemas, chegando a afirmar que a lucidez consiste na separación clara entre feitos e valores —entre o eido descritivo e o eido normativo. Isto lonxe de significar que ambas parcelas teñen que estar separadas sen se comunicar, vénnos dicir que un programa emancipador non poderá ser nunca unha teoría científica, nin tampouco un mero exercicio da vontade baseado en ideais. Así por unha banda, afastábase do “marxismo teórico” que se vía a si mesmo como unha ciencia —ou se vestía con esas roupas para se amosar ante os demais como inelutábel e incontestábel nos seus designios, a falla de argumentos mellores— e por outra banda, distanciábase das concepcións políticas que non tiñan en conta para nada o horizonte real, as circunstancias ou o mundo da vida propio.

En consonancia co anterior, Sacristán concibía o marxismo como unha filosofía da praxe, unha concepción emancipadora do mundo construída sobre unha síntese entre pensamento —ciencia e coñecemento— e acción —posición ética e moral, pois segundo el a política era unha ética colectiva. Fortemente influenciado polo marxismo de Gramsci, revisou o marxismo clásico dende Marx a Lenin. Ante a deriva dos feitos nos países soviéticos —stalinismo, imperialismo soviético, totalitarismo...— e cos acontecementos de Praga en 1968 cando os tanques e as tropas da URSS e do Pacto de Varsovia invadiron Checoslovaquia, Manuel foise achegando ao inevitábel desenlace que o convertería nun disidente da liña oficial do PCE. As súas lecturas e formación xunto co anterior, empurrárono até unha concepción propia do marxismo e do socialismo.

Así pensaba que o “marxismo teórico” era unha *pseudociencia* —fronte ao que el defendía, como unha visión do mundo con base científica. Para fuxir da ilusión *gradualista* —a evolución inelutábel até o comunismo, ilusión que xustificaba a aparición do stalinismo— criticou o historicismo hegeliano presente na obra de Marx. Deste xeito centrouse na categoría da dialéctica e no seu determinismo implícito, tal como a presentaran Hegel e Marx. A visión do devir, da historia presidida por leis inmutábeis e independentes dos suxeitos e as súas vontades individuais, convertía as persoas en meros pacientes dos seus efectos. Segundo isto, o motor da historia era a loita de clases —da *negatividade* inserida na dialéctica e plasmada na sociedade no corpo do proletariado— que no futuro acabaría por desaparecer nunha sorte de sociedade positiva: o comunismo —e rematada a dialéctica, remataba a historia, chegábase á súa fin. Mais el non concordaba co este concepto de dialéctica, entendido como unha desintegración do mesmo na síntese dos polos opostos. De forma semellante á dialéctica negativa exposta na teoría crítica de Adorno —oposta á dialéctica positiva que defendía a chegada da utopía, ora como comunismo, ora como anarquía, como unha concreción definitiva da sociedade ideal preconizada—, Sacristán pensaba que as contradicións sociais nunca desaparecerían por completo, polo tanto, non cría nunha

sociedade ideal ao final da batalla, senón que apostaba nun sucesivo perfeccionamento, nunha paulatina emancipación e transformación, mais sen nunca chegar a unha fin.

Como sabemos, Gramsci introducira no marxismo a dimensión persoal, as conviccións éticas e a vontade do individuo revolucionario. A partir disto, concibira a ética dun xeito colectivo: ao igual que Aristóteles, entendía a política como unha ética colectiva. Dende este punto de vista, as subxectividades cobraban importancia dende as súas vontades para loitar e mudar a sociedade. Polo que lle tocaba, Sacristán sempre lle dera moita importancia ao cultivo da virtude persoal, ao coidado da moral no eido privado, para logo reflectila na ágora, no conxunto da suma de todos os individuos do organismo social.

Desa concepción do marxismo nace a necesidade de revisar as bases empíricas do mesmo —destinadas a unha práctica que non perda o norte empírico dos feitos—, de contrastalas coas contradicións do panorama do momento. E dese contraste xorde a constatación da crise ecolóxica, da cuestión pacifista e da loita feminista, encarnadas nos novos movementos sociais aparecidos na época, cuestións todas, polas que Manuel Sacristán comezou a se interesar dende os primeiros anos da década dos setenta do século pasado. Mais desencantado coa deriva do PCE e do PSUC —eurocomunismo, distanciamento coas bases sociais, falla de comprensión dos novos movementos sociais, desmantelamento das loitas sociais...— e enfrontado cos marxismos “teórico” e “académico”, consecuentemente decidiu tomar un novo camiño que se volveu sen retorno en 1979 coa creación da revista vermella, verde e violeta, *Mientras Tanto* —coincidindo tamén co seu abandono definitivo da militancia no PSUC— e coa súa participación no CANC (Comité Antinuclear de Catalunya). Convencido da dobre derrota das dúas tradicións marxistas —a socialdemócrata e a comunista—, viu nos novos movementos sociais xurdidos en diálogo ou confrontación con estas, unha raiola de esperanza para proseguir coa tarefa de transformación e emancipación.

No CANC Manuel levou adiante unha dobre loita: ecoloxista e pacifista. Ante o auxe da enerxía nuclear vivido en Catalunya, no estado e no resto do orbe, unido á ameaza real de guerra nuclear en Europa —fóra dos territorios da URSS e dos EEUU—, formulouse dúas cuestións que conflúen no mesmo problema da supervivencia e futuro da especie humana: a deterioración ambiental por polución e a guerra total atómicas, posibilidades nefastas que condicionan o desenvolvemento da vida na Terra. Postulouse contra as grandes concentracións de produción enerxética pois pensaba que o xigantismo necesitaba dunha planificación e dirección centralizadas, afastando aínda máis o obxectivo dunha sociedade libre e polo tanto descentralizada, reticular. Así mesmo a opción do pacifismo e do antimilitarismo, tornábase obrigatoria ante a fausta maquinaria militar dos estados e potencias, cuxos resortes poderían conducirmonos até a *autodestrución*.

Axiña tivo coñecemento das novidades editoriais que ao longo da década dos setenta apareceron co tema novo e central da crise ecolóxica: os límites do crecemento, das fontes e sumidoiros da Terra para aportar recursos e recibir os refugallos sobrantes... Estes problemas forzárono a repensar o ideal de progreso a ambos lados do muro. O informe realizado no MIT encargado polo Club de Roma, *The Limits to Growth*, o manifesto de Edward Goldsmith, *A Blueprint for Survival*, os informes para o presidente

Carter, *Global Report 2000*, os textos de Barry Commoner, Rudolph Bahro... foron creando nel novos interrogantes.

Tamén dende moi cedo, Sacristán interesárase polas culturas amerindias como portadoras de información próxima da relación do ser humano coa natureza nun estadio de desenvolvemento propio do neolítico —con todas as diferenzas entre as distintas etnias. De entre elas prefería a cultura maia —os fillos do millo, como auto-denominábanse— e os apaches —destes cativárao a personalidade e vontade do xefe militar Xerónimo, pola defensa sen concesións da súa cultura, aínda consciente da derrota, posibilitando así a súa conservación. O coñecemento destas culturas neolíticas, cunhas sociedades pouco complexas, cunha agricultura pouco evolucionada —no caso dos apaches case que testemuñal— fixérono reflexionar tomando como limiar a comparación do noso pensamento occidental co deles —alén de posturas inxenuas, soubo ollar o potencial destrutor dos aztecas e dos indios das praderías que deforestaban os bosques para ter máis bisontes que cazar. O seu xeito de estar no mundo, con prácticas sustentábeis, equiparouno coa medida aristotélica; ante esa práctica da *mesotes* contrapuxo a praxe radical da nosa cultura occidental —erixida por exemplo en América despois do xenocidio e do etnocidio—, moitas veces simplista e maniquea, dicotómica —como na relixión cristiá que divide o mundo entre malos e bos— que nega a posibilidade doutras realidades e alternativas de vida intermedias ou múltiples, converténdose nunha sociedade de dominación e de negación, motivo polo que fundamenta niso a destrución.

O seu ecoloxismo foi de índole revolucionaria, isto é, con vocación de transformación das dinámicas de produción e consumo das sociedades *tecnocientíficas*. Por iso para el era importante centrar a reflexión nas relacións de produción e nas forzas destrutivas-productivas tal como están inseridas nas sociedades industriais. De aí que nunca descoidara a cuestión do poder e a cuestión económica ou das necesidades⁵⁶⁸.

Joaquín Valdivielso ao falar das relacións sociais e ecolóxicas tamén bota man das reflexións críticas de Sacristán arredor do marxismo, e lembra que a crise ecolóxica non é soamente o resultado da contradición entre o interese por controlar os medios de produción e a tendencia do capitalismo a sometelos á lei do beneficio e a propiedade privada:

Como sinalara Sacristán, non é só a *negatividade* absoluta da humanidade o factor *motivacional*, tamén xoga un papel nos movementos a positividade da súa condición sustentadora da especie, conservadora da vida e incluso a positividade da súa condición limitada e condicionada pola natureza, da conciencia duns biorritmos, pautas e disposicións que non negan o suxeito-

568 Sacristán, M., *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1984; Sacristán, M., *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987; Sacristán, M., *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, El Viejo Topo, Barcelona, 2004; Fernández Buey, F. e López Arnal, S. (editores), *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Los libros de la catarata, Madrid, 2004; Capella, J.-R., *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid, 2005; VVAA., “Dossier: Manuel Sacristán”, en *El Viejo Topo* número 209-210, Ediciones de Intervención Cultural, Barcelona, 2005.

autor que imaxinaban un Hegel ou un Marx, senón que son condición do seu san desenvolvemento⁵⁶⁹.

Precisamente nesta comunicación entre marxismo e ecoloxismo céntrase Valdivielso para estudar a súa compatibilidade e saber sobre cal dos dous debe caer a énfase, se sobre os dous por igual, ou se simplemente son inconsistentes entre si. Deste xeito estuda o terreo común entre ambos mais tamén as súas incompatibilidades. Segundo el, boa parte das tensións existentes entre as dúas tradicións débense a problemas antropolóxicos sobre a concepción do ser humano defendida por ambas⁵⁷⁰. Neste sentido cobra especial interese a figura de Alain Lipietz e a súa aposta por amosar o ecoloxismo como “pos-socialista”:

A ecoloxía, sostíña Lipietz, contén as mesmas aspiracións fundamentais que o socialismo. Aínda que retomadas de forma algo diferente, como o socialismo conxuga a resistencia ás condicións de vida e traballo dadas pola sociedade capitalista, así como a aspiración a relacións sociais solidarias, pero so ecoloxistas —sostén Lipietz—, «estamos vacinados contra o *gulag*». O compromiso *antitotalitarista* da ecoloxía superaría, neste sentido, a alma normativa do socialismo. Sería «pos-socialista»⁵⁷¹.

Valdivielso continúa a súa análise sobre a proposta de Lipietz, na que este afirma que o marxismo está esgotado como paradigma e como guía para a acción social transformadora, debido principalmente á maneira en que Marx vincula materialismo e política. Nesta vinculación dáse unha configuración do paradigma da produción, onde esta non soamente é central senón que parte da particular concepción da mesma que tiña Marx, dando como resultado que “o materialismo, o historicismo dialéctico e a orientación progresista que tamén partilla o ecoloxismo cobren un significado particular e excluínste que fai imposíbel a síntese entre ambas”⁵⁷².

Deste xeito pasa a desagregar as razóns polas que é imposíbel esta síntese en tres puntos que agora imos mencionar nunha cita extensa, pero que consideramos indispensábel pola súa claridade comparativa entre as tradicións en cuestión:

En primeiro lugar, tanto Marx como os verdes parten da relación material que se establece entre a humanidade e a natureza á que pertence, pero para o marxismo a avaliación global desta relación é positiva. En segundo lugar, a perspectiva dialéctica leva a ambos a concibir o par natureza-sociedade como unha totalidade en interacción dinámica e aberta, de modo que as forzas transformadoras xorden da propia estrutura da realidade. Porén, a superación do capitalismo —de acordo co marco *produtivista* de raíz marxista— non elimina necesariamente a contradición ecolóxica: unha sociedade sen clases pode ser perfectamente «*produtivista*». Finalmente, ambas tradicións alíanse cos movementos pola xustiza e a democracia, dos dominados contra o poder, pero o movemento obreiro construíu o seu

569 Valdivielso, J., “«El ser natural humano». Ecoloxismo, marxismo y socialismo”, en Valencia, Á. (ed.), *La izquierda verde*, Icaria, Barcelona, 2006, páx. 60.

570 *Ib.*, páx. 30.

571 *Ib.*, páx. 31.

572 *Ib.*, páx. 33.

modelo de esperanza sobre a primacía das forzas produtivas e o seu desenvolvemento, supoñendo unha resolución final da historia —unha teleoloxía— liderada por si mesmo como forza *transhistórica*. O ecoloxista, polo contrario, pensa a Historia dentro da historia natural e as forzas que a condicionan e sospeita que ese punto final poida ser un escenario apocalíptico de escaseza e degradación ambiental ou incluso a propia extinción da vida. Respecto á concepción da produción, Lipietz lembra que para Marx a historia é unha constante *artificialización* do mundo, cuxo carácter progresista radica na liberación do home das súas construcións externas na medida precisamente en que humaniza a natureza e se libera do seu dominio⁵⁷³.

Porén outros *ecosocialistas* si que tentaron topar na propia teoría marxista os presupostos válidos que posibilitaran, no interior da mesma, a convivencia entre marxismo e ecoloxismo, incluso até a súa equiparación. É o caso de John Belamy Foster, quen a partir da concepción naturalista do ser humano feita por Marx e as categorías de alienación e traballo, constrúe unha síntese sen contradicións entre ambas correntes políticas, cuestionando deste xeito a crítica do Marx *produtivista* de Lipietz. Foster mantén que: “1. o tratamento da ecoloxía en Marx —e Engels— é central ao longo de toda a súa obra; 2. que precisamente iso lle permitiu elaborar unha crítica ecolóxica do capitalismo, e 3. prescribir un tipo de socialismo que podería denominarse sostíbel”⁵⁷⁴.

Como explica Valdivielso, Foster atopa no materialismo marxista todos os rudimentos para unha análise ecolóxica do capitalismo, partindo da asunción do ser humano como un ser natural, que precisa da natureza para realizar a súa vida, como un ser paciente, condicionado e limitado. Seguindo isto, o propio Marx denunciou “a fractura metabólica xerada pola agricultura capitalista”, e polo tanto a súa afección nas xeracións futuras, de maneira pioneira, motivo polo que para Marx a sociedade futura tiña que ser unha mestura entre o agro e a cidade, unha síntese entre agricultura e industria, co gallo de garantir o subministro continuado de todos eses obxectos que pertencen ao reino da necesidade.

Esta fractura metabólica é entendida por Foster como a alienación respecto á natureza, equiparada, como sinala Valdivielso, á alienación respecto ao traballo⁵⁷⁵. E é neste punto onde podemos achar un desaxuste entre a ecoloxía e o marxismo, pois a antropoloxía marxista vira arredor do traballo, da actividade produtiva e transformadora do ser activo que é o traballador. E como volve salientar Valdivielso, esta concepción do traballo que está detrás da idea de alienación,

pensa o suxeito como transformador substancial do mundo sensíbel, autor absoluto do seu medio de vida e de si mesmo; supón que é a negación desa a súa esencia libre e activa, tamén negada pola necesidade cega da natureza, quen o produce como suxeito⁵⁷⁶.

573 *Ib.*, páx. 33 e 34.

574 *Ib.*, páx. 35.

575 *Ib.*, páx. 40.

576 *Ib.*, páx. 40.

Polo tanto, a súa actividade está destinada a dominar e transformar a natureza, incluso dentro dunha sociedade libre e sen alienación do traballo, pois considera a natureza como algo estraño do que hai que se apropiariar por medio da súa transformación e de acordo cos seus obxectivos. Mais Foster segue a insistir en que a sociedade de produtores libres levaría a transcender esta forma de alienación da natureza. Pero a alienación pode tomar outras formas, de acordo co exposto pola perspectiva *posproductivista* de Lipietz ou de Gorz —de quen falaremos máis adiante— que nos lembra que “a apropiación dos medios de produción é só unha das formas en que o ser activo executa «a *reapropiación* dos seus propios poderes»”, pois a alienación tamén se pode dar na actividade de consumir ou no acceso e gozo do medio ambiente e os recursos naturais⁵⁷⁷.

Valdivielso volve pór de manifesto despois do até aquí falado que o marxismo, a causa da súa redución *productivista* e da antroploxía materialista, pasou por alto o papel que poderían ter as contradicións ecolóxicas na transición ao socialismo e nas crises do capitalismo. Segundo este autor, isto débese á prioridade da teoría da lei do valor do capital nas análises de Marx, así como “á súa forza para identificar a aparición de crises nos procesos de acumulación, parte do funcionamento normal do capitalismo”. A plusvalía derivada da *mercantilización* da forza de traballo, constitúese así na única fonte de valor e riqueza, reducindo esta ao traballo humano e velando o papel *bioproductivo* da natureza⁵⁷⁸.

Podería dicirse que para o socialista o capitalismo extrae a plusvalía explotando o traballo vivo, mentres que para o ecoloxista extrae «*plusrecursos*» da natureza⁵⁷⁹.

James O’Connor tratou de corrixir esta eiva na teoría marxista e introducir na mesma a cuestión da incidencia biofísica na reprodución do capitalismo. Deste xeito expuxo a súa tese sobre a segunda contradición do capital. Esta prodúcese cando a esfera das forzas produtivas e as relacións de produción —que representa a primeira contradición— entra en contradición coas condicións da produción capitalista que están formadas por:

1. As condicións físicas externas (ecosistemas e recursos naturais), 2. a forza de traballo (como forzas sociais e como organismos biolóxicos), e 3. as condicións comunais (o capital social). Ambas contradicións terían que ver coa asimilación capitalista da natureza e o traballo á forma de mercadorías, a pesar de que non son producidas polo propio capitalismo: a explotación do traballo produce a plusvalía, a apropiación da natureza produce «valores de uso específicos»⁵⁸⁰.

Ambas contradicións funcionan como barreiras ao desenvolvemento do capitalismo e o proceso de acumulación, unha social —a primeira contradición— e outra externa —a

577 *Ib.*, páx. 48.

578 *Ib.*, páx. 49.

579 *Ib.*, páxs. 49 e 50.

580 *Ib.*, páx. 51.

segunda contradición—, que sería unha barreira ecolóxica. No entanto o capitalismo reacciona ante esta barreira biofísica —que non nega os límites— aplicando a súa propia lóxica interna de rendibilidade e acumulación, recortando e derivando cara fóra novos custos e reducindo a produtividade das condicións de produción, nunha fuxida cara adiante que *mercantiliza* máis ámbitos da natureza até a súa capitalización⁵⁸¹.

Por último cabe destacar que O'Connor deduce destas dúas contradicións unha resposta desigual de oposición por parte dos axentes da loita social, por mor en primeiro lugar da preeminencia da primeira contradición sobre a segunda; logo porque a experiencia da expropiación da plusvalía é unha experiencia directa dos traballadores, non ideolóxica nin mediada politicamente; porén, “a expropiación da natureza é «sociopolítica» e «ideolóxica» en primeiro lugar”⁵⁸².

Con estes exemplos Joaquín Valdivielso fai fincapé nas limitacións da teoría socialista marxista para enfrontarse á cuestión ecolóxica, debido ao uso de elementos centrais da mesma, como “a redución *produtivista-metabólica*” e as categorías clásicas da súa tradición —como a de contradición—, que ao seren aplicadas aos novos problemas ecolóxicos, dan lugar a esquemas teóricos demasiado estreitos para seren usados con éxito.

Ecofeminismo

Foi Françoise d'Eaubonne quen acuñou o termo ‘*ecofeminismo*’ por primeira vez en 1974 na súa obra *Le Féminisme ou la mort*. D'Eaubonne establece unha conexión entre a idea de dominación e a destrución da natureza. A importancia que lle deu á categoría de dominación pode ser explicada pola súa filiación anarquista, como pensadora que amosaba unha sensibilidade extrema ás relacións de dominación e ao poder. É por iso que soubo tamén enlazar ecoloxía e feminismo baseándose na relación de dominación presente en ambas esferas e que ela situaba no patriarcado: era este o causante das situacións de asoballamento das mulleres e a natureza e contra quen había que loitar:

Por conseguinte , a única mutación que podería hoxe salvar o mundo é a da “grande inversión” do poder masculino que traduce, despois da *superexplotación* agrícola, a mortal expansión industrial. Non o “matriarcado”, certo, ou o “poder das mulleres”, senón a destrución do poder polas mulleres. E ao fin a saída do túnel: a xestión igualitaria dun mundo por renacer e xa non a “protexer” como crían aínda os ecoloxistas moderados da primeira vaga. O *feminismo ou a morte*⁵⁸³.

Como conta Alicia H. Puleo, a unión entre ecoloxía e feminismo que fai d'Eaubonne apóiase na hipótese do pasado da humanidade cando “o descubrimento da función paterna na procreación destronou a muller no imaxinario prehistórico, converténdoa en simple terreo que se pode posuír e fecundar. Xa non será unha criatura sagrada que polo seu contacto co divino fai posíbel o nacemento dunha nova xeración, senón un simple

581 *Ib.*, páxs. 52 e 53.

582 *Ib.*, páx. 54.

583 D'Eaubonne, F., “La época del ecofeminismo”, en Agra, M. X. (compiladora), *op. cit.*, páx. 28.

obxecto de apropiación”⁵⁸⁴. A mesma hipótese explica que este descubrimento coincidiu co Neolítico e o manexo do gando e a aparición da agricultura, cando a fertilidade e a fecundidade pasaron a ser capacidades gobernadas polos homes. Por todo isto para d’Eaubonne o *ecofeminismo* é un modo distinto de acción que ten como finalidade a consecución dun novo tipo de humanismo, diferenciado da sociedade masculina e capaz de resolver o seu problema ecolóxico.

María Xosé Agra pola súa banda establece unha serie de elementos e trazos do *ecofeminismo* que axudan a definilo e facer fincapé na súa singularidade e colocalo como unha forma máis de ecoloxismo —aínda que tamén feminismo— “en tanto que perspectiva crítica respecto ao concepto de natureza e dos dualismos”. En primeiro lugar, afonda “na consecución dunha nova subxectividade e tamén na posibilidade dun novo pacto social”. Logo, se ben presta atención á dominación das mulleres e da natureza, “non necesariamente ten que concluír no *esencialismo* e na nostalxia ou o misticismo, nin que, obviamente, as mulleres vaian salvar o mundo ou o planeta”. En terceiro lugar, se ben é feminista “e quere unha sociedade máis xusta e máis libre para as mulleres”, tamén é un proxecto *ecopolítico*. En cuarto lugar, pretende unha *deconstrución* dos dualismos que se combaten, pois “a *vitimización*, a *feminización* ou a revalorización dun polo dos dualismos van noutra dirección ou, mellor dito, na mesma dirección que aquilo que se pretende cuestionar”. Tamén, en quinto lugar, o *ecofeminismo* axuda a pensar doutro xeito, en relación coas mulleres e a natureza, sen rexeitar a filosofía, a ciencia e a racionalidade. Por último, como ecoloxismo, é unha crítica ás posturas ecolóxicas que non contemplan o xénero nin a dominación e a opresión das mulleres ou que non se achegan criticamente á categoría de natureza⁵⁸⁵.

A cuestión ecolóxica ocupa un lugar salientábel nas preocupacións do *ecofeminismo*, o que non significa que deixe atrás a categoría central de muller do discurso feminista, senón que máis ben, crise ecolóxica e dominación da muller se imbrican nas súas análises despois de se decatarse da necesidade de preservar e asegurar as bases materiais da vida, como requisito ineludíbel para afrontar calquera proxecto vital e para defender calquera proxecto emancipador como o que preconiza o propio feminismo.

O concepto de dominación é central na crítica e na teoría *ecofeminista* por seren as mulleres as dominadas nas sociedades patriarcais e machistas, como suxeitos que sofren e encarnan o padecemento desa subordinación. É por iso que esta situación de dominación e discriminación fai que estean nunha posición proclive a empatizar con outras formas de dominación e subordinación. A crise ecolóxica é considerada como froito amargo da sociedade masculina ou patriarcal e das súas producións materiais e ideolóxicas. Deste xeito, a dominación do home sobre a muller equipárase á dominación da natureza polo ser humano non como algo accidental, senón a partir dos efectos visíbeis dunha racionalidade masculina que obedece á lóxica da dominación e da xerarquización, xeradora de pares dicotómicos tales como home/muller, cultura/natureza, material/espiritual, razón/emoción... tal e como sinalara Val Plumwood.

584 Puleo, A. H., *op. cit.*, páx. 35.

585 Agra, M. X., “Introdución: feminismo y ecofeminismo”, *op. cit.*, páx. 21.

No caso de Françoise d'Eaubonne esta importancia da crítica da dominación é levada até as súas últimas consecuencias ao mesturar e fundir anarquismo, ecoloxismo e feminismo nunha mesma proposta de acción política. Lembremos que o anarquismo se constrúe como resposta política ante a dialéctica entre poderosos e subordinados, dominantes e dominados, ante a acción do poder padecida polos sometidos á súa autoridade non recoñecida nin lexitimada —condensada no Estado e en Deus, tal e como sinalara Bakunin, mais esquecendo o patriarcado como condensación da dominación masculina sobre as mulleres, aínda recoñecendo a súa igualdade. É por iso que no seu seo caben todas as formas de resistencia ante a dominación e o poder como a loita pola liberación da Terra e pola liberación das mulleres, aínda que non fosen enunciadas polos primeiros e as primeiras libertarias, polo menos coa mesma intensidade que dedicaron á liberación da humanidade ou do proletariado.

Mais a pesar da importancia e o lugar común do concepto de dominación, non todas as *ecofeministas* elaboran unha crítica semellante do patriarcado e das súas consecuencias negativas ecolóxicas. Françoise d'Eaubonne salientaba que na base do problema ecolóxico se atopaban as estruturas do poder patriarcal, exercido polos homes sobre as mulleres despois da “grande inversión” —isto é, a transmisión do proceso da fecundación das mulleres aos homes, principio da dominación e da orixe da crise ecolóxica, coa transmisión da agricultura ao sexo masculino logo de descubrir o segredo de tal proceso ora no ventre, ora no solo— e que, polo tanto, ningunha sociedade masculina podía tomar o relevo desta sociedade sen incorrer nas mesmas estruturas de dominación por seren sexistas. Para ela “contaminación”, “destrución do medio ambiente”, “demografía galopante” son “palabras de homes” correspondentes a unha cultura masculina creadora deses problemas. Aínda que non desexaba inverter a dominación por unha “cultura feminina” —de aí o seu fíncapé no humanismo entendido no seu sentido amplo como defensa e integración igualitaria da totalidade da humanidade independentemente do sexo, xénero, poboación, cultura... e tamén na ausencia de dominación— si que pensaba que malia ao seu sexismo e por mor da proximidade maior das mulleres á natureza,

a *negatividade* final dunha cultura de mulleres non sería nunca isto, esta exterminación da natureza, esta destrución sistemática —con vistas ao máximo beneficio— de todos os recursos nutricios⁵⁸⁶.

O *ecofeminismo* ten como tarefa, dende esta perspectiva, a transformación da sociedade a partir do derrocamento do núcleo da mesma, “a falocracia”, “a base mesma dunha orde que non pode senón asasinar a natureza en nome do beneficio, se é capitalista, e en nome do progreso, se é socialista”⁵⁸⁷.

Outra perspectiva *ecofeminista* parte da experiencia vivida das mulleres, recoñecida como significativa, pola súa maior conexión coa natureza por seren “*coextensivas*” con ela. Así o defende Ariel Kay Salleh, quen en 1983 escribiu o artigo *Máis profunda que a ecoloxía profunda: a conexión ecofeminista* onde critica o esquecemento e a ocultación das mulleres e da categoira do feminino na elaboración da proposta ecoloxista da ecoloxía profunda de Naess e Devall. Por medio dunha crítica das premisas principais

586 D'Eaubonne, F., “Ecología y feminismo”, en Agra, M. X., *op. cit.*, páx. 40.

587 *Ib.*, páx. 51.

expostas pola ecoloxía profunda —tal e como quedaron recollidas páxinas atrás—, Ariel Kay Salleh denuncia a supresión do feminino no interior desa proposta ecolóxica radical por mor da súa postura patriarcal. Por iso defende a materialidade e a concreción da experiencia das mulleres como punto de partida para a consecución das propostas do ecoloxismo, dende unha ética da vida diferente á súa ética abstracta:

O movemento da ecoloxía profunda, usando o termo xenérico Home, presupón simultaneamente a diferenza entre os sexos de xeito acrítico, e pasa por alto aínda o significado desta diferenza. Esquece que se a experiencia vivida das mulleres fose recoñecida como significativa, e fose lexitimada na nosa cultura, podería proporcionar unha inmediata base social “viva” para a conciencia alternativa que os ecoloxistas profundos están a tentar formular e introducir como unha construción ética abstracta⁵⁸⁸.

Esta eiva detectada na primeira premisa da ecoloxía profunda que versa sobre “a substitución do dualismo Home/Natureza por unha *imaxe do campo-relacional-total*”⁵⁸⁹, é acrecentada na análise das seguintes premisas. Así, a súa proposta de igualitarismo biolóxico de todas as especies vivas erixida tralo derrubamento do dominio do ser humano sobre a natureza, reproduce a ocultación da relación de dominio do home sobre a muller, polo que este igualitarismo “non pode ser instaurado a menos que os homes se volvan receptivos a ambas facetas deste mesmo pulo de dominio e uso”⁵⁹⁰. Neste sentido, os medios propostos por Naess son, para Kay, “sumamente racionalistas e *tecnicistas*”, reducindo o dereito das mulleres como nais e creadoras de vida a un residuo da dependencia masculina⁵⁹¹.

O principio de diversidade e simbiose defendido pola terceira premisa tamén vela a situación de dominio e discriminación que sofren as mulleres ao subsumir as mulleres outra vez baixo unha categoría xeral. A aniquilación da identidade e da creatividade das mulleres, a súa opresión sexual e a diferenciación social non son mencionadas⁵⁹². A cuarta premisa sobre a polución e a redución dos recursos volve esquecer o papel das mulleres “como gardiás do *oikos*” e a súa boa disposición para pór en práctica a conciencia ecolóxica durante todo o tempo⁵⁹³. O principio de complexidade e non de complicación que forma a sexta premisa, está contaminado polo “sentido masculino do auto-valor” que posúe unha limitación inhibitoria da validación de status. Este é o motivo do uso por parte da ecoloxía profunda de argumentos febles, acríticos e instrumentais que se achegan de forma paradoxal ao paradigma da ecoloxía superficial, de corte técnico-administrativo. Pola contra, os roles femininos asignados, debido ás súas características como tarefas continxentes e prácticas, actúan como unha fonte de valores opostos á racionalidade técnica explotadora da norma masculina e posibilitan unha achega de valores alternativa⁵⁹⁴.

588 Kay Salleh, A., “Más profunda que la ecología profunda: la conexión eco-feminista”, en Agra, M. X., *op. cit.*, páxs. 53-61.

589 *Ib.*, páx. 54.

590 *Ib.*, páx. 55.

591 *Ib.*, páx. 55.

592 *Ib.*, páx. 56.

593 *Ib.*, páx. 57.

594 *Ib.*, páx. 58.

A autonomía local e a descentralización como última premisa, son tomadas por Ariel Kay Salleh como conceptos fetichistas e baleiros a causa da falla de experiencia dos homes nos procesos femininos de organización comunitaria de pequenas e íntimas colectividades, “onde o fluxo espontáneo de comunicación «estrutura» a situación”⁵⁹⁵. En definitiva, na ecoloxía profunda quedan residuos de razón instrumental, de instrumentalismo especulativo na elaboración do seu discurso, que é necesario modificar dende unha nova epistemoloxía que fuxa das tinturas tecnocráticas presentes nos seus propios argumentos.

A análise do concepto de natureza dende a óptica do *ecofeminismo* é especialmente singular na obra de Ynestra King, quen parte da crítica do dualismo considerado básico da cultura occidental que denigra a natureza e o feminino: a dominación do humano polo humano, particularmente das mulleres polos homes, cando “a humanidade patriarcal declarou a guerra ás mulleres e á natureza”⁵⁹⁶. Deste xeito, o concepto de natureza é o resultado das proxeccións humanas sobre o natural, que á súa vez son “retroproyectadas cara a sociedade humana como leis naturais e usadas para reforzar ideas masculinas sobre a natureza feminina”. Así King fochica no dualismo natureza/cultura para denunciar a opresión feminina e a súa discriminación polo patriarcado a raíz da súa equiparación coa natureza: o odio á natureza tamén é odio ao feminino. A dominación patriarcal estaría xustificada, segundo este dualismo, nunha determinación biolóxica a causa da relación das mulleres coa natureza.

Debido a que as ideas que reforzan a relación entre as mulleres e a natureza foron usadas para limitar e oprimir as mulleres na sociedade occidental, as feministas volveron a súa mirada cara o construtivismo social⁵⁹⁷.

Ynestra King denuncia que o dualismo natureza/cultura é unha falsa oposición produto do dualismo patriarcal. Para superalo pretende apropiarse do discurso público sobre o mesmo dualismo, mais dende unha perspectiva feminista e crítica creadora dunha epistemoloxía nova baseada nunha forma non instrumental de coñecemento. O seu imperativo *antidualista* busca, amais, conexións con outras formas políticas *ecofeministas* que critiquen o dualismo:

Esta praxe está incorporada e articulada: é apaixonada e reflexiva; conecta temas políticos entre si, conecta diferentes culturas de mulleres, e conecta continuamente o destino dos seres humanos ao destino das outras formas de vida deste planeta⁵⁹⁸.

Coa súa crítica do feminismo liberal da primeira vaga que equiparaba o home e a muller como suxeitos cos mesmos dereitos, e a pesar de recoñecer as ferramentas que para a liberación da muller ten o discurso da igualdade de dereitos, King sinala que no fondo só se trata dunha inversión de roles. Fronte a isto aposta pola diferenza das mulleres como “depositarias da fertilidade humana e da posibilidade de futuras xeracións” e pola

595 *Ib.*, páx. 59.

596 King, Y., “Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/cultura”, en Agra, M. X., *op. cit.*, páx. 65.

597 *Ib.*, páx. 68.

598 *Ib.*, páx. 69.

defensa e valorización destes poderes de procreación e reprodutivos como unha estratexia política e como unha reivindicación do control dos seus corpos⁵⁹⁹.

Este *ecofeminismo* da diferenza afástase dos feminismos liberal, radical e socialista. Retoma unha ontoloxía da esencia feminina —que non é determinista— para construír dende ela unha nova ética que supere a dominación e o dualismo natureza/cultura e a reconciliación de ambas.

Por outra banda, María Mies realiza unha crítica do paradigma predominante da ciencia e avoga por construír un modelo de investigación feminista co obxectivo de instaurar un deber moral baseado na responsabilidade que guíe a práctica científica. Este principio de responsabilidade está baseado no feito de que a Terra é finita e os seus recursos limitados, que a nosa vida é limitada e o noso tempo tamén. Para iso estipula unha guía metodolóxica realizada dende a reciprocidade “suxeito-suxeito”, onde o obxecto é considerado “outra vez” un ser vivinte con alma, subxectividade e dignidade.

Este método contempla (1) a parcialidade consciente da investigación, (2) a substitución da “visión dende arriba” da relación vertical entre o investigador e os obxectos, pola “visión dende abaixo”, (3) a substitución do “coñecemento de espectador”, contemplativo e desinteresado, pola participación activa en accións, movementos e loitas pola emancipación das mulleres, (4) a integración da investigación nos procesos de accións e loitas sociais, (5) o proceso de investigación debe converterse nun proceso de concienciación, (6) a concienciación colectiva das mulleres debe ir acompañada do estudo da historia individual e social das mulleres, (7) as mulleres non poden apropiarse da súa propia historia a menos que comecen a colectivizar as súas propias experiencias⁶⁰⁰.

Especialmente crítica co capitalismo e coa fonte do seu desenvolvemento, Occidente, amósase a filósofa *ecofeminista* india Vandana Shiva. Dende a súa propia experiencia como muller e como poboadora dun país empobrecido polo colonialismo británico, Shiva asume a súa posición de ser dobremente explotada polo capitalismo: como cidadá dunha colonia externa, a India, o Sur, e como muller, unha colonia interna, pois as mulleres son as encargadas das tarefas reprodutivas tanto no Sur como tamén dentro da metrópole.

Segundo esta autora, diversas culturas que sobreviviron de maneira sustentábel durante séculos amosaron unha continuidade ontolóxica entre a sociedade e a natureza, que ela entende como unha ontoloxía do feminino, que actúa como principio vivinte e que permite esa continuidade entre a sociedade e a natureza, “a humanización da natureza e a naturalización da sociedade”⁶⁰¹. Este principio vivinte é o principio feminino que Shiva equipara co Shakti da cosmoxía tradicional india, “a primeira aparición da enerxía dinámica”, enerxía primordial de onde nace toda existencia, substancia de todo. Polo tanto, este principio —Shakti— é o que posibilita, como manifestación do seu poder e enerxía, a natureza ou Prakriti. A natureza así é a encarnación do principio

599 *Ib.*, páxs. 72 e 73.

600 *Ib.*, páxs. 97-115.

601 Shiva, V., “Las mujeres en la naturaleza”, en Agra, M. X., *op. cit.*, pág. 164.

feminino e, amais, “é nutrida polo feminino para producir vida e proporcionar sustento”⁶⁰².

Mais este principio non é exclusivo das mulleres, nin tan sequera é unha característica esencial da muller tal e como nolo lembra Anna Cervera i Iglesias, senón que era posuído polos labregos e labregas do Sur e por outras culturas antes de entrar en contacto con Occidente, sen distinción de xénero. “Mentres que, por outra banda, as mulleres *hiperconsumistas* de Occidente o perderon hai tempo”⁶⁰³, exemplo de mulleres ecoloxicamente alienadas. Por este motivo Shiva explica que “ontoloxicamente, non hai división entre home e natureza, ou entre home e muller, porque a vida en todas as súas formas xorde do principio feminino”⁶⁰⁴, son dualidades na unidade.

A partir desta *inclusividade*, Shiva aposta por un ecoloxismo que transcende o dualismo de xénero que segundo ela é unha construción do patriarcado e da súa ideoloxía de xénero, causa da definición de home e muller como categorías independentes, cuns trazos naturais definidos de maneira biolóxica⁶⁰⁵:

A ideoloxía de xénero creou o dualismo e a disxunción entre home e muller. Simultaneamente creou unha conxunción da actividade e a creatividade coa violencia e o masculino, e unha conxunción da pasividade coa non-violencia e o feminino. As respostas a este dualismo baseadas no xénero conservaron estas conxuncións e disxuncións e, dentro destas categorías *dicotomizadas*, prescribiron xa a masculinización, xa a feminización do mundo⁶⁰⁶.

Porén e a pesar da súa defensa dun proceso de liberación *trans-xenérico* Shiva volve a súa mirada sobre a marxinação e a violación das mulleres nos países empobrecidos, na forma desa colonia interna que mencionamos antes. Por esta razón, pola súa condición de colonia, as mulleres seguen vencelladas á vida e á natureza “mediante o seu papel de provedoras de sustento, comida e auga”. Este vencello, no entanto, é histórico e cultural, e non biolóxico, insistimos, froito do abandono masculino do principio feminino a causa da colonización e a súa incorporación ás actividades destrutivas ou á emigración. Esta produción de vida das mulleres fai que teñan unha relación especial coa natureza, a través do partillar e a diversidade, e amais que estean nunha posición singular para comezar e liderar a recuperación do principio feminino na sociedade, cun potencial revolucionario capaz de desafiar as categorías e os procesos que ameazan a vida. As mulleres tamén están chamadas a “proporcionar categorías opostas que crean e amplían os espazos para manter e enriquecer toda a vida na natureza e na sociedade”⁶⁰⁷:

As mulleres son centrais para deter e superar as crises ecolóxicas, non unicamente como vítimas senón tamén como líderes na creación de novos paradigmas intelectuais ecolóxicos⁶⁰⁸.

602 *Ib.*, páx. 161.

603 Cervera, A., *Outro mundo é posibel: o reino da necesidade de Vandana Shiva*, Baía Edicións, A Coruña, 2007, páx. 21.

604 Shiva, V., *op. cit.*, páx. 163.

605 *Ib.*, páxs. 175 e 176.

606 *Ib.*, páx. 176.

607 *Ib.*, páx. 168.

608 *Ib.*, páx. 170.

Pola súa parte e como reacción á extensa literatura sobre *ecofeminismo*, Bina Agarwal, propuxo unha formulación alternativa ao mesmo, ao que denomina como “*medioambientalismo* feminista”. Agarwal parte da consciencia das mulleres nos países empobrecidos —en concreto dende a India— da interdependencia coa natureza por mor da súa posición e clase social, ao cargo das tarefas de coidado e reprodución da vida —o cultivo, a auga, a alimentación... Mais esta consciencia non é o resultado dun *esencialismo* que lles permite permanecer nunha situación privilexiada para esa relación, senón que se asenta sobre unha crúa e prosaica relación material de supervivencia, na que agroma de maneira inmediata a interdependencia coa natureza.

Bina Agarwal maniféstase crítica con certas elaboracións *ecofeministas* alén do *esencialismo*, como as que manexan a categoría “muller” como unha unidade sen se decatarse da diversidade que conforma tal conxunto. Achácalle a gran parte do *ecofeminismo* —agás as investigacións de Merchant e Shiva— ser un construción ideolóxica sen ter reparado na realidade material das mulleres e a súa forma específica de interacción co medio ambiente:

De aquí que na medida en que hai unha división do traballo e unha distribución da propiedade e o poder baseadas no xénero e a clase (/caste/raza), o xénero e a clase (/caste/raza) estruturan as interaccións das persoas coa natureza e, así, estruturan os efectos da mudanza medioambiental nas persoas e as súas respostas á mesma⁶⁰⁹.

Polo tanto Agarwal destaca aqueles puntos febles e problemáticos do argumento *ecofeminista*, que son: (1) postular as “mulleres” como unha categoría unitaria, sen diferencialas por clase, raza, etnia, etc., polo que ignora outras formas de dominación diferentes ás de xénero; (2) situar a dominación das mulleres e a natureza case exclusivamente na ideoloxía, negando as fontes materiais desta dominación orixinadas no poder político e nas vantaxes económicas; (3) dicir pouco, incluso nas construcións ideolóxicas, sobre o social, económico e as estruturas económicas dentro das que esas construcións se producen; (4) non tomar en consideración a relación material que viven as mulleres coa natureza, como oposta ao que outros ou elas mesmas poderían concibir que é tal relación; (5) incorrer no *esencialismo* dende aquelas tendencias do *ecofeminismo* que trazan a conexión das mulleres e a natureza coa bioloxía⁶¹⁰. Por último, Agarwal considera que a teoría *ecofeminista* é unha feble ameaza para a orde establecida, debido ao seu fracaso para abranguer de forma explícita as cuestións da economía política⁶¹¹.

Sustentabilidade

A relación entre o *medioambientalismo* e o ecoloxismo ten mala avinza. A razón é que o primeiro sempre semella estar disposto a se subordinar ante a ideoloxía que o precise, co motivo de elaborar algún arranxo á súa incapacidade para adaptarse ao medio

609 Agarwal, B., “El género y el debate medioambiental: lecciones desde la India”, en Agra, M. X., *op. cit.*, páx. 189.

610 *Ib.*, páx. 184.

611 *Ib.*, páx. 226.

ambiente natural. O efecto do devandito modo de proceder —non ten porque ser desexado ou premeditado— tradúcese en contrarrestar ou solapar a crítica ecoloxista radical, que sinala na dirección da necesidade do cambio social urxente. O ecoloxismo postula

un novo modelo de sociedade ao redor duns novos valores que establezan unha relación harmónica entre o ser humano e a natureza e, polo tanto, diferente á establecida por unha evolución perversa da modernidade que é responsábel da crise ecolóxica que padecemos hoxe. Isto esixe un cambio ético e político profundo nas sociedades actuais, polo que a política ecoloxista se basea non só nun modelo de sociedade no que esa nova relación do home coa natureza sexa compatíbel coa igualdade —e, por tanto, *anticapitalista*— senón tamén na reivindicación doutros valores como a autonomía, a solidariedade ou a procura da felicidade⁶¹².

A forma particular de sociedade prescrita pola ideoloxía verde, o novo modelo de sociedade que o ecoloxismo defende como solución á deterioración ecolóxica, tal como fomos expoñendo ao longo destas liñas, chámase sociedade sostíbel ou sustentábel:

Os verdes tentaron separar das súas causas radicais os síntomas superficiais dos nosos crecentes problemas. Iluminaron a dirección que a sociedade debe tomar se quere un futuro sustentábel e satisfactorio: comunión co resto da natureza, “tecnoloxía suave, economía de creación continua, institucións a escala humana e un volume de poboación acorde coa capacidade a longo prazo do medio ambiente para mantela”⁶¹³.

Con todo, tamén neste punto existe certo grao de “contaminación” cando se trata de definir este tipo de sociedade, baseándoo no concepto de sustentabilidade. A confusión non se produce neste caso, pola vaguidade da definición proposta polo ecoloxismo, senón máis ben, pola apropiación que dende diferentes ámbitos, tanto ideolóxicos como institucionais, está a se facer do termo sustentabilidade. É o mesmo desenvolvemento sostíbel que sociedade sostíbel ou sustentabilidade?, dende logo que non. A sustentabilidade sería aquel estado ou aquela situación que se dá, segundo os verdes —tal como quedou recollido máis arriba—, dentro dunha sociedade, como resultado dun conxunto de medidas tendentes a garantir a integración e equilibrio entre as nosas prácticas sociais, económicas e políticas e a contorna natural nas que están inseridas.

Así, para as outras ideoloxías que buscan refuxio no *medioambientalismo*, o concepto de sustentabilidade ou desenvolvemento sostíbel é ben diferente. Joan Subirats comenta que

en moi poucos anos o desenvolvemento sostíbel converteuse nun deses conceptos “contedor” que se usa con ducias de significados distintos e que serve a moi diferentes xentes de moi diversas maneiras. Como se dixo

612 Valencia, Á., *op. cit.*, páx. 464.

613 Irvine e Ponton, citados en Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 97.

moitas veces, probabelmente é a súa ambigüidade o que lle dá a súa forza simbólica e comunicativa⁶¹⁴.

Pola súa parte Nuria Font comenta isto outro:

O concepto de desenvolvemento sostíbel converteuse nun dos referentes máis habituais na retórica política ao longo da última década, tanto no ámbito internacional, nacional como local. A pesar da popularidade do concepto, a ambigüidade e inmensidade da idea de desenvolvemento sostíbel fai que a conversión de vontades en realidades concretas a miúdo tropece con dificultades inevitábeis⁶¹⁵.

Dende unha posición máis próxima ao ecoloxismo, José Manuel Naredo advirte sobre a ambivalencia dos termos “sostíbel” e “desenvolvemento” —tal como explica Francisco Fernández Buey⁶¹⁶— xa que no uso da expresión “desenvolvemento sostíbel” existe unha ambigüidade calculada, orixe da aceptación xeneralizada entre políticos e economistas, debido á equivalencia encuberta dos termos “crecemento” e “desenvolvemento” —isto explicaría que se desestimaran utilizar outros termos no marco institucional, como “*ecodesenvolvemento*”, menos ambiguos. Polo tanto, para os políticos e economistas da teoría estándar, a expresión “desenvolvemento sostíbel” non supón contradición algunha cos seus principios económico-liberais, extremo que critica Naredo ao pór de manifesto, unha vez máis, que a crise e os desequilibrios ecolóxicos se derivaron do modelo de desenvolvemento *industrialista*. Dende logo, pódese falar de certa perversión no interior das propostas que en nome do desenvolvemento sostíbel, o que propugnan é unha continuidade do crecemento económico ilimitado, obviando o sentido orixinario que tal expresión tiña para o ecoloxismo dende a aceptación da tese dos límites do crecemento. Consecuencia disto é o intento por separar, dende o ámbito verde, os termos e conceptos de sustentabilidade e desenvolvemento sostíbel, nun afán por clarificar que a sustentabilidade está oposta á idea dun crecemento como indicador do desenvolvemento das sociedades —como sucede na actualidade ao utilizar como indicador o PIB (Produto Interior Bruto)⁶¹⁷. Do que se trata é de pór, dirán os verdes, o acento sobre o cualitativo e non sobre o cuantitativo, para avanzar cara a sustentabilidade:

A sustentabilidade planetaria non se pode acadar aumentando as rendas, pois non é cuestión de cantidade, senón de calidade, non se trata de aumentar a produción e o consumo, senón a calidade no consumo e na produción: consumir menos pero máis conscientemente e producir máis eficientemente⁶¹⁸.

614 Subirats, J., “Presentación”, en Font, N. e Subirats, J. (editores), *Local y sostenible. La Agenda 21 Local en España*, Icaria, Barcelona, 2000, páx. 7.

615 Font, N., “Local y sostenible”, en *Ib.*, páx. 9.

616 Fernández Buey, F., “Prólogo”, en Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páx. 14.

617 A Organización das Nacións Unidas utiliza outro indicador para medir o desenvolvemento das sociedades, chamado IDH (Índice de Desenvolvemento Humano) e combina outros tres indicadores: esperanza de vida, alfabetización e PIB.

618 De la Rosa, R., *La revolución ecológica*, Icaria, Barcelona, 2001, páx. 198.

Marius de Geus distingue dous usos do concepto de sustentabilidade: a) nos *Principios de economía política*, John Stuart Mill defendía “un estado estacionario na economía para protexer o medio ambiente e salvar os recursos naturais para as xeracións futuras”. Tamén outros autores como William Morris, Aldous Huxley, Bernard Skinner, Murray Bookchin, Ernest Callenbach e Herman Daly fan un uso semellante; b) trala publicación do *Informe Brundtland* “o concepto de sustentabilidade perdeu o seu carácter orixinario. A partir de entón foi definido como desenvolvemento sostíbel. [...] A idea básica que subxace a este concepto é que o desenvolvemento económico pode combinarse cunha mellor administración da cidade e do agro, da natureza e a biodiversidade, que pode ser gradualmente orientado cara unha redución das emisións ambientais perigosas”. E continúa “hoxe en día, a sustentabilidade expresa unha intención politicamente correcta: constitúe un bo pretexto para acadar os máis variados acordos políticos, pero non pon en marcha medidas políticas radicais e rigorosas”⁶¹⁹.

Boa parte da responsabilidade do uso ambiguo e “desviado” da expresión “desenvolvemento sostíbel” e da ambivalencia dos termos “desenvolvemento” e “sostíbel”, é da ex primeira ministra norueguesa Gro Harlem Brundtland, cando sendo presidenta da Comisión Mundial sobre Medio e Desenvolvemento das Nacións Unidas en 1987, elaborou o moi coñecido informe *O noso futuro común* —tamén chamado *Informe Brundtland*— dentro do que aparecía a seguinte definición de desenvolvemento sostíbel, como aquel modelo que

satisfai as necesidades presentes sen comprometer a capacidade das xeracións futuras de satisfacer as súas⁶²⁰.

A partir da súa publicación, a expresión cobrou gran popularidade até o punto de que un lustro despois, a Conferencia de Nacións Unidas sobre Medio e Desenvolvemento (CNUMAD) de Río de Xaneiro en 1992 —tamén coñecida como Cume da Terra— impulsou a creación dun protocolo de actuación para conseguir o desenvolvemento sostíbel no ámbito mundial, partindo das comunidades administrativas locais de cada país, que se chamou Axenda 21 Local (A21 L)⁶²¹. Neste sentido podemos dicir que o desenvolvemento que fai Brundtland do concepto de sustentabilidade como

619 De Geus, M., “Sostenibilidad y tradición liberal”. *Revista internacional de filosofía política*, nº 13, 1999, páx. 22.

620 Brundtland, G. H., citada en Font, N. e Subirats, J., *op. cit.*, páx. 10. Entendemos que con esta definición, que centra o nó explicativo do desenvolvemento sostíbel nas consecuencias ou efectos derivados da súa acción, o que fai Brundtland é adiar o verdadeiro significado da sustentabilidade. Este adiamento —causado pola definición indirecta de desenvolvemento sostíbel— non axuda a ver cales son as causas directas da falla de sostibilidade, entendidas como causas dunha sociedade concreta —a sociedade industrial— que ten os seus alicerces nunha ideoloxía concreta —o liberalismo económico. Con iso evita enfrontarse a unha prescrición dunha forma de sociedade diferente a esta, evidenciando o seu fondo acríctico coa sociedade industrial e o capitalismo.

621 A A21 L propoñía catro obxectivos:

- 1) En 1996, a maioría de administracións locais de cada país deberá ter levado a cabo un proceso consultivo coas súas poboacións e alcanzar un consenso sobre unha “Axenda 21 Local” para a comunidade.
- 2) En 1993, a comunidade internacional deberá ter iniciado un proceso consultivo para mellorar a cooperación entre administracións locais.
- 3) En 1994, os representantes de cidades e outras administracións locais deberán ter aumentado os niveis de cooperación e coordinación co obxectivo de mellorar o intercambio de información entre administracións locais.

desenvolvemento sostíbel, encádrase niso que Marius de Geus cualifica como “a combinación de desenvolvemento económico e unha mellor administración da cidade e do agro, da natureza e a biodiversidade, que pode ser gradualmente orientado cara a unha redución das emisións ambientais perigosas”, isto é, combinación de desenvolvemento económico e coidado da contorna ambiental, pero poñendo o acento no desenvolvemento económico, como sucede tamén co concepto de modernización ecolóxica.

Nuria Font examina o concepto de desenvolvemento sostíbel recollido na definición do *Informe Brundtland* e di que “rompe co modelo de desenvolvemento predominante ao incorporar tres premisas fundamentais: en primeiro lugar, integra os conceptos de desenvolvemento, benestar social e calidade de vida; en segundo lugar, esixe a distribución equitativa da riqueza, tanto entre xeracións presentes como respecto ás futuras, e finalmente, presupón a utilización racional dos recursos como condición para asegurar a habitabilidade do planeta a longo prazo”. Até aquí todo ben, pero máis adiante di: “o concepto de desenvolvemento sostíbel é un modelo de desenvolvemento e, polo tanto, procura garantir o crecemento económico e social”⁶²². De novo atopámonos coa equiparación entre crecemento e desenvolvemento, como conceptos sinónimos. O problema da postura de Brundtland é que segue a apostar polo crecemento, como factor de desenvolvemento social para as economías dos países pobres para poñerse á altura dos países ricos e como di Goodland “é encomiábel que Brundtland defenda o crecemento para os países pobres. Pero limitarnos a elevar o chan sen facer baixar o teito non permitirá un desenvolvemento sostíbel”, polo que haberá que parar o crecemento da produción nos países ricos. Segundo Goodland, “a sustentabilidade só se acadará na medida en que se establezca o crecemento cuantitativo de transformación material e se substitúa polo desenvolvemento cualitativo, mantendo os factores da produción ou consumo de recursos”⁶²³. No seu informe, Brundtland, exixía unha nova era de crecemento económico —destinado aos países pobres— prevendo un aumento da produción industrial de cinco a dez veces⁶²⁴.

Robert Goodland continúa a dicir que, ao presentar as catro condicións necesarias para acadar o desenvolvemento sostíbel, Brundtland formulou “de maneira excelente” tres das catro: a) producir máis con menos, b) reducir a explosión demográfica, c) redistribuír a favor dos pobres o exceso dos *sobreconsumidores*, pero ao chegar ao cuarto requisito “d”, “Brundtland recorreu a unha certa astucia política, ao deixar pouco nítida a cuarta condición necesaria [...] esta cuarta condición refírese á transición no uso de recursos e na escala da economía cara ao desenvolvemento cualitativo, facendo que a escala económica sexa coherente coas capacidades rexenerativas e asimilativas dos sistemas globais que sosteñen a vida”⁶²⁵. Por que parece pasar por alto a tese dos límites do crecemento, segundo a cal un crecemento ilimitado é imposible nun planeta finito? O crecemento como factor de desenvolvemento social segue a ser un factor “sacrosanto” na súa formulación, amais, cubrir as necesidades básicas dos países pobres require un

-
- 4) Faise un chamamento a todas as administracións locais de cada país a implantar e dirixir programas que faciliten a representación das mulleres e os novos nos procesos de decisión, planificación e postas en marcha. (CNUMAD, 1992, Capítulo 28.2).

622 Font, N., *op. cit.*, páxs. 11 e 12.

623 Goodland, R., *op. cit.*, páxs. 32 e 33.

624 *Ib.*, páx. 20.

625 *Ib.*, páx. 33.

crecemento de utilización de recursos, que á súa vez terán que ser restados —cando menos— aos países ricos para poder ser sostíbel e isto significa non xa pór restricións ao crecemento, senón tamén baixar o ritmo actual de consumo e produción, cousa que pasa por alto Brundtland.

Como quedou recollido en palabras de Dobson, “a pedra angular da política verde radical é a crenza de que a nosa Terra finita pon límites ao crecemento industrial”⁶²⁶ tal e como se desprendía da tese dos límites do crecemento, esta levaba emparelladas tres características:

- a) “as solucións tecnolóxicas non poden axudar a realizar o soño imposible dun crecemento infinito dentro dun sistema finito”;
- b) “a natureza exponencial de dito crecemento determina a súa insustentabilidade e indica, ademais, que os límites do crecemento se poden facer visíbeis bastante máis axiña do que poidamos pensar”;
- c) “a inmensa complexidade do sistema mundial leva os verdes a dicir que os nosos actuais intentos de facer fronte aos problemas medioambientais son tan torpes como superficiais”⁶²⁷.

O crecemento tal como é formulado por Brundtland é insostíbel⁶²⁸, posto que se necesitaría un aumento no crecemento da renda do 3% anual para chegar na primeira parte deste século á equiparación entre países pobres e ricos⁶²⁹ —se é que isto fose posible soamente co aumento da renda, sen ter en conta a redistribución da riqueza— e isto choca coa crenza que os verdes manteñen sobre este tipo de crecemento, pois “os ritmos actuais de extracción e uso de recursos —un ritmo anual de crecemento do 3% supón dobrar o índice de produción e consumo cada vinte e cinco anos⁶³⁰—, e a produción de refugallo e contaminación necesariamente asociadas con eles son insustentábeis”⁶³¹. É máis, a última entrega do informe de D. Meadows certifica que a humanidade xa se *extralimitou*, apoiándose nos datos achegados a partir do desenvolvemento da “pegada ecolóxica” de Mathis Wackernagel. Da solución tecnolóxica Dobson opina que

se o movemento verde cre que as solucións tecnolóxicas aos límites do crecemento son imposíbeis, terá que avogar por cambios máis profundos no pensamento e a práctica social: cambios nas ideas morais e os valores humanos. Os devanditos cambios suporán acomodar as prácticas sociais aos límites que as rodean, e abandonar o intento prometeico (neste caso tecnolóxico) de superalos. É neste sentido, unha vez máis, no que a

626 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 97.

627 *Ib.*, páx. 104.

628 “O desenvolvemento sostíbel é un concepto propagandístico do *productivismo*, que entende o desenvolvemento sostíbel como crecemento sostíbel, unha nova fase expansiva da sociedade industrial”. García, E., en Riechmann, J., *op. cit.*, páx. 159.

629 Goodland, R., *op. cit.*, páx. 32.

630 Pensemos no perigo do crecemento exponencial, tal como quedou explicado máis arriba, debido á súa falsa aparencia de progreso e abundancia, mesmo ao estar preto do límite posible nun sistema finito de crecemento. O crecemento exponencial é o motor da *extralimitación* e a *insostibilidade*, precisamente é este crecemento o que hai que desacelerar e finalmente parar, para chegar á sustentabilidade.

631 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 102.

sociedade sustentábel verde escuro é diferente da *medioambientalista*, e por iso esta última só de forma incómoda pode xuntarse coa primeira. Todo isto despréndese da idea de que as solucións tecnolóxicas non poden ter “impacto no problema esencial, que é o crecemento exponencial dentro dun sistema finito e complexo”⁶³².

Por iso, as tres características expostas por Dobson derivadas da tese dos límites do crecemento preséntansenos como acertadas, incluída a terceira, que podemos aplicar ás formulacións propostas por Brundtland. A famosa alocución de Mahatma Gandhi mantén toda a súa vixencia á hora de criticar os niveis de consumo dos países chamados desenvolvidos, como modelos das economías pobres do planeta, debido á imposibilidade física e material de exportar eses modelos a todos os países do globo, lembremos: “alcanzar a súa prosperidade levou a Gran Bretaña a consumir a metade dos recursos do planeta. Cantos planetas necesitaría un país como a India?”⁶³³.

Por tanto, os ecoloxistas opinan que para chegar á sustentabilidade ou á sociedade sustentábel, é necesario impoñer restricións ao crecemento económico ou ao que Herman Daly chama produtividade —esta produtividade ten como compoñentes: a redución dos recursos, a produción, a depreciación (que supón o consumo) e a contaminación⁶³⁴. Así dende o punto de vista de Daly a produtividade debería cumprir para ser sostíbel, as seguintes condicións:

- A taxa de uso de recursos renovábeis non debe superar a taxa de rexeneración dos mesmos.
- A taxa de uso de recursos non renovábeis non debe superar a taxa de desenvolvemento de substitutos renovábeis sostíbeis de aqueles.
- A taxa de emisión de contaminación non debe superar a capacidade de asimilación do medio ambiente⁶³⁵.

Dobson fai fincapé no consumo como lugar central para analizar “as bases e consecuencias” da sociedade sustentábel, xa que este está implícito nos outros compoñentes da produtividade de Daly e tamén, porque o concepto ou cadro de Boa Vida que manexa o ecoloxismo “diferénciase da maioría dos demais cadros precisamente en que avoga por un menor consumo”⁶³⁶. A sustentabilidade pasa por unha redución do consumo, apoiada noutras medidas como a redución dos habitantes da Terra —se existen menos persoas, a demanda de recursos diminúe de seu. A redución do uso de recursos non se pode manter sobre a base da utilización de tecnoloxías, como a da reciclaxe, xa que esta necesita para o seu funcionamento así mesmo outros recursos, polo que a solución tecnolóxica non é suficiente para esta redución que terá que ter en conta inevitabelmente a redución do consumo. Segundo Dobson⁶³⁷, a sociedade sustentábel caracterízase por —ademais da redución do consumo exposta— a eficiencia e aforro enerxéticos, a autosuficiencia económica das comunidades, a mobilidade

632 *Ib.*, páx. 101.

633 Resposta dada ao ser preguntado, trala independencia do seu país, se a India chegaría a alcanzar os niveis de vida de Gran Bretaña. Gandhi, M., en Goodland, R., *op. cit.*, páx. 19.

634 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 115.

635 Daly, H. E., citado en Meadows, D., Meadows, D. e Randers, J., *op. cit.*, 2006, páx. 400.

636 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 115.

637 *Ib.*, páxs. 97-147.

reducida, o *biorrexionalismo* —adaptación á contorna natural inmediata de cada comunidade ou sociedade—, unha agricultura non intensiva que ocupe un posto central na ocupación laboral e a produción, a descentralización política en pequenas cidades e comunidades, entre outros aspectos. Estas características pertencen a un modelo de sociedade que non transixe co modelo social operante hoxe en día, polo que os verdes propugnan unha transformación cara á sustentabilidade tallante e a grande escala, de maneira global, capaz de deixar atrás o modelo das sociedades industriais e o seu paradigma económico-liberal. Este modelo de sustentabilidade recolle ademais, aspectos que aluden ao respecto ás outras formas de vida e á biosfera en xeral, na forma dunha nova ética ambiental, afastándose así dunha postura antropocéntrica.

A sustentabilidade non debe ser entendida como un proceso ou transición que nos leve cara á sociedade sustentábel, como un conxunto de propostas, protocolos, accións... xa que corremos o perigo de converter os medios en fins, afastándonos do horizonte sostíbel. Esta visión está dentro de moitos dos malentendidos acerca dese concepto e os seus usos —como na idea de desenvolvemento sostíbel. A sustentabilidade é un obxectivo, un fin, que non admite puntos intermedios.

Para Jorge Riechmann, a sustentabilidade é ante todo “viabilidade ecolóxica” xa que “os sistemas económico-sociais han de ser reproducíbeis —máis aló do curto prazo— sen deterioración dos ecosistemas sobre os que se apoian” porque “os sistemas socioeconómicos que funcionan destruindo a súa base biofísica son insostíbeis”, para iso hai que respectar os límites e pensar no mañá⁶³⁸. Esta é a definición que máis se achega á defendida polos verdes, debido a que ao respectar a súa base biofísica, tense respecto polas bases naturais da vida da biosfera, compostas polo conxunto da comunidade biótica e os elementos abióticos, que actúan, como se dixo, dun modo interdependente. É dicir, que aínda que para definir o concepto de sustentabilidade, partamos de razoamentos antropocéntricos —por estar centrados nos intereses inmediatos dos seres humanos e as súas sociedades— como son a reprodución da sociedade ou o feito de ter en conta as xeracións futuras para non lles coartar a súa existencia —imperativo moral básico que está detrás do movemento ambiental, segundo Noam Chomsky⁶³⁹—, nesa definición está implícita a asunción da nosa pertenza a unha comunidade interrelacionada, da que dependemos para vivir e pola que vivimos, motivo que nos leva a planificar as nosas accións xa non dende unha postura *autocentrada* —como suxeito enfrontado a un obxecto— senón dende a consciencia de formar parte dun todo, coa imposición dos límites que ese todo nos obriga, xa sexa dende a responsabilidade, a *autocontención* ou a *autolimitación*. Viabilidade ecolóxica significa que a sociedade se pode manter de maneira permanente no tempo, nunha palabra, que a sociedade é sustentábel.

638 Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páxs. 148 e 149.

639 Crónica sobre a visita de Noam Chomsky, *Ajoblanco* nº 113. Barcelona, decembro de 1998, páx. 28.

A SOCIEDADE SUSTENTÁBEL

O poder sobre a natureza chegou a ser practicamente identificado co concepto de civilización.
HERBERT MARCUSE⁶⁴⁰

A radicalización da democracia directa daría un sentido político ás institucións que o movemento creou.
De aí o seu slogan pensado para este movemento municipalista libertario: «Democraticemos a república!
Radalicemos a democracia!».
JANET BIEHL⁶⁴¹

A comuna é a forma social básica para un novo modo de vida máis económico (un modo de vida «doméstico», como se ten chamado). A súa finalidade non é a produción de medios de subsistencia — sexa de tipo agrícola ou industrial, estea na cidade ou no agro—, senón a reprodución dunha comunidade de tipo comunal.
RUDOLF BAHRO⁶⁴²

A necesidade dun novo paradigma político é urxente para os verdes, entendendo este paradigma ou modelo como un imaxinario político-social por medio do cal cobra corpo nunha sociedade o seu propio mundo de vida. Ábrese así a posibilidade da aparición dun marco novo onde plasmar as relacións político-sociais, máis aló do imaxinario político propio da Modernidade, encarnado na figura do suxeito-cidadán portador de dereitos fronte á *Polis* e a *physis*. O ecoloxismo desenvolve “un discurso crítico que subliña o carácter destrutivo e *autodestrutivo* da civilización *productivista* creada polo capitalismo moderno, e que bosquexa o proxecto político-social dunha civilización alternativa”⁶⁴³. Unha sociedade alternativa, un novo modelo social onde se dea unha relación harmónica entre ser humano e natureza, “diferente á establecida por unha evolución perversa da Modernidade que é responsábel da crise ecolóxica que padecemos hoxe”. Para iso é necesario un cambio de paradigma:

Un cambio ético e político profundo nas sociedades actuais, polo que a política ecoloxista se basea non só nun modelo de sociedade no que esa nova relación do home coa natureza sexa compatíbel coa igualdade —e, por tanto, anticapitalista— senón tamén na reivindicación doutros valores como a autonomía, a solidariedade ou a procura da felicidade⁶⁴⁴.

640 Marcuse, H., *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983, páx. 89.

641 Biehl, J., *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, Virus, Barcelona, 2009, páx. 152.

642 Bahro, R., “Las comunas”, en Dobson, A., *op. cit.*, 1999, páx. 216.

643 Riechmann, J., “Una nueva radicalidad emancipatoria: las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta «post-68»” en Riechmann, J. e Fernández Buey, F., *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1994, páx. 116.

644 Valencia, Á., *op. cit.*, páx. 464.

É importante sinalar a importancia que ese cambio de paradigma ten non só, na nosa relación coa contorna ambiental ou natureza, senón tamén na relación dos seres humanos consigo mesmos. En páxinas anteriores falouse sobre a urxencia dun cambio de rumbo nos nosos intercambios coa biosfera, e falouse así mesmo da sociedade sustentábel, como encarnación dese cambio, mais deixamos nun segundo plano a descrición e a prescrición da sociedade orientada sobre o humano, é dicir os seus elementos políticos, sociais, culturais... que forman un novo imaxinario que dá sentido e significación a esa sociedade e á súa política. Así, por exemplo, falamos de economía aplicada á súa integración na contorna natural, pero non dixemos ren da maneira de organizar esa economía —podería ser centralizada, libre, autoxestionada, etc. O anterior débese ao enorme peso que a economía ten nas nosas vidas —a parte material das nosas vidas—, de feito a maioría das interaccións co medio ambiente orixínanse pola necesidade que temos, como seres biolóxicos heterónomos, de sostérmonos e vivir cos recursos que o medio nos dispensa —os alimentos, a enerxía, a auga, o aire, as materias primas, etc. Esa pulsión e esa necesidade que nos empurran a botar man dos recursos naturais, transformáronse na actualidade nas sociedades industriais —tutelados por unha cosmovisión estreita, froito da Modernidade— nun crecemento económico ao que Herman Daly refírese como produtividade, culpábel da crise ecolóxica pola súa tendencia á *extralimitación*.

Entón podemos dicir que esa particular economía ou forma económica, ten as súas fondas raíces nun modo de ver e percibir o mundo, que actúa como guía ou impulsor das diferentes prácticas e relacións sociais. Un paradigma político que, como nos fan ver os ecoloxistas, é inservíbel para afrontar a crise ambiental con todas as garantías para lograr remediala. Un paradigma que se institúe na posición central do humano e na súa dominación sobre a natureza apoiada na razón instrumental, unha posición central e unha dominación discutidas polo pensamento verde, pois nun sistema mantido pola interdependencia das súas partes, é imposíbel falar de centros ou preponderancia dunha delas e onde o concepto de dominación non é entendíbel como relación posíbel, porque a biosfera e os seus ecosistemas funcionan e organizanse sobre a *interrelación* dos seus elementos constitutivos dunha maneira máis próxima ao que podemos chamar como coordinación e mesmo cooperación.

Como vemos, as críticas dos verdes van destinadas a un modelo social —a sociedade industrial— ancorado nun proxecto de máis longo alcance, ao que chamamos Modernidade, entendido como un imaxinario filosófico, cultural, social e político que derivou en múltiples formas de pensamento, reflexión e acción na súa historia, como diferentes mundos de vida e ideoloxías. Se a crise ecolóxica se ocasiona dende este imaxinario, é normal que os verdes entendan que non podemos pretender solucionar a crise ecolóxica dende o mesmo, ou dende as ideoloxías e sistemas políticos procreados nel —habrá que desbotalo ou, cando menos, modificalo. O ecoloxismo concibe

a relación home-natureza como unha dimensión dunha Modernidade que se enfronta aos límites impostos a esa concepción da natureza herdeira do pensamento ilustrado e que propiciou a crise ecolóxica que padecemos⁶⁴⁵.

645 *Ib.*, páx. 452.

Para Ángel Valencia o ecoloxismo —xunto cos outros novos movementos sociais (NMS)— encarna unha política radical e emancipadora, dun modo semellante ao representado polo socialismo no pasado —unha vez que este deixou de ser o núcleo fundamental da idea dese radicalismo político. Para o ecoloxismo, a crise ecolóxica é unha expresión das limitacións da Modernidade, xa que pasamos da concepción ilustrada da natureza como algo idílico e dominábel polo ser humano, a unha concepción da natureza ameazada polo ser humano. É neste contexto, referido ao enfrontamento da Modernidade cos seus límites, onde o ecoloxismo xoga un papel fundamental, ao amosar que “a democracia liberal concibida como un vehículo para a representación de intereses tórnase insuficiente para resolver esta dimensión da Modernidade”⁶⁴⁶.

Pola súa banda, André Gorz insiste tamén nun cambio destas características, pero vaise referir a iso contraponendo o que el chama a racionalidade ecolóxica coa racionalidade económica no sentido moderno, unha, rexida polo “imperativo ecolóxico do aforro”, a outra, rexida por “o imperativo económico do rendemento”. Mediante a racionalidade ecolóxica —cuxo sentido pode quedar contido no lema “menos pero mellor”— podemos satisfacer as necesidades materiais da mellor maneira, utilizando unha cantidade reducida de bens, de uso e duración elevados, cun mínimo de traballo, de capital e de recursos naturais. En oposición a isto, a racionalidade económica —caracterizada por ser enteiramente instrumental, por utilizar uns medios distintos dos fins perseguidos, á vez que eses fins son medios de incrementar o capital— empurrada polo seu imperativo da máxima rendibilidade, aséntase na venda do maior número de produtos cun beneficio elevado, esixindo “un aumento máximo dos consumos e os desexos”, para que “as crecentes cantidades de capital sexan rendíbeis”.

O que dende o punto de vista ecolóxico aparece como malgasto e como destrución de recursos, é percibido dende a perspectiva económica como fonte de crecemento: a competencia entre empresas entraña unha ascendente sucesión de innovacións, o volume de vendas e o ritmo do capital aumentan grazas á caducidade, á substitución máis rápida dos produtos. E o que, dende o punto de vista da ecoloxía, aparece como unha economía (duración dos produtos, menor consumo de enerxía e de recursos) fai descender, xunto ao PIB, a produción de riquezas economicamente conmensurábeis, e revélase na planificación macroeconómica como unha fonte de perdas⁶⁴⁷.

Esta contraposición sérvelle a Gorz para atopar no capitalismo, a responsabilidade dos males ecolóxicos que sofren as sociedades contemporáneas, motivo que o leva a instar “a superación do capitalismo” unha vez que este se fixo incompatible coa preservación da vida, porque os seus imperativos organizadores —a lóxica do capital construíu un sistema burocrático-industrial, cos seus aparellos de poder e as súas coaccións técnicas — “ameazan a posibilidade de dotala de sentido, ademais de ameazar as bases naturais mesmas da vida”⁶⁴⁸. O ecoloxismo supón un cambio de paradigma capaz de deixar atrás o modelo industrial guiado por esa lóxica. Pero, con todo, Gorz non rexeita de cheo a racionalidade económica do capitalismo —non é totalmente negativa dende a súa

646 *Ib.*, páx. 459.

647 Gorz, A., *op. cit.*, páxs. 63 e 64.

648 *Ib.*, páx. 74.

perspectiva—, o que propón é reducir a esfera na que se desenvolve xunto cos intercambios comerciais para “poñela ao servizo de fins sociais e culturais que non se poden cuantificar, ao servizo da libre expansión dos individuos”⁶⁴⁹. É dicir, pretende colocar a racionalidade económica nun lugar subalterno, debido a que “non hai ningún outro modo economicamente razoábel de guiar unha empresa que a xestión capitalista”. Aínda que poida semellar unha contradición, integra nunha sociedade *ecosocialista*, racionalidade ecolóxica e racionalidade económica coa finalidade de extinguir o capitalismo, mediante a fórmula de eliminar a preponderancia da súa lóxica baseándose nunha política do tempo —entendida como un novo contrato social, baixo a premisa da redución da xornada laboral, para que cobren importancia as outras actividades humanas diferentes do traballo— non porque pretenda suprimir a economía, a industria, as empresas, o capital, senón porque quere poñer esa lóxica capitalista ao servizo da sociedade e non á inversa como sucede co capitalismo. O motivo que o leva a non prescindir por completo da racionalidade económica, é a súa convicción de que non poden existir sociedades complexas sen relacións comerciais nin mercados:

A completa abolición das relacións comerciais suporía a abolición da división social e da especialización das tarefas, e por tanto o retorno ás comunidades autárquicas ou a unha sociedade de kibutz⁶⁵⁰.

Gorz opponse terminantemente á defensa de sociedades comunitarias, socialistas ou comunistas, semellantes ás existentes na era *preindustrial* ou *premoderna*, pois pensa que a superación do capitalismo non debe supor un retroceso na historia —entendido como unha volta ás orixes onde se daba unha unión entre a razón e a vida, é dicir, non había separación entre traballo e vida, sociedade e comunidade, cultura e política, economía e moral—, senón que o seu propio desenvolvemento debe levarnos a unha sociedade *posindustrial* onde a complexidade instaurada —“entendida como un aparello económico industrializado que esixe a diferenciación, a complexidade, a especialización técnica, xeográfica e profesional, a división do traballo a nivel do país enteiro, os intercambios entre empresas, a consideración das urxencias e as necesidades materiais nas decisións da produción”⁶⁵¹— non desapareza, aínda que si se corrixa. Gorz non cre na volta ás sociedades unificadas, pola falla dun suxeito histórico que faga posíbel esta regresión —que destrúa a complexidade das sociedades modernas; compara á fe relixiosa a convicción da *autodestrución* do capitalismo de determinadas correntes verdes e socialistas—, o que o leva a optar pola utilización desa complexidade económica en servizo da sociedade e os individuos, colocándoa, como xa se dixo, nun lugar subalterno e non predominante como até agora.

Nos antípodas da súa proposta de sociedade verde sitúase a aposta polo espallamento de pequenas comunidades autosuficientes, baseadas na autoxestión e na adaptación ao seu medio a través do biorrexionalismo feita pola ecoloxía social, a ecoloxía profunda, o *ecoanarquismo* e outros *ecosocialistas*. Neste sentido, Rudolf Bahro entende as comunas como un fin ao que se dirixir para levar a bo termo a sociedade sustentábel:

649 *Ib.*, páx. 118.

650 *Ib.*, páx. 32. Coñécense como “kibutz” as colonias agrícolas de produción e consumo comunitarios de Israel.

651 *Ib.*, páx. 20.

Engadimos o feito de que a organización comunal é *antropoloxicamente* favorábel, ou que —en comparación con outras organizacións— corresponde en maior medida á natureza humana, entre outras cousas eludindo a familia *neurotizante* como a alienante grande organización, mentres que a presión interior para axustarse pode aínda ser equilibrada mediante un contacto externo suficiente. É a forma social que máis doadamente permite o control do poder social⁶⁵².

Na comuna a produción dedícase a satisfacer as relacións sociais e individuais, subordinándoa, á súa vez, ás necesidades ecolóxicas mediante a *autodependencia*. A súa alternativa non é económica, senón cultural, entendida como outro xeito de construír a sociedade con outros valores, principios e obxectivos, tanto a nivel social como individual e onde o factor espiritual —en relación co *posmaterialismo*— cobra novos folgos para dotar de sentido e coherencia a existencia, abrindo o camiño dunha nova conciencia.

Como podemos ollar, entre ambas posicións asoma o conflito entre a defensa da cidade —comprendida como berce da pluralidade, a liberdade e a diversidade, defendida entre outros por Giddens, no sentido de ser un espazo e unha estrutura social condición de posibilidade deses valores liberais e que fan que a sociedade moderna sexa o que é na súa forma política en oposición ao Antigo Réxime— e pola concepción comunitaria do *biorrexionalismo*, as pequenas comunas, o municipalismo libertario, a crítica do xigantismo ou o apoio da descentralización no ecoloxismo. A defensa do urbano agroma do temor ao control e falla de liberdade, ao absolutismo, á rixidez da tradición e das normas rurais ou das pequenas comunidades, o puritanismo... Este temor brándese contra esas propostas verdes e ampárase na existencia de grandes núcleos urbanos como adaís da pluralidade e da tolerancia, da civilización que emerxe das tebras das aldeas medievas.

Mais quen sostén o carácter liberador das urbes, esquece a cuestión de fondo da súa insostibilidade e da dependencia desas cidades por mor do seu funcionamento como metrópoles *ecocoloniais* que demandan recursos externos de xeito compulsivo. Tamén esquece a existencia de pequenas comunidades inseridas nas cidades que teñen un rol semellante ou idéntico a iso que denuncian e onde están inseridos os individuos: familia, fábrica, escola, barrio... e que poden ser tan ou incluso máis castradoras ca os outros modelos de socialización. Por non falar do control exercido polo mercado, o Estado e os mass media.

O imaxinario político-social do que falamos ao comezar este apartado, está intimamente ligado á cuestión ambiental, xa que calquera relación coa natureza feita dende o mundo humano parte das sociedades humanas —coas súas particularidades culturais, sociais, políticas ou económicas— por tanto non se pode entender como unha cuestión soamente individual, como seres sociais que somos. Repetimos até a saciedade que o que falla na *interrelación* humana co medio ambiente natural, non é a complexa trama de seres vivos e non vivos que compoñen a biosfera ou *ecosfera*, senón que son as nosas sociedades as que están mal integradas e mal deseñadas para se despreñar nesa, a súa contorna —de maneira que non causen nela danos irreversíbeis que poñan en perigo

652 Bahro, R., *op. cit.*, páx. 216.

calquera proxecto de pervivencia humana, ademais da propia existencia e futuro da natureza, polo menos como a coñecemos hoxe— aquilo ao que Barry Commoner chamou *tecnosfera*, un sistema de estruturas e útiles inserido na *ecosfera*, composto polos nosos asentamentos, fábricas, cultivos, aproveitamentos enerxéticos, etc.

O que chamamos “crise ambiental”, a serie de problemas críticos non resolto que van dende as verteduras tóxicas locais á alteración do clima global, é produto do drástico desaxuste entre os procesos cíclicos, conservadores e *autocoherentes* da *ecosfera* e os procesos lineais e innovadores, pero ecoloxicamente inharmónicos, da *tecnosfera*⁶⁵³.

Jorge Riechmann fala da necesidade dunha *socioecoloxía* capaz de ter en conta as relacións entre sociedade e natureza, centrada nos factores básicos de poboación, medio ambiente, tecnoloxía e relacións sociais, de acordo co “enfoque do ecosistema social”, para lograr entender o metabolismo entre seres humanos e natureza⁶⁵⁴. Este autor pon sobre a palestra o concepto de *biomímese* para aproximármonos máis ao deseño da sociedade sustentábel. A *biomímese* consiste en

comprender os principios de funcionamento da vida nos seus diferentes niveis (e en particular no nivel *ecosistémico*) co obxectivo de reconstruír os sistemas humanos de maneira que encaixen harmoniosamente nos sistemas naturais. O metabolismo urbano, industrial, agrario, debe semellarse cada vez máis ao funcionamento dos ecosistemas naturais. Aspírase a unha sorte de simbiose entre natureza e cultura, entre ecosistemas e sistemas humanos⁶⁵⁵.

Trátase de reintegrar a *tecnosfera* na biosfera, despois de que o estudo e análise do funcionamento desta, sirvan para reestruturar a primeira. “A *biomímese* é unha estratexia de reinserción dos sistemas humanos dentro dos sistemas naturais, unha procura de coherencia entre sistemas humanos e ecosistemas”⁶⁵⁶. Para acadalo, debemos aprender do funcionamento dos ecosistemas, os seus principios e estratexias, para tomalos como modelo da nosa *tecnosfera*, para que sexa sustentábel e *ecoeficiente*. Fritjof Capra e Janine M. Benyus estudaron os principios de organización e as propiedades dos ecosistemas respectivamente. Resultado das súas análises é a enumeración que recolleemos:

-Os principios de organización dos ecosistemas son:

- a) a interdependencia,
- b) a natureza cíclica dos procesos ecolóxicos,
- c) a tendencia para asociarse, establecer vínculos e cooperar como características esenciais da vida,
- d) a flexibilidade,
- e) a diversidade⁶⁵⁷.

653 Commoner, B., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páx. 74.

654 Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páx. 26.

655 *Ib.*, páx. 194.

656 *Ib.*, páx. 194.

657 Capra, F., citado en *Ib.*, páx. 195.

-Ademais os ecosistemas teñen as seguintes propiedades:

- a) funcionan a partir da luz solar,
- b) usan soamente a enerxía imprescindíbel,
- c) adecúan forma e función,
- d) recíclano todo,
- e) recompensan a cooperación,
- f) acumulan diversidade,
- g) contrarrestan os excesos dende o interior,
- h) utilizan a forza dos límites,
- i) aprenden do seu contexto,
- j) coidan das xeracións futuras⁶⁵⁸.

A característica fundamental do funcionamento dos ecosistemas naturais —de acordo co segundo principio de organización dos ecosistemas, ‘b’— é a existencia de ciclos pechados de materia, movidos pola enerxía do sol. Estes ciclos compórtanse dunha maneira circular. En cambio, se comparamos este funcionamento coa economía industrial capitalista desenvolvida nos últimos dous séculos, en relación con eses mesmos fluxos de materia e enerxía, observamos que o seu comportamento é lineal: os recursos quedan desconectados dos residuos e os ciclos non se pechan. Así, conclúe Riechmann que os sistemas lineais son insostíbeis e que han de se transformar en metabolismos circulares, baixo o principio de *biomímese*.

A partir da idea de *biomímese*, as sociedades humanas poden dar o salto á sustentabilidade, aplicando o devandito principio a todos os ámbitos das relacións sociais e en especial a aquelas que supoñan unha interacción máis estreita co medio ambiente natural:

- Ecología industrial, remendando os ciclos pechados dos materiais na biosfera.
- Ecología urbana para reintegrar harmonicamente os pobos e cidades nos ecosistemas que os circundan.
- Ecoarquitectura* buscando que edificios e infraestruturas “pesen pouco” sobre as paisaxes e ecosistemas.
- Agrosistemas* moito máis próximos aos ecosistemas naturais que a actual agricultura industrial *quimizada*.
- Química verde con procesos que permanezan preto da bioquímica da natureza.
- Biotecnoloxía* compatíbel de maneira ambiental, con *biomoléculas* artificiais onde sexa preciso pero guiándonos polo proceder da mesma natureza, etc.⁶⁵⁹

Unha proposta distinta para cambiar e superar o marco político contemporáneo, entendido dunha maneira ampla, constitúea a ecoloxía social de Murray Bookchin. Este tamén ve na sociedade industrial e de consumo, o xermolo da crise ambiental que se abate contra o planeta. Unha das causas da crise é a vixencia da dominación tanto sobre a natureza, como sobre os seres humanos que se produce nas sociedades modernas,

658 Benyus, J. M., citado en Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páx. 195.

659 Riechmann, J., *op. cit.*, 2006, páx. 202.

onde os valores vinculados ao capitalismo son os predominantes, até o punto de alcanzar todas as ordes da realidade social e natural:

Chégase ao extremo de que o sistema de mercado converte a sociedade nun gran centro de compras, nun mercado, dita os parámetros morais da vida humana e fai do crecemento económico un sinónimo de crecemento persoal e social. A nosa personalidade, amor, vida, recursos, crenzas non son máis que unha empresa, deben crecer ou morrer⁶⁶⁰.

Bookchin centra as súas críticas nunha sociedade que ten os seus fundamentos na economía de mercado, na explotación dos recursos naturais e na competencia. Segundo isto, “os problemas ecolóxicos e ambientais son problemas sociais” consecuencia dunha “mentalidade e sistema de relacións sociais baseados na dominación, e na súa raíz, na xerarquía”⁶⁶¹ como quedou recollido con anterioridade. A ecoloxía social busca nas tendencias naturais os principios ordenadores das relacións humanas. Así, das tendencias naturais destaca a inexistencia de xerarquías na natureza, senón máis ben de tramas interrelacionadas —de aquí a súa defensa do anarquismo a través da ecoloxía, ao entendelo como un proceso liberador fronte ás nocións tradicionais de xerarquía—, a diversidade —oposta á simplificación imposta pola sociedade capitalista aos humanos e á natureza, mediante a estandarización mecánica das súas relacións— e a homeostase —a procura permanente da estabilidade como un balance dinámico fronte aos cambios.

Segundo os ecólogos sociais, a historia humana é na súa orixe tanto historia natural como social. Bookchin afirma que “a humanidade é a natureza feita conciencia de si mesma”. É así que a primeira natureza (todo o non humano) proxéctase sobre a segunda natureza (o humano e social)⁶⁶².

Desta distinción entre primeira natureza e segunda natureza, e a *autoconciencia* desta última, Bookchin semella querer romper coa falacia naturalista posto que no seu caso, os principios naturais son os mesmos no ser humano que na natureza, é dicir son idénticos e posúeos por igual, polo que non cabe lugar para o paso do ‘é’ ao ‘debe’ como forma de prescrición, pois as tendencias naturais son as mesmas na natureza e nos humanos. Tamén desta distinción conclúe que o ser humano representa unha mellora cualitativa con respecto á evolución —debido a que posúe conciencia, a condición de suxeito e bases para a liberdade— polo que a razón humana pode axudar a corrixir “os aspectos incoherentes dunha evolución deixada á súa propia despregadura”, tales como o sufrimento ou a dor. Dobson refírese a isto como condución “da relación da humanidade coa natureza non humana”, coas connotacións antropocéntricas⁶⁶³ que iso

660 Bookchin, M., *Ecología libertaria*, Madre Tierra, Móstoles, 1991, páx. 88.

661 *Ib.*, páxs. 37-39.

662 Cariboni, D., “Ecología social, utopía del fin de siglo”, *Revista del Sur* nº 54, marzo de 1996.

663 O termo antropocentrismo serve como cualificativo negativo intercambiábel nas discusións sobre a consideración moral do non-humano, entre *ecocentristas*, *animalistas*, etc. Pensamos que sobre esta cuestión, se deben facer unhas cantas aclaracións: en primeiro lugar podemos diferenciar entre dous tipos de antropocentrismo, un ontolóxico, outro epistemolóxico. O antropocentrismo ontolóxico parte da tese da diferenza antropolóxica, ao pensar no ser humano como un ente superior e central no cosmos, desconectado do contorno que o arrodea e privilexiado para facer calquera uso del. Pola súa banda, o antropocentrismo epistemolóxico é aquel que posibilita facer xuízo de valor sobre o medio non-humano no que estamos inseridos, arredor do que é aceptábel e o que non o é, na nosa relación coa natureza, como di Dobson “aínda que poida ter éxito en desprazar o ser humano do centro da

representa —esta condución implica un certo protagonismo natural do ser humano—, efecto da negación da ecoloxía social a escoller entre o *biocentrismo* e o antropocentrismo —a ecoloxía social non defende un igualitarismo biolóxico, pero tampouco un antropocentrismo forte⁶⁶⁴.

Fronte ao desenvolvemento capitalista rexido polo principio “canto máis grande mellor”, a ecoloxía social propón un desenvolvemento ecolóxico e holístico: debe considerar o impacto ambiental sobre a primeira natureza, fonte de todo desenvolvemento e comprometerse coa vida comunitaria nos seus aspectos culturais, de relación e económicos. A sociedade ecolóxica utópica defendida por Bookchin ciméntase nunha comunidade humana capaz de vivir en equilibrio perdurábel co seu medio ambiente natural, “unha comunidade anarquista que implicaría un ecosistema claramente definíbel: diversificado, equilibrado e harmónico”⁶⁶⁵. As pequenas comunidades descentralizadas son a unidade política básica da ecoloxía social, na forma de municipios, que se integran de maneira confederal nunha comuna maior de acordo cos ecosistemas, *biorrexións*⁶⁶⁶ e *biomas*⁶⁶⁷, organizadas social, política e economicamente pola democracia directa e a autoxestión, excluindo as clases sociais e a

escena dende o punto de vista do valor, sempre atoparemos un ser humano no corazón desa iniciativa, facendo as preguntas”(Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 99).

O antropocentrismo é unha conduta humana que non ten por que expresar necesariamente connotacións negativas ou despectivas e arrogantes cara os outros organismos ou seres non-humanos. Dobson explica que o termo ten dous significados: feble e forte. O antropocentrismo feble significa estar “centrado no humano”. O antropocentrismo forte significa “ver o mundo non humano puramente como un medio para os fins humanos”. O problema xorde ao confundir os seus significados e usalos de maneira indistinta, baixo diversos prexuízos: “a miúdo centrarse no humano confúndese co instrumentalismo humano, normalmente por parte de quen se apresura con demasiada precipitación a encontrar contradicións antropocéntricas no corazón do pensamento *ecocéntrico*. O sentido forte leva consigo unha noción da inxustiza e iniquidade implicada no uso instrumental do mundo non humano. Desexo indicar que o antropocentrismo no sentido feble é unha característica inevitábel da condición humana” (*Ib.*, páx. 85).

Arredor da polémica sobre o uso do termo en cuestión, a solución pasa por asumir o sentido feble e epistemolóxico do mesmo, sen reparos nin prexuízos, sen significar isto que sexa oposto aos conceptos de *biocentrismo* e *ecocentrismo*: pódese defender un igualitarismo biótico, estar centrado na vida e na biosfera e ao mesmo tempo ser antropocéntrico. De feito, a meirande parte das mensaxes dos verdes sobre a necesidade de preservar a vida na Terra, inclúen na súa defensa a vida humana, a non ser que se manifesten explicitamente como misántropos e *antihumanistas*: “o imperativo ecolóxico lémbra-nos que a protección dos sistemas naturais é algo do que todos dependemos [...] o feito de que miles de especies vaian desaparecer arredor do cambio de século non é simplemente un motivo de irritación académica: a nosa propia supervivencia depende de que entendamos as enguedelladas redes da vida onde estamos envoltos” (Porrirt, J., citado en *Ib.*, páx. 91).

Non se trata, pois, de ser *biocéntrico* fronte a ser antropocéntrico; a asunción das teses ecoloxistas, colocan a calquera pensamento dirixido nese sentido dentro dos seus presupostos, por tanto, dentro da consideración do ser humano como un organismo máis na comunidade biótica, cos seus mesmos dereitos e mesma consideración moral. Non esquezamos, tendo en conta o significado do antropocentrismo epistemolóxico, que os seres humanos son os axentes morais, motivo que nos conduce a seguir vivindo na nosa actividade de relación co contorno. Non se pode repudiar a propia acción cultural-natural no medio, senón máis ben, ordenala con principios morais ambientais, e principios políticos e económicos sustentábeis.

664 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páxs. 85-88.

665 Bookchin, M., *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Kairós, Barcelona, 1974, páx. 84.

666 As *biorrexións* son zonas xeográficas extensas nas que os seus organismos vivos son claramente distintos aos de zonas limítrofes.

667 En ecoloxía, grupo de comunidades moi grandes e semellantes como os desertos, os bosques temperados, a tundra, as selvas, etc.

explotación. Defende tamén a vella aspiración socialista de liberación humana, por medio da tecnoloxía e a abundancia —aquí abundancia non se debe entender como dilapidación, senón como *poscarse*, palabra que utiliza para se referir á reclamación básica socialista entendida como conquista dos recursos básicos de calquera persoa para vivir dignamente; pola súa parte, a tecnoloxía debe entenderse de maneira lene, como un conxunto de técnicas indispensábeis integradas no medio ambiente, como os dispositivos que producen enerxía a partir das fontes renovábeis, ou a agricultura ecolóxica⁶⁶⁸.

Da relación de dominación entre o ser humano e a natureza, tamén se ocupa, como xa vimos, o *ecofeminismo* cando afirma que existen vencellos entre a dominación da muller —e outros oprimidos— e a dominación da natureza. Karen J. Warren opina que existen importantes conexións entre o feminismo e o ecoloxismo pois “os obxectivos destes dous movementos apóianse mutuamente e, que esencialmente, ambos buscan desenvolver perspectivas e prácticas globais que non estean fundadas en sistemas de dominación”⁶⁶⁹.

As mulleres deben decatarse de que non poderán levar a cabo a súa liberación nin atoparán solucións á crise ecolóxica mentres que a sociedade continúe fundando os seus modelos de relación en sistemas de dominación. As demandas do movemento da muller e as do movemento ecolóxico deben unirse para así poder afrontar unha reforma radical das relacións básicas socioeconómicas e dos valores subxacentes desta sociedade [moderna e industrial]⁶⁷⁰.

Unhas correntes *ecofeministas* sosteñen que a relación de dominación home/muller, humano/natureza, ten as súas orixes no feito histórico das invasións nómades eurasiáticas sobre as sociedades indoeuropeas no ano 4500 ane. Unha segunda postura inclúe os modelos de dominación nos dualismos da historia do racionalismo dende Grecia. Con todo tamén existe unha posición que concorda mellor co ecoloxismo, ao afirmar que os modelos de dominación desenvolvéronse cos cambios culturais e científicos ocorridos coa revolución científica moderna⁶⁷¹, incidindo no compoñente crítico característico dos verdes cara a Modernidade e os seus límites, como pretexto para superala e transformala, como xa vimos.

Stephanie Lahar di que o *ecofeminismo* inclúe a explotación humana do medio ambiente natural, na súa longa lista de solapadas formas de opresión, como o sexismo, o racismo ou o *etnocentrismo*. As causas destas opresións atópaas nas dicotomías conceptuais do pensamento racionalista occidental, construídas cun carácter antagónico —masculino/feminino, mente/corpo, público/privado, natureza/sociedade— provocando “unha sensación psicolóxica de fisión, un illamento existencial”. É por isto que considera todas as opresións de maneira interrelacionada, isto é, os problemas ecolóxicos, os sociais ou os persoais. Combater o illamento existencial, produto da sociedade contemporánea patriarcal, convértese nunha forma de activismo político para

668 Bookchin, M., *op. cit.*, 1991, páxs. 25-31.

669 Warren, K. J., “Introducción”, en Warren, K. J.(ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003, páx. 11.

670 Ruether, R. R., citada en *Ib.*, páx. 11.

671 Warren, K. J., *Ib.*, páx. 14.

o *ecofeminismo*, o que o anima a tomar participación nas loitas políticas relacionadas con esas opresións dicotómicas de maneira conxunta, cun claro propósito transformador⁶⁷².

Andrew Dobson⁶⁷³ ve nas dúas posturas *ecofeministas* —a postura crítica co pensamento racionalista occidental e a crítica co paradigma moderno da revolución científica— as posicións principais na relación entre feminismo e ecoloxismo. A primeira postura alíñase co feminismo *desconstrutivo* e a segunda co feminismo da diferenza. Non obstante os desenvolvementos das mesmas, ás veces contrapóñense, é dicir, a postura da diferenza é habitualmente criticada pola *desconstrutiva*. O *ecofeminismo* da diferenza ten, segundo Dobson, tres características: (a) afirmación da existencia de valores e modos de comportamento propiamente femininos —producidos biolóxicos ou socialmente—, (b) analoxía entre a dominación da natureza e a dominación da muller, posto que as estruturas e razóns das dominacións son semellantes, (c) vangarda feminina ambiental, xa que as mulleres están máis preto da natureza que os homes, polo que se sitúan nunha posición adiantada para chegar á sustentabilidade.

- a) Entre os valores e condutas, adóitase falar de impulsos femininos tales como “a pertenza, as relacións, o deixar estar” ou “a maternidade, a crianza e o coidado dos fillos”, creadores de principios e valores positivos para o coidado e respecto do medio ambiente. Algunhas *ecofeministas*, con todo, resaltan non tanto os valores femininos, senón máis ben aqueles aspectos e valores masculinos que provocan a deterioración ambiental por medio das relacións de dominación, para centrarse na necesidade de mudalos por outros, alén desas relacións e que sirvan para paliar a crise ambiental, a discriminación das mulleres e as outras formas de opresión. Dende o *ecofeminismo desconstrutivo* sinálase que existen valores tradicionalmente vinculados coa muller, que son produto da socialización e que de ningún modo se poden entender como positivos, por exemplo “o servilismo”, polo que opta pola negación de todos os valores así entendidos, tanto femininos como masculinos, para crear outros novos que superen as dominacións da muller e da natureza.
- b) O *ecofeminismo* da diferenza establece o comezo da relación de dominación durante o período da Ilustración e da pre Ilustración, debido a que ve “un vínculo entre o impulso baconiano de dominar a natureza e o sometemento da muller”, contestándoo cos principios femininos de “a diversidade, o holismo, a *interconexión* e a non violencia”. Para o *ecofeminismo desconstrutivo* esta postura implica o problema de identificar o período anterior á Modernidade dunha maneira “demasiado aduladora”, sostendo que a Ilustración non fixo máis que endurecer os dualismos —dicotomías— que estaban en vigor moito antes de que comezase o devandito período “que é preciso transcender, máis que reconsiderar”.
- c) O *ecofeminismo* da diferenza sostén que impedir unha maior destrución do medio ambiente natural implica vivir máis en sintonía co mundo natural non humano. Pola súa bioloxía, as mulleres teñen unha proximidade máis estreita á

672 Lahar, S., “Teoría ecofeminista y activismo político”, en *Ib.*, páxs. 36 e 37.

673 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páxs. 223-235.

natureza, como se pode observar, por exemplo, no ciclo reprodutivo, polo que están máis capacitadas para ensinar como acadar esa sintonía. Esta proximidade pode ser entendida como unha característica *esencialista* ou como parte das experiencias da muller —a crenza nas esenciais de xénero, pode levar á asunción de que o xénero ao que pertencen ten que cargar con elas irremediabelmente, o que comporta asumir que hai determinadas características femininas e masculinas que non se poden mudar, pois pertencen á súa propia esencia ou maneira de ser, entre elas a relación de dominación masculina.

Falamos ao longo de todo o apartado da necesidade dun cambio de paradigma político, co obxectivo de emendar a nosa malograda relación coa biosfera. Referímonos así mesmo nalgúns ocasións á necesidade de que ese cambio político, fose acompañado dun cambio de valores acerca da relación coa contorna que lle sirva de axuda, apoio e mesmo de impulso para a transformación verde da sociedade. As cuestións relativas ao noso comportamento co medio ambiente ou co non-humano, recóllense no que se veu chamando ética ambiental, lugar de encontro de múltiples posturas arredor de como debemos establecer a nosa conduta como humanos cara ao non-humano —enténdase como os outros animais, organismos, ecosistemas...

Tal reflexión responde á necesidade de atopar novos criterios morais que substitúan a outros, ampla e tradicionalmente asumidos, pero conforme os cales foi posíbel o exercicio de actividades humanas arrogantes, explotadoras e destrutivas⁶⁷⁴.

A orixinalidade da ética ambiental —non exenta de problemas e polémica— radica na inclusión do non-humano dentro do seu ámbito de consideración, isto significa estender a apreciación e consideración morais fóra do círculo humano, co propósito de dotar dun conxunto de principios, para guiar o noso trato coa natureza. Deste xeito, podemos distinguir entre unha ética antropocéntrica e unha ética ecolóxica, isto é, unha ética ambiental baseada na tese de que o ser humano é a medida de todas as cousas ou unha ética ambiental na que se considera o ser humano como unha entidade entre outras, parte da comunidade biótica, así en palabras de Aldo Leopold:

Algo é correcto cando tende a preservar a integridade, estabilidade e beleza da comunidade biótica. É incorrecto cando tende a outra cousa⁶⁷⁵.

O ecoloxismo céntrase no desenvolvemento dunha ética ambiental *biocéntrica*, *ecocéntrica*, *holista* e *animalista*, é dicir, unha ética centrada na vida, unha ética centrada na comunidade biótica e abiótica, unha ética centrada no todo, holística —a biosfera e os seus ecosistemas— e unha ética centrada nos animais. Estas éticas pódense presentar por separado ou combinadas, aínda que non teñen que ser coincidentes nas súas formulacións, ás veces poden aparecer éticas que conteñan aspectos das outras —por exemplo, un ecoloxista *biocéntrico* é á vez *animalista*, pero un *animalista* non pode ser *holista* e viceversa. Todas elas teñen en común a súa oposición ao antropocentrismo, a pesar de que algúns desenvolvementos das mesmas incorporen aspectos antropocéntricos ou sexan acusadas dalgunha forma, de incorrer ás veces no mesmo. A

674 Sosa, N. M., *op. cit.*, páx. 79.

675 Leopold, A., *op. cit.*, páx. 155.

súa crítica e detración do antropocentrismo moral baséase na consideración que ten este dos seres non humanos, como meros instrumentos para satisfacer os intereses e necesidades do mundo humano, sen concederlles máis valor ca o instrumental.

A ética *biocéntrica* defende unha consideración moral relevante para todos os seres vivos, os outros animais, as plantas, incluso os virus ou os ecosistemas. Sinala que debemos ter en conta sempre o impacto que teñen os nosos actos sobre os demais seres vivos, “o permisíbel depende de cales sexan os resultados e das diferenzas de significación moral dentro da clase do moralmente relevante”⁶⁷⁶. Dentro dela podemos distinguir dous enfoques: (a) o primeiro non outorga a mesma significación moral a todos os seres vivos, é dicir, distingue entre diversos seres vivos para facer diferenzas de grao á hora de concederlles relevancia moral, case sempre en función da súa complexidade intrínseca —ten maior significación moral un gato ca un bacilo—; (b) o segundo enfoque outorga a mesma significación moral ao conxunto dos seres vivos en favor dun igualitarismo biótico, Robert Elliot comenta que:

Este igualitarismo biótico, se fose xustificábel, faría realmente difícil defender as intervencións humanas morais na contorna natural. Só permitiría xuízos cuantitativos; por exemplo, que dous seres vivos importan máis ca un. A maioría das éticas centradas na vida propostas contemplan unha significación diferencial na orde dos seres vivos, aínda cando non se considere sempre máis significativos os humanos. A conservación da biosfera e de ecosistemas maiores podería considerarse máis significativa que a conservación de grandes continxentes de persoas⁶⁷⁷.

Paul W. Taylor parte da consideración do ben das cousas vivas e do seu valor inherente. Por este valor inherente merecen consideración moral todos os seres vivos, simplemente por ser membros da comunidade biótica, feito que os leva a ter un valor intrínseco, ao tender a realizar o seu benestar como un fin en si mesmo⁶⁷⁸. Os seres vivos son “centros teleolóxicos de vida”, entidades destinadas a medrar e reproducirse, motivo polo que son susceptíbeis de ser prexudicados ou beneficiados.

A ética *ecocéntrica* dá relevancia moral a todos os seres vivos e non vivos, é dicir tanto ás plantas como aos minerais, do mesmo xeito que Aldo Leopold por incluír na súa comunidade biótica os elementos inanimados, como a auga ou as rochas.

Do mesmo xeito que a ética centrada na vida, esta ética pode concretarse de diversas maneiras. Pode conceder graos de significación moral e outorgar unha significación moral comparativamente mínima aos seres non vivos. Pode reflectir un igualitarismo biolóxico e negar que existan gradacións de significación moral, ou ben pode situarse entre ambos os extremos⁶⁷⁹.

A ética holística non considera moralmente os individuos, senón que soamente concede significación moral aos seus conxuntos, os ecosistemas e a biosfera, os individuos —ese

676 Elliot, R., “La ética ambiental” en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995, páx. 396.

677 *Ib.*, páx. 397.

678 Taylor, P. W., citado en Sosa, N. M., *op. cit.*, páx. 106.

679 Elliot, R., *op. cit.*, páx. 398.

animal, esa rocha— “só importan sempre que contribúen ao mantemento do todo significativo ao que pertencen”⁶⁸⁰. O autor tradicionalmente identificado con esta posición é J. Baird Callicot, os seus detractores pensan que dende tal consideración holística, podemos chegar a defender a extinción de individuos e mesmo especies en ben da totalidade, se iso é requirido, se a totalidade está en perigo, “confirmando con iso as preocupacións de Tom Regan relativas a un fascismo ambiental”⁶⁸¹.

Por último, a ética *animalista*, considera moralmente soamente os animais de maneira individual, aínda que pode amparar perspectivas igualitarias e non igualitarias á hora de conceder relevancia moral a todos os animais, “unha forma que pode adoptar esta diferenciación supón a non-consideración arbitraria —e moitos dirían que inxustificada— dos intereses dos animais non humanos simplemente porque son intereses non humanos”⁶⁸². A diferenciación non igualitaria é tachada polos defensores do igualitarismo como *especieísmo*, ao conceder maior ou menor significación moral en función da especie de pertenza, o que dá lugar ao que eles consideran unha discriminación. Peter Singer⁶⁸³ parte do principio de igual consideración dos intereses para establecer unha igual consideración moral cos animais non humanos, apoiándose no límite de sensibilidade, na capacidade de sufrir ou experimentar gozo. Ferrater Mora e Tom Regan chegan a conclusións semellantes ao afirmar que só os seres sentintes poden ter valor en si.

Outro aspecto de igual relevancia para a ética ambiental é a consideración moral das xeracións futuras que, do mesmo xeito que os seres vivos, carecen de consideración nas éticas tradicionais, como ocorre coa ética contractual, que vira en torno ao concepto de reciprocidade —os animais e as xeracións futuras carecen de consideración moral relevante ao non poder relacionarse reciprocamente coa parte contractual que o demanda, neste caso os seres humanos presentes. Este aspecto pódese tratar dende unha perspectiva holística matizada, ao considerar como moralmente relevante o conxunto da humanidade (presente e futura). É interesante destacar o punto de vista libertario que mantén Noam Chomsky respecto diso, ao referirse ás estruturas de autoridade, xerarquía e dominación rexistradas na vida, co propósito de desafialas,

a menos que se lles poida dar unha xustificación, resultan ilexítimas e deben ser desmanteladas para aumentar o alcance da liberdade humana. Isto inclúe o poder político, a propiedade e o dirixismo, as relacións entre homes e mulleres, e entre pais e fillos, o noso control sobre o destino das xeracións futuras (o imperativo moral básico que está detrás do movemento ambiental, na miña opinión) e moito máis...⁶⁸⁴

O control sobre o destino das xeracións futuras, é unha forma de dominación para Chomsky, unha maneira de dirixismo que coarta a liberdade dos individuos e sociedades futuras, por iso debemos legarlles un medio ambiente que non limite as súas posibilidades e necesidades humanas, en función do seu dereito e lexitimidade para ser seres libres.

680 *Ib.*, páx. 398.

681 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 76.

682 Elliot, R., *op. cit.*, páx. 394.

683 Sosa, N. M., *op. cit.*, páxs. 96 e 97.

684 Chomsky, N., *op. cit.*, páx. 28.

Similar é a visión ao respecto dende o republicanismo inserido nunha noción de democracia deliberativa⁶⁸⁵, cando se centra na necesidade de representación da cuestión moral que incumbe ás xeracións futuras, ao facer fincapé na liberdade como non-dominación —amais de nas liberdades positiva e negativa—, entendéndoa como ausencia de vulnerabilidade, como independencia fronte ao poder doutros. Isto require que ninguén sexa capaz de intervir ao seu arbitrio nos plans de vida de outros, polo que conclúe en afirmar que a degradación do medio ambiente natural vulnera o plan de vida das xeracións presente e futura.

Relacionado co anteriormente exposto están as propostas xurdidas dende o campo do dereito ambiental, que teñen o seu marco de acción e expresión nas democracias liberais e que confían a consecución da sociedade sustentábel ao uso dos mecanismos e ferramentas do dereito constitucional, penal, etc. Para ser efectivas, as propostas constitucionais ambientais, avogan por un afondamento nos dereitos de procedementos tales como o dereito á participación, o dereito á información, o dereito á oposición ou o dereito á emenda. Estes dereitos de procedementos poden ser utilizados pola sociedade civil co obxectivo de acadar a sociedade ecolóxica ou sustentábel, unha vez que sirvan para introducir cambios nas democracias liberais, tendentes a equiparalas co concepto de democracia discursiva ou deliberativa, tal e como a entenden Habermas ou Giddens.

En liñas xerais, o dereito ambiental pretende que se recoñeza o dereito a un medio ambiente san como un dereito humano básico. Así defende a cuarta xeración de dereitos humanos, isto é: ademais da primeira, que se refire aos dereitos individuais, a segunda referida aos dereitos culturais, económicos e sociais, e a terceira xeración dos dereitos colectivos e dos pobos, a cuarta xeración é a dos dereitos ambientais:

Son dereitos que poden ser invocados ou reclamados, pero que en todo caso, só se poden conseguir mediante o acordo concertado de todos os actores da vida social, é dicir, conxuntamente os estados, a cidadanía, as entidades públicas e as privadas. Actualmente, mesmo se fala dunha cuarta xeración de dereitos da natureza, a biosfera, a Terra, as futuras xeracións ou os animais, dereitos cun forte contido ambiental, froito da eclosión do pensamento ecolóxico⁶⁸⁶.

Jordi Bigues⁶⁸⁷ analiza as constitucións vixentes para suliñar o status precario que os dereitos ambientais teñen na normativa actual. No caso da Constitución española soamente se recollen no artigo 45⁶⁸⁸, e nin sequera se consideran como un dereito

685 La Valle, M. T., “¿Quién representa a las generaciones futuras?”, en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan, Montevideo, 2004, páxs. 77-81.

686 Bigues, J., “Democracia ambiental”, en Bigues, J. e Manzini, E., *Ecología y democracia. De la injusticia ecológica a la democracia ambiental*, Icaria, Barcelona, 2000, páx. 51.

687 *Ib.*, páxs. 45-75.

688 Art. 45:

1. Todos teñen o dereito a gozar dun medio ambiente adecuado para o desenvolvemento da persoa, así como o deber de conservalo.
2. Os poderes públicos velarán pola utilización racional de todos os recursos naturais, coa fin de protexer e mellorar a calidade da vida e defender e restaurar o medio ambiente, apoiándose na indispensábel solidariedade colectiva.

fundamental⁶⁸⁹, senón un principio reitor da política social e económica, polo que non quedan protexidos nin co dereito de amparo nin co dereito de procedemento especial. Tampouco son un dereito esencial. Ademais do pouco valor outorgado ao medio ambiente na norma fundamental española, o artigo 45 posúe, segundo Bigues, un marcado carácter antropocéntrico. Doutra banda, as constitucións italiana, francesa e alemá nin sequera mencionan o medio ambiente —porén, a constitución de Ecuador de 2008 é a primeira en recoñecer a natureza como suxeito de dereitos, recolle a concesión de dereito á Terra ou á natureza, marcando un punto de inflexión nos dereitos ambientais e afectando directamente a limitación de explotación de determinados recursos naturais, como o petróleo por chocar coa conservación da Amazonia.

Para este autor, a pouca importancia concedida aos dereitos ambientais débese a un problema de enfoque pois “hai un certo rexeitamento a considerar a contorna como un dereito humano”:

Os dereitos humanos dependen da protección ambiental e, á súa vez, para que a protección ambiental sexa eficaz debe estar baseada no exercicio dos dereitos humanos, como o dereito á información, á participación, a reclamar ou a recibir recompensa polos danos sufridos⁶⁹⁰.

Sobre a idea arriba mencionada, de correlación entre dereitos ambientais e humanos, Bigues amosa a importancia decisiva do dereito para saber e o dereito para participar —dereitos procesuais ou de procedementos ambientais— constitutivos do núcleo fundamental da democracia ambiental. Do dereito a saber extrae a necesidade de acceder á información ambiental, co fin de introducírmonos no que chama “cultura de indicadores”, que serve para dispor de datos ou indicadores ambientais orientados a conseguir información estatística e contábel sobre cuestións desa índole, coa intención de tomar decisións correctas para mellorar e protexer a contorna. Os indicadores específicos serven para amosar os niveis de contaminación do aire, a calidade da auga... como os desenvolvidos baixo o concepto de pegada ecolóxica de Wackernagel que serven para medir o impacto ecolóxico. Mediante o dereito a participar busca novos camiños para lograr o protagonismo da cidadanía na xestión ambiental e social, co obxectivo de profundar na democracia ambiental caracterizada por ser: representativa, municipalista, asociativa, laboral, territorial, consultiva, participativa, de xénero e sectorial, características que a aproximan á democracia directa.

Entre as razóns que Tim Hayward⁶⁹¹ atopa para defender unha articulación constitucional dos dereitos ambientais, está a consideración de que a resolución dos problemas ecolóxicos necesita unha cooperación a grande escala, e que “para establecer esta cooperación necesítanse principios amplamente partillados no que a fundamentos se refire”. Amais tamén é necesario que eses principios estean por riba das “vicisitudes cotiás da conveniencia política”. Os principios establecidos

3. Para quen viole o disposto no apartado anterior, nos termos que a lei fixe, estableceranse sancións penais ou, no seu caso, administrativas, así como a obriga de reparar o dano causado.

689 Tampouco a Constitución europea considera os dereitos ambientais como fundamentais ou substantivos.

690 Bigues, J., *op. cit.*, pág. 50.

691 Hayward, T., “Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal”, en *Revista internacional de filosofía política* nº 13, 1999, páxs. 65-78.

constitucionalmente cumpren, para Hayward, estes requisitos. Igualmente, os dereitos ambientais dispostos así poden conseguir unha equiparación aos dereitos humanos en tanto que entendidos como “valores non negociábeis”, unha vez que se estendeu o actual discurso dos dereitos humanos.

Hayward amais de insistir na importancia dos dereitos procesuais relevantes para a protección ambiental —como se explicitaron antes e en cuxo éxito estima a vinculación das reivindicacións substantivas ás reivindicacións de procedementos— co propósito de “mellorar a democracia”, abre a posibilidade de utilizar os dereitos civís e políticos por unha banda, e os económicos e sociais polo outro, co obxectivo, no caso dos primeiros, de canalizar as propostas dunha orde política ecolóxica e as protestas polos danos ecolóxicos, e no caso dos segundos, para “protexer a contorna a través duns niveis substantivos de benestar humano: o dereito á saúde ou a condicións de vida e de traballo dignos poden apoiarse sobre os requisitos ambientais” e inclusive ser *reinterpretados* “destacando as súas implicacións ambientais”.

O dereito á vida podería incluír o dereito para vivir nunha contorna sa e libre de polución e mesmo nun cuxo equilibrio ecolóxico sexa protexido polo Estado⁶⁹².

Por último, aínda que Hayward destaca que os dereitos ambientais son relevantes mesmo para as estratexias ecoloxistas alternativas, di que existe un conflito con intereses protexidos polos dereitos humanos tradicionais, en especial os de liberdade económica e desenvolvemento cultural.

Andrew Dobson a este respecto trae a colación a compatibilidade entre liberalismo e ecoloxismo para salientar a pexa que supón para isto, o obxectivo declarado da neutralidade do Estado liberal en relación coas normas da vida boa. A neutralidade normativa do Estado liberal impide promover, segundo o seu punto de vista, unha axenda ecoloxista porque segundo a neutralidade substantiva do estado, este non debe ofrecer argumentos comprensivos como xustificacións para unha política. Mais ante a aparencia de incompatibilidade, Dobson, acha un modo de casar ecoloxismo e liberalismo arredor do concepto de xustiza coas xeracións vindeiras e a igualdade de oportunidades:

A que compromete ao Estado liberal esta provisión de igualdade de oportunidades a través das xeracións? Claramente deberá facer todo o posíbel para evitar hipotecar oportunidades, e isto tradúcese no compromiso de preservar, protexer e manter de todos os modos os medios mentais e materiais con que as persoas chegan a elixir, e logo vivir, as súas versións preferidas da vida boa⁶⁹³.

Ao falar de medios mentais refírese a toda a gama de ideas segundo as que se pode vivir a vida boa, sen suprimir ningunha, polo que se compromete coa tolerancia liberal. Por medios materiais entende o medio ambiente que proporciona o contexto físico no que as diversas visións da vida boa se determinan e a través do que se sancionan.

692 *Ib.*, páx. 67.

693 Dobson, A., *Ciudadanía y medio ambiente*, Proteus, Cànoves i Samalús, 2010, páxs. 206 e 207.

Evidentemente omitir calquera destes medios, total ou parcialmente, limita e imposibilita a despregadura ora das oportunidades, ora da mesma vida boa, cuestión que colide directamente coa propia concepción do estado liberal. Garantir normativamente ambos medios debería ser unha tarefa primordial dese estado se non quere incorrer nunha contradición consigo mesmo.

Por iso a sostibilidade impónse como unha obriga, por ser unha cuestión de xustiza interxeracional para evitar así reducir as oportunidades das xeracións futuras de obter un nivel de benestar económico semellante ao dos seus predecesores. Así conclúe que

a neutralidade normativa do liberalismo comprométeo a prover do que eu chamei «os medios mentais e materiais» para elixir entre unha gama tan ampla de opcións de vida boa como sexa posíbel, entón o estado liberal debe ser un estado activo⁶⁹⁴.

Por outra banda, Dobson, no contexto da globalización impulsado polo neoliberalismo pon de manifesto a evidente asimetría entre os países ricos e os empobrecidos. Critica a visión da globalización que retrata unha situación na que os estados manteñen relacións de conexión recíproca e interdependencia. Este retrato parte dunha paridade groseira, onde os estados negocian os efectos recíprocos de calquera outro estado, tralo convencemento da imposibilidade de illarse neste contexto de interdependencia. Denomínase como “paridade groseira” porque semella obviar a desigualdade presente en tales relacións. Nas seguintes palabras de Vandana Shiva podemos recoller o significado desta desigualdade fundada na asimetría das relacións de dominio do Norte sobre o Sur:

A noción do «global» facilita esta visión negada dun futuro común. A construción do medio ambiente global estreita as opcións do Sur mentres que aumenta as do Norte. A través do seu alcance global, o Norte existe no Sur, pero o Sur existe só en si mesmo, xa que non ten alcance global. Así, o Sur só pode existir localmente, mentres que só o Norte existe globalmente⁶⁹⁵.

Dobson, no mesmo sentido critica o cosmopolitismo deliberativo e distributivo baseado nos dereitos, ante os que opón o que el denomina como *poscosmopolitismo* sustentado na obriga, é dicir, nos deberes e responsabilidades da xustiza ambiental. Fronte ao primeiro fundado na comunidade e imparcialidade, que quere afondar en máis diálogo e democracia, o *poscosmopolitismo* parte de espazos de obriga —“por exemplo accións locais con consecuencias globais— que debeñen en comunidades de inxustiza e logo de diálogo forzado, polo que o seu remedio pasa por máis xustiza e máis democracia⁶⁹⁶. Mentres que, por outro lado, o cosmopolitismo distributivo ofrece principios defendíbeis para a redistribución, achega, segundo Dobson, razóns inadecuadas para a acción. Estas razóns teñen os seus alicerces nos dereitos, no dereito a un trato xusto. Ambos cosmopolitismos ofrecen unha idea de comunidade como “común humanidade”, expresada a través do diálogo e o compromiso ético no primeiro caso, e na posesión de

694 *Ib.*, páx. 218.

695 Shiva, V., citada en Dobson, A., *op. cit.*, 2010, páx. 41.

696 Dobson, A., *op. cit.*, 2010, páx., 50.

características indiferenciadas que dan dereito aos seus posuidores dun trato xusto. Ante isto:

O *poscosmopolitismo*, polo contrario, ofrece unha versión densamente material dos lazos que unen, creados non só a través da actividade mental, senón a través da produción e reprodución material da vida diaria nun mundo desigual e asimetricamente globalizado⁶⁹⁷.

É por iso que o seu debuxo da cidadanía global no *poscosmopolitismo* ante o papel minorizado dos estados no proceso de globalización, é presentada cuns trazos máis fortes e con maiores posibilidades de callar na praxe política ambiental tamén global. Dobson elabora unha teoría da obriga a partir da asimetría da globalización e o seu *poscosmopolitismo* —presentado como unha superación dos cosmopolitismos do diálogo e distributivo. Deste xeito a orixe da obrigación cobra importancia para impoñer compensacións do Norte ao Sur en espazos xeográficos diferentes e segundo a súa evolución no tempo, pois o mundo que resulta da globalización non é unha comunidade cosmopolita, senón unha relación cosmopolita de prexuízo real⁶⁹⁸.

697 *Ib.*, páx. 59.

698 *Ib.*, páx. 61.

SUXEITOS POLÍTICOS

O que necesitamos son optimistas que estean totalmente convencidos que a catástrofe é certamente inevitábel salvo que nos lembremos de nós mesmos, que recordemos quen somos: uha xente peculiar destinada a gozar de saúde, beleza e permanencia; dotada de enormes dons creativos e capaz de desenvolver un sistema económico tal que a “xente” estea no primeiro lugar e a provisión de mercadorías no segundo.

E. F. SCHUMACHER⁶⁹⁹

Todo tipo de xente en todo tipo de situacións pode ser *monkeywrencher*⁷⁰⁰. Uns escollen unha ampla zona de campo, decláranla terra virxe no seu interior e opóñense a calquera intrusión. Outros especialízanse contra explotacións forestais ou vehículos todo terreo en diversas zonas. Determinados *monkeywrenchers* poden seleccionar un proxecto específico tal como un enorme tendido eléctrico, a construción dunha estrada ou unha explotación petrolífera. Uns actúan nos seus patios traseiros, outros agóchanse nas súas casas e planean a súa *ecoacción* a miles de quilómetros de distancia. Uns actúan sos, outros en pequenos grupos.

DAVE FOREMAN⁷⁰¹

Páxinas atrás referímonos ás características que debía ter calquera ideoloxía, cando comparabamos entre si *medioambientalismo* e ecoloxismo, para despegar as dúbidas arredor de se o ecoloxismo podía ser considerado como unha ideoloxía política, á vez que quedaba claro que o *medioambientalismo* non o era. Das tres características que segundo Dobson, debía posuír unha ideoloxía, postergamos a análise da terceira —“deben proporcionar un programa de acción política, ou amosar como chegar, dende a sociedade en que vivimos actualmente, á prescrita pola ideoloxía en cuestión”— até este momento. Pois ben, falamos arredor das diversas propostas políticas e éticas tendentes a construír a sociedade sustentábel, entendida, cando menos, como unha sociedade diferenciada á actual no concernente aos seus modos de produción e consumo. A maioría dos autores mencionados non dubidan arredor da necesidade de tal cambio, aínda que discrepen sobre o modelo concreto de sociedade sustentábel. A posibilidade de que se produza ese cambio tamén é discutida, pois moitos dos sucesos contemporáneos desanimámonos sobre ese punto, ao comprobar o lonxe que estamos aínda de acadar un equilibrio entre sociedade e biosfera. Con todo, malia que o pensamento verde se articula sobre a crise ecolóxica, con toda a carga negativa que pode supor falar dos efectos perversos do noso desenvolvemento económico e social, como a deforestación, a contaminación, a instrumentalización dos animais... o seu motivo primixenio non é outro que o absoluto convencemento de que podemos facer — e debemos facelo— algo para compor a ameaza da crise sobre o conxunto da vida na biosfera. Noutras palabras, a pesar do aspecto negativo da crise ambiental, o ecoloxismo supón unha actitude positiva fronte a ese problema, convencido da esencia meliorativa

699 Schumacher, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Tursen/Hermann Blume Ediciones, Fuenlabrada, 2001, páx. 8.

700 Termo de difícil tradución que fai referencia á *ecoguerrilla* ou á *ecodefensa*. Na voz orixinal do inglés remite ás técnicas da “chave inglesa” (monkey wrench).

701 Foreman, D., “¡Primero la Tierra!”, en Dobson, A., *op. cit.*, 1999, páx. 247.

do ser humano, na súa relación cara si mesmo e cara o seu medio ambiente natural. Con todo, esta afirmación non está libre de obxeccións, pois son moitas as persoas que pensan que o cambio soamente se producirá unha vez que cheguemos ao colapso, á conclusión do soportábel polo medio ambiente natural na súa relación coas nosas prácticas insostíbeis. Arne Naess, o pai da ecoloxía profunda, referíase a isto nestes termos:

Non hai razón para continuar aumentando o noso consumo de enerxía nin de ningún outro aspecto material da vida. En países como Estados Unidos, a crise é máis ben unha crise do estilo de vida, das nosas tradicións de confusión e desconsideración, da nosa incapacidade de preguntármolos en profundidade o que vale e non vale na vida. En cincuenta anos, necesitaremos unha ditadura para salvar o que quede de diversidade nas formas viventes, ou teremos un cambio de valores, unha transición da nosa visión total, de maneira que a ditadura non será necesaria. É absolutamente natural que deixemos de dominar, explotar e destruír o planeta. Son dúas as opcións: dunha maneira ‘suave’, que involucre unha vida harmoniosa coa natureza, ou dunha maneira ‘dura’, que involucre a ditadura e a coerción⁷⁰².

Posicións como a anterior, teñen o inconveniente de xerar certa animadversión cara o movemento verde e as súas formulacións, por considerar que os seus propósitos de mellora e progreso na biosfera, só concirnen aos demais seres vivos —ou que é preponderante o coidado do medio sobre o coidado de nós mesmos, achegándose deste xeito, a posturas holísticas extremas (tal e como se indicou no capítulo anterior, cando tratamos a ética ambiental) e mesmo a posicións misántropas⁷⁰³— sen importar a situación social dos humanos, se con iso se consegue pór freo á destrución ecolóxica. De aquí séguese o equívoco de pensar que o ecoloxismo non ten en conta ou non considera —xa sexa moral ou politicamente— os seres humanos. Nunha liña semellante expresábase Herman Daly:

É completamente “irrealista” crer que vaiamos escoller a simplicidade e a frugalidade se non é por coacción ecolóxica⁷⁰⁴.

Dentro do pensamento político verde existen outras visións arredor de como chegar ao cambio, máis benevolentes e non tan extremas como as que acabamos de relatar. Por exemplo, os defensores da democracia ambiental ou ecolóxica simplemente apostan, como quedou dito, por abrir un campo maior para os dereitos ambientais, utilizando para iso os dereitos de procedementos, como o de participación nas decisións e o de información sobre os proxectos e accións no medio ambiente. Os órganos consultivos

702 Naess, A., “Simple in Means, Rich in Ends - An Interview with Arne Naess”, en *Deep ecology for the 21st century*, Shambhala, Boston, 1995.

703 Dobson recolle o exemplo do grupo norteamericano denominado “Earth first!”, emprendedor de accións de defensa do medio ambiente natural, nas que se primaba o valor dos seres non humanos sobre o dos humanos (motivo polo que gañaron o título de ser a á política da ecoloxía profunda ou *deep ecology*), chegando mesmo ao uso da violencia: “[o grupo] dedicouse a chantar cravos nos troncos das secuioias californianas para disuadir aos madeireiros de tallalas, e polo menos un leñador resultou gravemente ferido ao saír a súa serra mecánica rebotada do tronco e darlle no pescozo. [...] Afirmou que a epidemias tales como a SIDA deberíamos deixar seguir o seu curso para que nos axudasen a libramos do excedente de poboación”. Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páxs. 86 e 120.

704 Daly, H. E., citado en *Ib.*, pág. 156.

existentes nas nosas democracias son un bo exemplo diso —pénsese nos consellos ou comités de pesca, caza, de medio ambiente, forestais... ou a propia Axenda 21 local—, tamén o son os procesos de información pública de proxectos que se realizan na contorna, incluso os mesmos estudos de impacto ou efectos ambientais, constitúen ferramentas útiles para tal fin informador. Mais as súas querenzas non se limitan a isto, senón que van alén: os dereitos ambientais teñen que ser substantivos ou fundamentais, incluídos nunha cuarta xeración de dereitos humanos e os órganos de participación teñen que ser aínda máis representativos e amplos. Lembremos o que dicía Ángel Valencia, cando se expuxo o tema dos límites da Modernidade e de que maneira, a democracia liberal víase incapacitada para resolver as contradicións impelidas polos NMS, polo que apuntaba cara novas formas de democracia, como a defendida por Giddens, a democracia dialogante entendida como un medio para resolver e discutir cuestións controvertidas a través do diálogo e non mediante formas preestabelecidas de poder. Segundo Giddens, os ecoloxistas supoñen un impulso para ese concepto de democracia porque

as calidades democráticas dos movementos sociais e os grupos de apoio proceden, en gran parte, de que abren espazos para o diálogo público en relación cos problemas dos que se ocupan. Poden forzar a introdución, no terreo de debate, de aspectos da conduta social que anteriormente non tiñan discusión, ou se “resolvían” conforme ás prácticas tradicionais. Poden axudar a desafiar as definicións “oficiais” das cousas; os movementos feministas, ecoloxistas e pacifistas conseguiron este tipo de resultados, como tamén o lograron outros moitos grupos de apoio. Estes grupos e movementos posúen un ámbito universal intrínseco e, por conseguinte, poderían contribuír a estender aínda máis as formas de democracia⁷⁰⁵.

Para Ángel Valencia, o ecoloxismo e os outros NMS representan a política radical contemporánea polo que están destinados a ocupar o espazo do socialismo como movemento radical, porque asumiron unha forma de organización política semellante á “que articulaba a loita do proletariado como suxeito histórico”: o movemento social. Desta maneira, ante a urxencia e o espazo central da crise ecolóxica, o movemento ecoloxista pode ser “o suxeito político dende o cal se articule o proxecto político radical do presente”. Porén, o seu radicalismo pode quedar minguado coa súa progresiva institucionalización, como partido verde, nas sociedades democráticas e entrar nas disquisicións do xogo político institucional, tales como as alianzas, as estratexias e a moderación das mensaxes —do mesmo xeito que criticaba Bookchin a estes partidos cando se presentan ás eleccións, por afastalos dos seus obxectivos e reforzar coa súa adhesión ao actual sistema de relacións políticas. Valencia ve unha tensión entre a teoría e a praxe política do ecoloxismo, pois fronte á súa “fortaleza ideolóxica” —é difícil negar o alcance da crise ecolóxica, eixo central da súa política—, exhibe unha debilidade política: a crise ecolóxica é unha “fonte de renovación do pensamento radical, pero ao mesmo tempo constitúe a súa principal debilidade no plano político”. O seu radicalismo e a súa esixencia dun cambio profundo, na relación das sociedades humanas coa natureza e a súa defensa de valores como a solidariedade, a autonomía, a felicidade —a súa concepción da vida boa—, dificultan a súa integración nos proxectos políticos da esquerda —as súas bases tradicionais non aceptan moitos dos presupostos

705 Giddens, A., citado en Valencia, Á., *op. cit.*, páx. 460.

verdes, como a *autolimitación* ou o aforro sobre o consumo— e explican a distancia coa “praxe política dos partidos verdes e movementos ecoloxistas dentro das democracias contemporáneas”⁷⁰⁶.

Dentro do discurso da democracia ambiental Ezio Manzini⁷⁰⁷, entende a transición á sustentabilidade como un proceso de aprendizaxe que soamente se pode levar a cabo dentro da democracia, como lugar dende onde ten que participar toda a sociedade, posto que o cambio cara á sustentabilidade esixe un cambio cultural —a participación é unha esixencia para a interiorización deste cambio, que non pode acaecer mediante unha ditadura ou un réxime coercitivo, xa que a sustentabilidade sería vista como unha imposición, algo estraño á cidadanía. Parte dunha visión dinámica da democracia, é dicir, non a contempla como un réxime estático:

A democracia é fundamentalmente un proceso social que expón diversas formas de organización no que se expresan diversas racionalidades e no que as institucións teñen a función de permitir, precisamente, a continua corrección e a aprendizaxe⁷⁰⁸.

O principio de precaución⁷⁰⁹ ou responsabilidade xoga un papel decisivo dentro do proceso de transición cara á sustentabilidade, pois serve para incentivar o debate e a negociación entre diferentes puntos de vista, con diversas lecturas. Non hai garantías que tralos debates se tomen as medidas necesarias encamiñadas á sustentabilidade, pero para Manzini non existen outras alternativas ante a urxencia da crise ecolóxica, que reforzar a dialéctica democrática. A nova cultura da sustentabilidade debe ser caracterizada por unha base de entendemento común, tolerando diversas hipóteses de sociedade sostíbel. Tim Hayward, expresa unha posición semellante sobre a democracia liberal, a pesar da falla de predición da acollida da cidadanía ás mudanzas constitucionais —neste caso ambientais—, cando di:

706 Valencia, Á., *op. cit.*, páxs. 456-464.

707 Manzini, E., “La transición a la sostenibilidad como un proceso de aprendizaje colectivo”, en Bigues, J. e Manzini, E., *op. cit.*, páxs. 18-43.

708 *Ib.*, pág. 25.

709 “Se sobre un tema de gran relevancia ecolóxica, a ciencia expresa posicións diversas e argumentadas diferentemente, non se debe agardar a conclusión do debate (que podería chegar demasiado tarde ou quizais nunca) senón que é necesario actuar inmediatamente coma se a hipótese máis preocupante fose a verdadeira”, en *Ib.*, pág. 31.

O principio de precaución ten os seguintes compoñentes:

- Responsabilidade*: ao iniciar unha actividade nova, recae sobre o iniciador a carga da proba de demostrar que non hai vía alternativa máis segura para lograr o que ha de lograrse.
- Respecto*: en condicións de risco grave, imponse a actuación preventiva para evitar danos, mesmo se non existe unha certeza científica total das relacións causa-efecto.
- Prevención*: existe o deber de inventar medios que eviten os danos potenciais, máis que de buscar controlalos e “xestionalos” a posteriori.
- Obrigación de saber e informar*: existe o deber de comprender, investigar, informar (sobre todo aos potencialmente expostos ao risco) e actuar sobre os potenciais impactos; non cabe escudarse na ignorancia.
- Obrigación de compartir o poder*: democratización da toma de decisións en relación coa ciencia e a tecnoloxía.

En Boix, P., García, A. M., Llorens, C. e Torada, R., *Percepciones y experiencia. La prevención de riesgos laborales desde la óptica de los trabajadores*, ISTAS, Valencia, 2001, pág. 17.

A democracia liberal é en moitos aspectos unha forma política flexíbel e elástica: as súas estruturas constitucionais permiten un abano de liberdades á cidadanía e aos axentes sociais cunha regulación política mantida no mínimo necesario para favorecer un equilibrio das forzas económicas e sociais. Isto realza as súas capacidades de retroalimentación, é dicir, a súa sensibilidade ante os sinais de trastorno ecolóxico que emanan de diversos sectores da sociedade⁷¹⁰.

Dobson, referíndose ao papel desempeñado polos partidos verdes nas democracias liberais onde están operativos, chega á conclusión de que non se pode chegar a unha sociedade sustentábel facendo uso das institucións estatais existentes:

A cuestión é até que punto se pode chegar á política verde radical a través do marco parlamentario, se os “imperativos estruturais” deste esixen o progresivo abandono dos principios de dita política?⁷¹¹

Dúas son as razóns que esgrime Dobson, para facer ver a imposibilidade de chegar ao cambio dese xeito. Primeiro, as institucións políticas non son instrumentos neutrais que poden ser utilizados para calquera fin político. As institucións teñen unha natureza excluínente, de aí que sexan democracias representativas, que “lles impide ser usadas para fins inclusivos, no sentido de participativas”. Segundo, o cambio político é unha cuestión de poder político e económico “aínda cando supoñamos un partido verde no goberno, aínda nos queda o problema das poderosas fontes de resistencia existentes noutras institucións, como a burocracia, os centros financeiros, etcétera”⁷¹².

Falamos do movemento ecoloxista como suxeito político do cambio cara a sociedade sustentábel, tamén vimos as debilidades políticas na praxe do movemento verde para levar a cabo o devandito cambio, e fixámonos nas propostas democrático-deliberativas, para analizar nelas as súas propostas para avanzar cara a sustentabilidade. Agora preguntáronos arredor de quen pode promover ese cambio, é dicir, dende unha formulación de clase, preguntámonos polo suxeito político e social concreto do cambio: que clase de persoas engrosan as ringleiras do movemento verde?, ou ben, de que persoas ou cidadáns podemos agardar que protagonicen unha acción decidida e consciente para afrontar o cambio?

André Gorz, consciente da irrupción na política radical dos NMS e a ocupación do lugar baleiro deixado polo socialismo, tenta con todo realizar unha simbiose entre vellos e novos actores do conflito sobre os límites da “racionalidade económica”, sobre a dominación imposta polo capitalismo; isto é, a unión entre o movemento socialista e os novos movementos sociais, entre eles o ecoloxismo. Gorz entende o socialismo como un modelo de sociedade “cuxas esixencias de racionalidade económica están subordinadas a esixencias socio-culturais”⁷¹³. O conflito continúa vixente, aínda que o seu terreo se desprazou dende os lugares de traballo cara ás fronteiras máis amplas e máis móbiles da vida colectiva:

710 Hayward, T., *op. cit.*, páx. 74.

711 Dobson, A., *op. cit.*, páxs. 163 e 164.

712 *Ib.*, páxs. 159 e 160.

713 Gorz, A., *op. cit.*, páx. 95.

O problema do “suxeito” capaz de realizar a transformación socialista da sociedade, non pode ser resolvido segundo as categorías usuais da análise de clase⁷¹⁴.

Para os modernos asalariados a crítica ao capitalismo e a sensibilidade socialista, non son o produto da súa vida de traballo e da súa conciencia de clase —á maneira tradicional dos profesionais cualificados e o proletariado— senón, resultado do desenvolvemento capitalista que lles priva do seu medio de vida, social ou natural. “Os motivos da resistencia que opoñerán fronte a esta privación non os toparán na súa competencia profesional nin na identificación co seu oficio, senón na súa vida e a súa experiencia *extraprofesional*”. Gorz afirma que os NMS poderán transformar a sociedade, soamente se fan unha alianza cos traballadores dos sectores máis avanzados, os empregados de modo precario e cos excluídos —parados, *semiparados*, contratados a tempo parcial...—, para conquistar novas liberdades e novos dereitos, creando un movemento social *multidimensional*, que non focalice a loita nunha soa fronte —como o sindical-laboral—, formando unha alianza de subversións.

O eixo do cambio é a política do tempo, entendida como un novo contrato social, que promova a reestruturación social, que entre outras cousas supoña, unha redución da xornada laboral, para dispor de máis tempo para as actividades sociais e culturais que dan sentido á vida, unida á *autolimitación* e a frugalidade ecolóxicas no consumo e a produción⁷¹⁵.

Pola súa banda, Dobson examina outras estratexias de producir o cambio nos modos de produción e consumo, para alcanzar a sociedade sustentábel. Ademais dos citados, cabe salientar os referidos ao estilo de vida, á creación de comunidades e á acción directa. Promover o cambio mediante o estilo de vida significa incidir nos aspectos da vida privada das persoas que se poden volver máis verdes, como o seu consumo —produtos verdes, diminución do mesmo, etc— e outras pautas e hábitos persoais —dende a mobilidade, até o lecer. Dobson ve niso vantaxes, como que o individuo que escolla este *modus vivendi* será máis ecolóxico, pero tamén observa desvantaxes, como que o mundo que o circunda continúe sendo insustentábel. Incluso a estratexia do consumidor é contestada dende o propio pensamento ecoloxista, pois en primeiro lugar “non fai nada por encarar a idea verde fundamental de que a produción e o consumo ilimitados son imposíbeis de soste dentro dun sistema limitado”⁷¹⁶, en segundo lugar, os “excluídos” non teñen cartos para exercer o consumo verde e por último, hai sectores do movemento verde para os que o consumo non é un medio para chegar a unha sociedade de “simplicidade voluntaria”. A creación de comunidades ten a vantaxe de ser un medio e un fin á vez, como estratexia de cambio, pois representan o tipo de sociedade preconizada e serven como exemplo a emular, pois son unha alternativa máis clara ás normas e prácticas existentes. Entre elas están os exemplos das granxas rurais, urbanas, cooperativas de traballadores, algúns colectivos de ocupas, etc.⁷¹⁷ Entre os seus inconvenientes cóntase, o efecto de illamento que producen ao erixirse como

714 *Ib.*, páx. 95.

715 *Ib.*, páxs. 69-125.

716 Dobson, A., *op. cit.*, 1997, páx. 167.

717 *Ib.*, páx. 172.

comunidades autosuficientes á marxe do sistema político e económico social imperante, porque “estar fóra e estar na oposición non é o mesmo, e a diferenza é crucial á hora de entender as opcións para unha estratexia política verde”⁷¹⁸. A acción directa, nas súas diversas formas, como accións pacíficas ou violentas, mediante a sabotaxe ou a paralización pola vía da concentración de persoas, de proxectos perniciosos para o medio ambiente, cobra auxe, segundo Dobson, nos últimos anos —referíase sobre todo ao caso británico, onde xurdiu un forte movemento que protesta e toma accións contra a construción de novas estradas e autoestradas— involucrando a milleiros de persoas, como mostra de descontento e desafecto polas formas de participación ou representación políticas tradicionais. O inconveniente destas accións é que se ben, non sempre logran paralizar os proxectos referidos, por outra banda implican o procesamento penal dalgúns membros do movemento ecoloxista —pensemos, por exemplo, no caso de “solidari@s con Itoiz” condenados por un acto de sabotaxe na construción do encoro de Itoiz, Nafarroa, que finalmente foi concluído. Aínda así son constantes as accións desta tipoloxía que se espallan por diversos lugares e tempos, como resposta de organización autónoma do pobo, á marxe dos organigramas xurídicos e legais e dos canles de participación establecidos coma pontes entre a cidadanía e as administracións e gobernos, por resultar demasiado limitadores e non funcionais nestas ocasións. “Les Soulèvements de la Terre” (as sublevacións da Terra) constitúen outro exemplo de movemento popular en defensa da Terra que congrega a milleiros de persoas en Francia para loitar contra proxectos lesivos para a natureza. Sindicatos, grupos ecoloxistas, distintas asociacións, labregos... conflúen en diversas accións onde ofrecen como resistencia os seus corpos mediante diferentes prácticas de resistencia, incluíndo a *ecosabotaxe*, para paralizar o acaparamento de terras e auga, destruír plantas de elaboración de cemento, etc.

De todo o exposto concluímos a debilidade do pensamento político verde na súa vertente pragmática ou de acción política, de acordo á consecución da sociedade sustentábel, previa modificación das actuais prácticas de produción e consumo. Aínda que moitas das estratexias arriba expostas, son perfectamente agregábeis para a devandita acción, non sempre o movemento verde as pon en práctica de maneira conxunta.

Tamén Dobson apostou polo cultivo da “virtude ecolóxica” dende a súa visión da cidadanía ecolóxica, que como o feminismo, fusiona as esferas do público e do privado para producir un tipo de intervención cun protagonismo especial dos individuos a través das súas accións e da súa concepción da vida boa ecolóxica no contexto do Estado liberal e da globalización. O problema derivado disto é saber como a vida boa ecolóxica pode prevalecer na sociedade liberal, ideoloxicamente comprometida con procedementos correctos no canto de con resultados substantivos, á vez que o liberalismo considera a virtude ecolóxica como unha visión particular do ben, fronte a outras perspectivas que tamén teñen cabida no mesmo. Como quedou exposto no apartado anterior, esta actitude semella incapacitar o liberalismo para defender as bases materiais e obxectivas que fagan posíbel calquera elección da vida boa. A neutralidade liberal —que inclúe unha pluralidade de versións da vida boa— vese comprometida pola crise ecolóxica, xa que ao non puxar socialmente pola sustentabilidade deixará de ser neutral por omisión, pois moitas formas de vida boa volveranse imposíbeis por falla

718 *Ib.*, páx. 173.

de condicións obxectivas para a súa realización. É por isto que, como ollamos, un liberalismo coherente está obrigado a garantir a continuidade no tempo das condicións mentais e materiais que permitan realizar as eleccións deses diferentes modos de vida. Dobson critica a suposta obxectividade do liberalismo, ao someterse ás demandas do liberalismo económico, que pon en perigo a viabilidade da vida mesma no planeta, mediante a explotación exhaustiva dos recursos, perdendo con iso toda credibilidade de establecerse como unha política que defenda a liberdade da cidadanía como principio básico, caendo así nun proceso de *autoerosión*.

A aposta de Dobson pódese resumir na necesidade e obriga que ten calquera sistema político de se adaptar a unha sustentabilidade forte, na forma dunha sociedade sustentábel común e independente fronte ás ideoloxías, como requisito previo e indispensábel, xa sexa para a súa perpetuación política, como para a despregadura de todas as formas de vida boa dos individuos da sociedade. No caso concreto do liberalismo, Dobson vén dicirnos, que se quere subsistir como sistema político e como ideoloxía, debe someterse sen condicións ao imperativo da sustentabilidade. Non queda claro se con isto, moitos dos preceptos básicos do liberalismo político —por exemplo, os dereitos individuais e a limitada intervención do estado— quedan socavados ou relegados ao dereito substantivo da vida, deixando pouco claro o status ideolóxico resultante desa mutación.

A cidadanía ecolóxica, polo tanto, caracterízase por xogar un papel activo no devir da crise ecolóxica, como suxeito político, dentro dunha concepción da xustiza entendida como responsabilidade e deber. Esta cidadanía susténtase no *poscosmopolitismo* elaborado por el e exposto tamén no apartado anterior, o que lle engade unhas características propias que a afastan das concepcións liberal e republicana de cidadanía. Fronte á cidadanía liberal —definida como contractual, por basearse en dereitos e garantías, que se desenvolve na esfera pública, que carece de virtudes específicas e está despregada nun territorio discriminado—, á cidadanía republicana —definida como cívica e contractual, desenvolta na esfera pública, equiparada á virtude masculina e tamén despregada nun territorio concreto—, a cidadanía *poscosmopolita* ten o seu limiar, como quedou dito, nos deberes e responsabilidades, motivo polo que non é contractual, maniféstase nas esferas pública e privada indistintamente, cultiva un tipo de virtude feminina e non é territorial⁷¹⁹.

A cidadanía ecolóxica, que como dicimos ten a súa esfera de actuación no ámbito da globalización, vén sumarse como unha nova dimensión ás expostas por T. H. Marshall como cidadanía civil, cidadanía política e cidadanía social. O concepto de cidadanía *poscosmopolita* comprendida como aquela que practica a virtude ecolóxica, aséntase no contexto das relacións ambientais globais, motivo polo que cabe insistir en que “o importante non son as virtudes en si, senón as relacións que dan lugar ás obrigas de cidadanía” e así, por unha banda determinar que virtudes están mellor preparadas con esas obrigas e, por outra banda, distinguir que tipo de virtudes son propias da cidadanía e non doutras relacións e condicións humanas —como a familia, por exemplo—, e Dobson distingue as seguintes:

719 Dobson, A., *op. cit.*, 2010, páx. 69.

Isto significa que a racionalidade pública, a coraxe, o coidado, a compaixón e xustiza, se poderían considerar *todas* como virtudes de cidadanía⁷²⁰.

Como crítica ao papel da cidadanía ecolóxica elaborado por Dobson como suxeito político da globalización, podemos dicir que o seu desenvolvemento nos ámbitos público e privado en función da súa consideración da virtude ecolóxica —regulada pola idea de xustiza baseada na interdependencia ambiental—, corre o perigo de quedar subsumida pola opacidade do ámbito privado disolto nas relacións de consumo e mercantís. Se a esfera do público se descoida por mor dun empeño en cultivar a virtude de maneira individual, movida ora pola desafección cara ás forzas políticas hexemónicas e económicas, ora por descoidar a participación pública e política, córrese o risco de tornar en invisíbel tal virtude e impedir que se espalle para ter unha repercusión con peso para mudar as inxustizas ecolóxicas. É dicir, debería facer fincapé no equilibrio proporcional e adecuado entre ambas esferas para ser efectiva politicamente, sen deixar de recoñecer que os actos privados teñen implicacións públicas, pero coa sospeita sempre de que eses actos privados poidan ser agochados ou reorientados polas forzas que se pretenden combater nun mundo caracterizado pola exaltación da individualidade e pola destrución dos vínculos sociais comunitarios.

Outros autores tamén analizaron as relacións entre liberalismo e ecoloxismo, como Marius de Geus⁷²¹ ou Marcel Wissenburg⁷²², que indagaron na historia da ideoloxía liberal para atopar nela, polo menos dous filósofos que poden ser compatíbeis coa idea contemporánea de sustentabilidade e axudar a que o ecoloxismo e o liberalismo teñan unha relación máis cordial: John Stuart Mill e Jeremy Bentham. O concepto de sociedade estacionaria de Mill concorda coa noción de sociedade sustentábel do ecoloxismo e pode servir para sinalar a necesidade de asumir a tese dos límites do crecemento dentro do liberalismo e para respectar os valores da sustentabilidade e os obxectivos ambientais a longo prazo. Pola súa banda Bentham, ao referirse aos outros animais como seres sentintes abre a posibilidade de integrar na comunidade de dereitos o non-humano, aínda que careza da capacidade de razoar ou de pensar, alargando deste xeito a consideración moral relevante aos animais. Neste sentido, da filosofía de Mill tamén se pode extraer certa afinidade co pensamento verde con respecto á necesidade de conservar o medio ambiente cando explica que, en palabras de De Geus, “non hai moita satisfacción nun mundo onde nada se deixe á espontánea actividade da natureza”. Así, estes autores tratan de *reinterpretar* o liberalismo e deixar nun segundo plano as concepcións fortes liberais de Locke, co propósito de deixar polo menos unha porta aberta para que se poida dar nalgún momento, un contacto entre verdes e liberais.

Por último, cabe salientar tamén como Manuel Sacristán cría que o movemento ecoloxista tiña que ir da man do movemento obreiro por facer referencia o primeiro, a cuestións que compelen ao segundo, tales como a cuestión dos recursos. Mais el mesmo decatábase de que existían reticencias por parte do segundo para aceptar e asumir como de seu o programa ecoloxista por mor do *curtopracismo* do sindicalismo e por mor dos desexos de satisfacción inmediata instalados na sociedade de consumo e o seu

720 Ib., páx. 100.

721 De Geus, M., *op. cit.*, páxs. 21-39.

722 Wissenburg, M., “Una democracia liberal sostenible”, en *Revista internacional de filosofía política* nº 13, 1999, páxs. 41-63.

presentismo. Esta enunciación maniféstase como unha contradición patente en cada unha das loitas ecoloxistas que atinxen directamente a corpos de traballadores, cando os mesmos prefiren apoiar sen disimulo os intereses predadores e destrutores do medio do empresariado a sabendas dos seus efectos negativos ambientais. O seus argumentos non distan moito dos empresariais: «sabemos dos efectos perversos das nosas accións na natureza pero reclamamos o noso dereito a contaminar e prear a natureza para satisfacer as nosa necesidades creadas ao amparo da actual sociedade de consumo capitalista». O propio sindicato vencellado historicamente ao PCE de Sacristán, CCOO, non ten reparos, por exemplo, en defender os intereses empresariais de ENCE para garantir a permanencia da industria celulosa na ría de Pontevedra e a súa actividade contaminante por metais pesados nese emprazamento a pesar do rexeitamento da maioría da poboación da cidade pontevedresa. O idilio obreiro-ecoloxista tórnase, como vemos, difícil. Pan para hoxe, fame para mañá, pero mañá que se apañen os que veñan, rompendo o principio de xustiza e solidariedade interxeracional, alén da súa consideración moral, mais tamén para o resto da cidadanía actual que sofre e é prexudicada por esta actividade industrial e mailos hábitats e especies mariñas.

No célebre debate que Manuel Sacristán tivo con Wolfgang Harich —autor de *Comunismo sen crecemento?*— no que se abrangueu o abandono da idea do comunismo da abundancia —idea nacida da imperiosa “conquista do pan”, como a definira Kropotkin, nas condicións miserentas do proletariado nos albores da industrialización— até o comunismo en equilibrio —hoxe diríamos “sostíbel” ou “sustentábel”—, produciuse unha discusión entre os dous. Harich defendía que tal equilibrio non podería suceder sen un goberno autoritario que impuxese unha normativa férrea e estrita, caendo nun igualitarismo autoritario. Sacristán pensaba, non obstante, que o comunismo en equilibrio debía partir dunha sociedade comunista libertaria, baseada nas comunidades de individuos libres, na democracia radical.

Esta discusión introduciu a obriga de pensar como ten que ser a sociedade en equilibrio preconizada polos verdes: unha vez resolta a nosa problemática relación coa natureza, co medio ambiente, como ten que ser a nosa propia relación connosco, os humanos?, como ten que ser a nosa organización política? Sacristán tiña claro: el apostaba pola democracia radical ou de participación, polo igualitarismo libertario. Mais, dito isto, tamén facíase outra pregunta: quen puxará para chegar ou aproximármonos até tal sociedade? A cuestión do suxeito político ou revolucionario —que Marx resolvera adxudicando tal papel á negación social representada polos traballadores—, na sociedade capitalista avanzada e no chamado socialismo real non era daquela de tan doada solución.

O capitalismo avanzado convertera o proletariado en masas de consumidores que, a diferenza dos obreiros do século XIX, si que tiñan moito que perder se mudaban de status ou se as súas condicións de vida tremían: agora podían acceder a moitos bens de consumo. Harich por este motivo apostaba polo estado autoritario —igual que nun principio fixera o pai da chamada ecoloxía profunda, Arne Naess—, un estado *platonizante* dirixido por unha minoría, por unha *intelligentsia*. Porén, Sacristán non confiaba en que esa minoría gobernante cumprise co seu cometido, pois non estaría garantido que non sufrise ningunha deriva reaccionaria.

Por esas datas tamén Rudolph Bahro andaba a argallar quen podería dentro do corpo social, levar a iniciativa do tránsito até unha sociedade verde. El, como Harich, confiaba en que os intelectuais terían que ser os encargados de tal cometido. Manuel neste punto foi inamovíbel: a tarefa do cambio e da revolución debería ser feita polos traballadores e as traballadoras, a fin de contas, sinalaba que eran os sustentadores da vida nas nosas sociedades co seu traballo. É por isto que nunca deixou de insistir na conveniencia de achegar e integrar a loita ecoloxista coa loita dos traballadores nos seus sindicatos e estruturas organizativas de clase⁷²³.

⁷²³ Capella, J.-R., *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, páxs. 218-224.

MODERNIZACIÓN ECOLÓXICA

O desenvolvemento implica límites, non límites absolutos, senón limitacións impostas polo estado actual da tecnoloxía e organización social sobre os recursos ambientais e pola capacidade da biosfera para absorber os efectos das actividades humanas. Pero a tecnoloxía e a organización social pódense xestionar e mellorar para dar paso a unha nova era de crecemento económico.
GRO HARLEM BRUNDTLAND⁷²⁴

A modernización ecolóxica é un intento de solución política, técnica e administrativa ás cuestións derivadas da crise ecolóxica ou das incertezas ou ameazas ambientais derivadas do desenvolvemento da industrialización. Amais debemos considerala como unha proposta reactiva á irrupción do ecoloxismo como novo actor político nas sociedades industrializadas. Como tal, como proposta técnico administrativa é polo tanto *medioambientalista*: non nega a problemática ecolóxica —contaminación, perda de biodiversidade, cambio climático, escaseza de recursos...— pero tenta remediala cos trebellos ideolóxicos e materiais propios do mesmo sistema político, social e económico que produce tales discordancias naturais. De aí que incida na súa cualificación como modernización, xa que non é unha reacción á mesma, nin sequera unha crítica, senón un afondamento dela pero con tinturas verdes, co ánimo de proseguir o seu camiño e incluso afondalo mais dun xeito no que as ameazas se convertan en oportunidades de crecemento e desenvolvemento.

O propio concepto de desenvolvemento sostíbel —tal e como ollamos páxinas atrás— reitera esta dimensión de continuísmo por encarnar explicitamente o ideario da modernización ecolóxica coa unión dos conceptos de desenvolvemento —que pode ser sinónimo neste contexto de modernización, mellora e crecemento— e mais sostíbel —no sentido de duradeiro, permanente. Joaquín Valdivielso fálanos da irrupción do concepto de modernización ecolóxica no seo das sociedades capitalistas máis desenvolvidas industrialmente da seguinte maneira:

Dende o limiar dos anos oitenta, sociólogos alemáns como Joseph Huber ou Martin Jänicke comezaron a se referir ao éxito ambiental dunha serie de países industrializados como «modernización ecolóxica». Anticipando a visión consensual do desenvolvemento sostíbel, unha serie de países como Alemaña, Xapón, Noruega, Suecia e Holanda foran experimentando formas de [diálogo] entre actores clave dende o punto de vista ambiental, que deron froitos moi visíbeis na calidade da regulación ambiental⁷²⁵.

Valdivielso salienta como o diálogo e o compromiso acadado entre os axentes sociais de cada país, como as patronais empresariais, o estado, os científicos, incluso os sindicatos, “e en xeral os representantes dos movementos ecoloxistas e o seu *expertise* verde”, foi quen de impulsar medidas, moi variadas que melloraron “os indicadores de eficiencia

724 Harlem Brundtland, G., *Our Common Future. Report of the World Commission on Environment and Development*, Oslo, 20 March 1987.

725 Valdivielso, J., *op. cit.*, [inédito] páx. 91.

enerxética, de emisións de certos contaminantes e de xeración de residuos sólidos urbanos, amén de xerar unha opinión pública comprometida coas iniciativas globais de regulación ambiental”. Mais, todo este diálogo, participación e consenso producido entre os diferentes axentes sociais implicados e organizados, viraba arredor do cambio na cultura ambiental alimentado pola “expectativa do desenvolvemento sostíbel, no sentido de que todo o mundo, e particularmente o mundo dos negocios, ten moito que gañar na reconversión ambiental”. Como di Valdivielso, “o verde vende”, así deste xeito podemos ollar outra volta como a lóxica do capital e a súa rendibilidade económica, está detrás da idea do desenvolvemento sostíbel, tanto na súa concepción política —entendido como toda unha serie de mecanismos administrativos, técnicos e gobernamentais enfocados cara á súa obtención— como na súa versión económica de mera oportunidade crematística. Por iso impuxéronse con éxito toda unha serie de medidas tendentes á consecución do pretendido desenvolvemento sostíbel⁷²⁶:

Os principios de que «o que contamina paga», de precaución, as primeiras medidas serias dun sistema fiscal verde... foron vistos de feito, como «remodelacións do sistema», en palabras do gran teórico da modernización ecolóxica, Marteen Hajer. O desenvolvemento económico e a protección ambiental refórzanse mutuamente reformando a economía política capitalista⁷²⁷.

O mesmo Marteen Hajer amósase optimista co resultado da regulación ambiental no contexto das sociedades industriais máis enriquecidas, e cre firmemente na conxugación de protección da natureza e crecemento económico, de equilibrio ecolóxico e lóxica do capital:

A regulación da problemática ambiental aparece como un xogo de suma positiva; a contaminación é unha cuestión de ineficacia; a natureza ten un equilibrio que cabe respectar; a anticipación é mellor que a cura; e o desenvolvemento sostíbel é a alternativa ao vello camiño do crecemento sucio⁷²⁸.

Ernest García pola súa banda, fai unha explicación semellante da irrupción do concepto de modernización ecolóxica a partir da praxe ambiental e social descrita anteriormente por Valdivielso neses países occidentais. Igualmente, García, establece unha relación clara entre os conceptos de modernización ecolóxica e desenvolvemento sostíbel, que explica a importancia e protagonismo deste último concepto no contexto das políticas e regulamentacións ambientais. Mais a súa práctica xa non se cinxe exclusivamente ao ámbito local e interno dos Estados impulsores da modernización ecolóxica, senón que agora tamén vai ser unha idea tratada nas cimeiras sobre medio ambiente e clima auspiciadas pola ONU, co gallo de profundar en formas de goberno mundial sobre o medio ambiente ou en acordos internacionais sobre o mesmo. Para García:

A idea dun desenvolvemento sustentábel —é dicir, dun hipotético proceso de cambio social no que se satisfagan máis e mellor as necesidades (das

726 *Ib.*

727 *Ib.*

728 Hajer, M., citado en Valdivielso, J., *op. cit.*, [inédito], pág. 91.

xeracións humanas presentes e das futuras) sen traspasar os límites da natureza— converteuse despois de Río nun motivo recorrente da política europea e, en particular, da de algúns estados do centro e o norte da Unión Europea. Isto suscitou o interese por investigar en que medida os procesos sociais e económicos nas sociedades industriais maduras conteñen xa concrecións de dita idea. A socioloxía da «modernización ecolóxica» artículase precisamente arredor deste punto⁷²⁹.

Esta socioloxía entón constitúe a súa cerna a partir de dúas premisas arredor da Modernidade e as súas dinámicas. Así, a primeira, “sostén que a fase anterior da modernidade sería, por dicilo así, demasiado inxenua ao crer que o subministro natural estaba a deixar de ser un asunto do que se preocupar” e, a segunda, “apunta que a solución ao problema non pasaría polo rexeitamento ou dúbida da modernidade, senón por unha inflexión da mesma que a afonde ou a intensifique; que, facéndoa máis *autoconsciente*, a leve ás súas últimas consecuencias”⁷³⁰.

Ernest García volve destacar como a modernización ecolóxica a miúdo é presentada como unha prolongación con conciencia ambiental “das teorizacións máis coñecidas e influíntes sobre unha «segunda modernización» ou unha «modernización reflexiva» elaboradas por Beck e Giddens, xa explicadas e recollidas neste traballo. Tamén resalta, outra vez, como a modernización ecolóxica discorre de “forma paralela ás versións máis difundidas do desenvolvemento sustentábel, que predicán a necesidade de máis crecemento para solucionar tanto a pobreza como a degradación do medio ambiente”⁷³¹, incidindo na confianza no actual marco de relacións sociais, económicas e políticas, e retratándose como unha proposta “*medioambientalista*”, segundo o desenvolvemento teórico sobre as ideoloxías realizado por Dobson, como xa vimos. Desta maneira, a partir da confianza derivada do capitalismo e a Modernidade, a súa proposta ante a problemática ambiental pasa por unha aceleración da modernización segundo as teorizacións de Hajer, Mon e outros:

A socioloxía da modernización ecolóxica supón que máis modernización é o que fai falla para que se desenvolva, no marco das institucións existentes, unha «esfera medioambiental» autónoma respecto á esfera económica, capaz de moderar os excesos desta e de introducir, así, un equilibrio adicional na dinámica histórica de racionalización⁷³².

Debemos matizar, non obstante, que a lectura da modernización ecolóxica tal e como estamos a facer, ten un dobre significado que García sinala como “non sempre claramente distinguíbel nos textos de quen a propugna”. Segundo isto, podemos diferenciar dous significados, ora como programa político, ora como descrición do cambio social. No seu primeiro significado como programa político, volve remarcar o seu carácter reformista vencellado cos compromisos e presupostos da Modernidade e o capitalismo, polo que “a modernización ecolóxica promete que o mesmo modelo de desenvolvemento social que creou a crise ecolóxica se encargará, mediante correccións

729 García, E., *op. cit.*, páxs. 94 e 95.

730 *Ib.*, páx. 95.

731 *Ib.*, páx. 95.

732 *Ib.*, páx. 95.

adecuadas das súas institucións, de solucionala”. No segundo significado, “en tanto que teorización sobre o cambio social, sostén que esas correccións xa se introduciron ou, polo menos, que comezaron introducirse”⁷³³. O teórico da modernización ecolóxica, Arthur P. J. Mol, é máis explícito a este respecto:

As institucións da modernidade (a tecnoloxía moderna, o mercado capitalista, o industrialismo e o estado-nación), que foran desafiadas durante un tempo a causa das súas cualidades ecoloxicamente destrutivas, de maneira inherente destrutivas, segundo algúns, están (a) a desempeñar un papel cada vez máis significativo na reforma medioambiental, e (b) transformándose (aínda que non até facerse irrecoñecíbeis) a fin de cumprir mellor con ese papel progresivo «verde»⁷³⁴.

Como vemos Ernest García fai unha boa análise sobre o significado da modernización ecolóxica, a súa xénese e propósito, dentro da problemática ambiental derivada do proceso de industrialización e despregadura do capitalismo dende Occidente ao resto do orbe. Non debemos esquecer que o uso deste termo, “modernización”, non é casual, senón que é intencionado e tras el amoréase todo o conxunto de presupostos ideolóxicos até aquí tratados e mencionados, como a súa fe na marcha da Modernidade e no capitalismo. Por iso, o desenvolvemento sostíbel pasa por ser unha enunciación co mesmo fondo intencional, no que a Modernidade é a fórmula e o modelo para os países empobrecidos de cara á súa modernización, como países pouco industrializados ou tradicionais. O propio García fai unha explicación do concepto mesmo de modernización, entendido como un concepto construído mediante a comparación entre unha sociedade tradicional e outra moderna. Así a modernización sería o proceso a través do que se pasa dun estado a outro⁷³⁵.

Polo tanto, os trazos característicos para establecer o grao de modernización dunha sociedade, son os seguintes: (a) desenvolvemento das comunicacións, “o espazo social ten un baixo nivel de correlación co espazo xeográfico; a circulación de bens, persoas e información é extremadamente rápida, o que implica unha presenza inmediata do centro na periferia. Sociedade moderna é, tamén, aquela na cal hai medios técnicos de comunicación de masas: prensa, radio, televisión, cine, telégrafo, teléfono, télex, internet, etc”. (b) Hedonismo, consumismo, secularización, “o habitante da sociedade moderna é caracteristicamente individualista, adicto aos dereitos, liberdades e consumos persoais”. (c) Preponderancia dos grupos asociativos, “sen desaparecer as formas comunitarias de agrupación van perdendo funcións e significado na vida dos individuos, [...] as formas asociativas ou secundarias de agrupación (profesionais, sindicais, ideolóxicas, políticas, etc.) pasan a ocupar un lugar preeminente. (d) Autoridade legalista e racionalidade burocrática, “as formas políticas da modernidade caracterízanse pola consolidación do Estado (homoxeneización do poder sobre o conxunto do territorio), da forma burocrática de administración do poder e da referencia á vontade popular ou nacional como principio da lexitimidade (con formas democráticas, populistas, ou ditatoriais)”. (e) Industrialización, urbanización, a “característica da sociedade moderna é a preeminencia das actividades económicas de industria e servizos

733 *Ib.*, páxs. 95 e 96.

734 Mol, A. P. J., citado en *Ib.*, pág. 96.

735 García, E., *op. cit.*, pág. 194.

fronte ás do sector primario, [...] así mesmo, soe considerarse que o proceso de industrialización comporta a concentración da poboación en cidades e, tamén, a configuración de estruturas sociais e formas de estratificación complexas, baseadas nunha sofisticada división do traballo. Ligado a esta dimensión da modernidade estaría un crecemento económico sostido, cunha elevada produción por habitante a causa da innovación tecnolóxica e da racionalización”. (f) Institucionalización do conflito e das mudanzas na estrutura, “os diversos grupos de intereses son recoñecidos e institucionalizados, establécense normas para dirimir os conflitos e mecanismos de arbitraje e conciliación; o estado asume funcións de mediación entre os diversos axentes económicos e sociais. Os procesos de reprodución das estruturas segundo atribucións herdadas (elites pechadas, clases altas pouco permeábeis, sistemas educativos moi pouco abertos a estudantes de extracción popular) van dando paso a procesos baseados no logro, con estruturas de estratificación máis abertas”⁷³⁶.

A modernización ecolóxica ten unha característica prometeica, no sentido de que confía no avance tecnolóxico —propio da industrialización— para poder paliar os problemas ambientais derivados da fase de modernización anterior, que como quedou dito era “inxenua” coa cuestión do subministro de recursos naturais. Por iso:

A hipótese básica da modernización ecolóxica é que un curso da innovación tecnolóxica inspirado pola *ecoeficiencia* podería incrementar a produtividade dos recursos para facer posíbel a obtención dun fluxo máis grande de valor a partir dun fluxo de recursos inferior ao actual. Isto xeraría o espazo suficiente para que as sociedades menos industrializadas puidesen acceder ao desenvolvemento sen sobrepassar os límites naturais e, entón, o que tal vez podería xeneralizarse non sería a actual economía industrial norteamericana e europea, senón un sistema hoxe descoñecido, capaz de manter os trazos e institucións da modernidade pero materialmente moito máis lixeiro⁷³⁷.

Amais da xeneralización do desenvolvemento sostíbel, a modernización ecolóxica cre no gromo dun novo subsistema da sociedade moderna imbuído por valores *posmaterialistas* e *posindustriais*. Este é o discurso que vemos, por exemplo, detrás das teorías da desindustrialización da economía e a súa apertura cara outros novos sectores como o dixital, que porén, agocha a enorme masa de obreiras e obreiros dos países empobrecidos que serven como man de obra necesaria para fornecer de produtos —tamén dixitais— aos países occidentais ou as propias prácticas extractivas de materias primas estratéxicas neses mesmos países. García continúa:

A socioloxía da modernización ecolóxica supón que o desenvolvemento da sociedade industrial comporta o xurdimento dun novo subsistema de sociedade moderna capaz de servir de contrapeso aos excesos da expansión económica, introducindo un novo equilibrio. Soe considerar que as políticas de medio ambiente introducidas polos gobernos, a busca de eficiencia enerxético-material por parte das empresas (sobre todo das grandes corporacións supranacionais) e a difusión de valores *posmaterialistas* e de

736 *Ib.*, páxs. 195 e 196.

737 *Ib.*, páxs. 201 e 202.

hábitos de «consumo verde» entre as poboacións son expresións visíbeis da constitución dese subsistema. Como fundamento material deses procesos institucionais e culturais acostuma aludir a un punto de inflexión alén do cal o incremento da riqueza se tornaría independente do volume físico da economía. E, a miúdo, identifica a deriva cara actividades económicas *posindustriais*, centradas na información e os servizos, como manifestación empírica da mencionada inflexión⁷³⁸.

Como quedou dito con anterioridade, a modernización ecolóxica ten unha dimensión normativa e outra descritiva, motivo polo que cabe preguntármonos polos resultados (descrición) da súa implantación ou desenvolvemento normativo. Ten unha dimensión normativa porque, por unha banda, formula “unha proposta sobre as vías máis axeitadas ou máis doadamente practicábeis para achegarse ao desenvolvemento sustentábel”. E logo ten outra dimensión descritiva porque, por outra banda, “interpreta determinados trazos do cambio social en curso como sinais dunha efectiva orientación das cousas nesta dirección”. O éxito ou o fracaso das propostas normativas da modernización ecolóxica ten que pasar pola peneira da sustentabilidade, entendida como “a busca dun equilibrio razoábel entre os tres factores da *pseudoecuación* segundo a cal o impacto ambiental é función da poboación, o consumo e as tecnoloxías”. Así, para reducir a presión humana sobre os sistemas naturais e facer viábel a civilización industrial, propóñense tres posíbeis vías de actuación: (1) control demográfico, co obxectivo de diminuír a poboación; (2) difusión dunha cultura da suficiencia coa finalidade de reducir o consumo; (3) por último, melloras na *ecoeficiencia*, é dicir, satisfacción das necesidades cun menor uso de recursos naturais, co apoio da innovación tecnolóxica e a redución ao mínimo dos requirimentos ambientais por cada unidade de produción⁷³⁹. Amais disto, García concreta que:

A idea de sustentabilidade —ou a condición de duradeiro— ten que ver con catro cuestións interrelacionadas pero parcialmente independentes, non mutuamente redutíbeis: o mantemento da escala física da sociedade dentro da capacidade de carga do planeta, a conservación da diversidade biolóxica que evite unha simplificación catastrófica da biosfera, a reserva fronte á intensificación innecesaria da degradación *entrópica* que acompaña toda actividade produtiva e o mantemento das condicións de espazo e tempo da aprendizaxe social —comprometida pola aceleración e a globalización⁷⁴⁰.

Na súa dimensión descritiva a modernización ecolóxica tamén avoga por unha mudanza xa en marcha, considerada como uha transición verde —relacionada coa transición enerxética—, onde a fase de produción fabril ou industrial seica está a ser substituída por outra *posindustrial* e con menos requirimentos materiais e enerxéticos. No entanto, esta suposta transición agocha a orixe dos materiais e da enerxía producida e consumida, nun movemento de traslado cara o exterior das súas fronteiras administrativas estas cuestións, quedando dentro das mesmas as relacionadas cos indicadores de sustentabilidade internos.

738 *Ib.*, páx. 202.

739 *Ib.*, páxs. 202 e 203.

740 *Ib.*, páx. 206.

En tanto que descrición do cambio social, a modernización ecolóxica soe postular unha conexión entre a fase *posindustrial* (con este ou outros nomes) do proceso de modernización e cousas como a *desmaterialización* da economía como consecuencia da expansión dos servizos, a difusión de pautas de consumo menos dilapidadoras, a mellora no estado de ecosistemas como efecto das novas políticas medioambientais, etc⁷⁴¹.

Este extremo pode ser relacionado co actual *Green Deal*, que debemos entender como un novo pulo de modernización ecolóxica co ánimo de superar xa non soamente a crise ecolóxica, senón tamén a económica no actual estadio do capitalismo. O Pacto Verde Europeo impulsado pola Comisión Europea é un exemplo do que estamos a expoñer, por unir dentro dos seus obxectivos, a consecución dunha Unión Europea neutral dende o punto de vista climático —é dicir, que reduza as súas emisións netas de gases de efecto invernadoiro polo menos un 55% no ano 2030 con respecto ás emisións de 1990 — e ao mesmo tempo acadar unha economía competitiva e moderna, a partir dunha planificación holística e intersectorial que sexa menos dependente co exterior, enerxética e materialmente.

Desmaterialización

Xa quedou dito máis arriba, que a modernización ecolóxica na súa dimensión descritiva tenta achegar datos que corroboren ou confirmen os resultados positivos da súa posta en marcha. Estes datos descritivos teñen que, xa que logo, demostrar a consecución da *ecoeficiencia*. Esta é entendida como o modo de “satisfacción das necesidades cun menor uso de recursos naturais, co apoio da innovación tecnolóxica e a redución ao mínimo dos requirimentos ambientais por cada unidade de produción”, como ollamos.

O seu impulso orixínase despois de constatar “que o crecemento económico non conduce por si mesmo a aliviar a presión sobre o medio ambiente”, motivo que “levou a pensar que sería necesaria unha intervención consciente, orientada a introducir reformas inspiradas pola busca da *ecoeficiencia*”, coa axuda do campo de investigación da ecoloxía industrial, que ten como obxectivo o aumento da produtividade dos recursos ambientais⁷⁴². Pois ben, a recollida de datos para comprobar e medir a *ecoeficiencia* realízase coa axuda dunha serie de índices como o Requirimento Total de Materiais, a Entrada Material Directa, a Balanza Comercial Física, as Adicións Netas ao Stock (*sociomasa*), o Fluxo Oculto Interno ou o Residuo Procesado Interno.

É dende estes indicadores como podemos comprobar se existe unha mingua real entre a cantidade de recursos materiais necesarios e as unidades de produto feitas. E os indicadores amosan que, efectivamente, existe unha tendencia a que isto realmente suceda. Como sinala García, “en termos xerais, os datos indican o seguinte. Dende a década dos setenta, o consumo de recursos por unidade de produto monetario descendeu de maneira significativa no mundo”⁷⁴³. Esta tendencia recibe o nome de *desacoplamento*, en referencia ao desaxuste entre o desenvolvemento económico e o uso de recursos naturais dun xeito en que o primeiro medra, e os segundos diminúen.

741 *Ib.*, páxs. 203 e 204.

742 *Ib.*, páx. 214.

743 *Ib.*, páx. 208.

Mais, un chisco máis abaixo en troques, con relación á *desmaterialización* —concepto que fai referencia á cantidade de materiais incorporada aos produtos industriais (e á cantidade de residuos derivada do seu uso)⁷⁴⁴— afirma: “porén, nada indica por agora que as cousas vaian nesa dirección [da *desmaterialización*]: o uso de combustíbeis fósiles, metais e madeira seguiu a aumentar”⁷⁴⁵.

Polo tanto, existe un *desacoplamento* sen *desmaterialización* e como consecuencia, o *desacoplamento* non serve como proba de *ecoeficiencia*, pois as melloras ambientais asociadas coa masa menor de cada produto individual son neutralizadas no resultado total por mor do aumento do consumo, a diminución da duración dos produtos ou as características dos residuos entre outros factores⁷⁴⁶. Como insiste García, isto non é un fenómeno novo, senón un trazo persistente na historia do capitalismo debido a que este prospera ao reducir os custos de produción. Segundo isto, estanse a valorar pola baixa os requirimentos de materiais dos sectores emerxentes de servizos e información, paradigmas como se dixo, do desenvolvemento sostíbel e da modernización ecolóxica como novos sectores económicos creadores de riqueza sustentábel:

En moitos casos, o descenso na contribución das industrias de materias primas ao produto medio en termos monetarios, que é indubidábel, confúndese cun descenso na cantidade total de enerxía e materiais introducida na economía, que non se produciu en absoluto⁷⁴⁷.

Os índices amosan que os materiais usados e os residuos xerados aumentaron dende o limiar dos estudos realizados, e que houbo *desacoplamento* pero non *desmaterialización*:

O balance do uso de materiais na fase «*posindustrial*» da sociedade moderna revela serias tensións en canto á presión sobre os sistemas naturais. As posibilidades dun curso social orientado a menos *insostibilidade*, abertas en aparencia a causa do *desacoplamento* entre crecemento económico e consumo de recursos, non se traduciron até hoxe nunha redución dos fluxos metabólicos nin da *sociomasa*⁷⁴⁸.

Así que, os índices amosan malas noticias para a modernización ecolóxica na súa dimensión descritiva, aínda que polo xeral para que estes non sexan discordantes coa súa dimensión normativa ou política, se soe resaltar o *desacoplamento* como proba de *ecoeficiencia* dende as súas ringleiras —mais o fundamento empírico desta visión “é máis ben escaso: o seu principal punto de apoio son os datos sobre *desacoplamento* enerxía/PIB a partir da segunda metade dos noventa”⁷⁴⁹. Por este motivo García remarca que “o proceso de modernización non apuntou a máis sustentabilidade medioambiental, senón a menos”. A pesar disto, dende as mesmas ringleiras, en referencia á “nova

744 *Ib.*, páx. 211.

745 *Ib.*, páx. 208.

746 *Ib.*, páxs. 211 e 212.

747 *Ib.*, páx. 212.

748 *Ib.*, páxs. 217 e 218.

749 *Ib.*, páx. 220.

economía dixital, comézase a dicir, permitirá un tipo diferente de crecemento económico, moito menos devorador de enerxía e materiais que o tradicional”⁷⁵⁰.

Na mesma ollada crítica ao *desacoplamento* incide o catedrático de desenvolvemento sustentábel na Universidade de Surrey e director do “Centre for the understanding of sustainable prosperity” e membro do “Club de Roma”, Tim Jackson, no seu famoso informe realizado para a “Comisión de Desenvolvemento Sustentábel” do goberno do Reino Unido, *Prosperity without growth? The transition to a sustainable economy*⁷⁵¹. No informe precisa a diferenza existente entre *desacoplamento* relativo e *desacoplamento* absoluto, facendo fincapé dende o título do apartado do texto, ao “mito do *desacoplamento*”, deixando xa dende o limiar poucas dúbidas sobre a súa concepción sobre o mesmo concepto de *desacoplamento*. Se, por unha banda, o *desacoplamento* relativo fai referencia á diminución da intensidade de extracción de materiais e enerxía por cada unidade de produción, por outra banda o *desacoplamento* absoluto refírese ao cómputo total dos materiais e enerxía consumidos atendendo a toda a produción realizada. E neste punto, os datos volven amosar que a *desmaterialización* pretendida segue sen se acadar e que o *desacoplamento* en termos absolutos segue lonxe de se introducir na senda do descenso.

Nos países da OCDE o *desacoplamento* relativo —segundo os datos recollidos entre os anos 1975 e 2000— véñse producindo de maneira constante nunha tendencia minguanse, cunha redución do 40% aproximadamente no uso de materia e enerxía para a elaboración de cada unidade de produción no conxunto deses países industrializados. Porén se ollamos os mesmos datos mais referidos ao *desacoplamento* absoluto, podemos inferir que este está lonxe de ser unha realidade: a demanda de materiais e enerxía mantense constante e incluso medra en países como Alemaña, Austria e Xapón. Amais, segundo outros datos, o consumo de combustíbeis fósiles —carbón, petróleo e gas natural— e a extracción de minerais primarios —mineral de ferro, cinc, níquel, cobre, bauxita— non fixo máis que medrar nas últimas décadas até a súa duplicación, ao mesmo ritmo que o PIB mundial e as emisións de CO₂ tamén medraban⁷⁵².

Antes xa falamos da Axenda 21 Local como un programa aprobado na Cimeira de Río para acadar a sustentabilidade a nivel global, mais partindo do local como vía de implantación. Esta proposta serve como exemplo de programa normativo relativo á modernización ecolóxica que esixía “identificar en cada poboación os problemas medioambientais máis urxentes, desenvolver plans de actuación coa participación dos actores sociais locais, crear foros de debate cidadán e establecer dispositivos de control, así como documentar o estado e os cambios das estruturas sociais e do medio físico dende o punto de vista da sustentabilidade”⁷⁵³. Non obstante, trinta anos despois podemos dicir que este programa resultou ineficaz cos seus obxectivos de sustentabilidade a causa da súa desvinculación última co metabolismo económico e político real das sociedades onde se desenvolveu:

750 *Ib.*, páxs. 218 e 219.

751 Jackson, T., *Prosperity without growth? The transition to a sustainable economy*, Sustainable Development Commission, UK, March 2009.

752 *Ib.*, páxs. 48-57.

753 García, E., *op. cit.*, pág. 232.

No seu devir, a cidade moderna non atopou outra fórmula salvo a segregación para manter a diversidade, non soubo facilitar o acceso aos servizos cotiás sen aumentar o consumo de combustíbel, non atopou máis fórmula para o éxito económico que o crecemento ilimitado. Nas lóxicas urbanísticas do século XX, complexidade cultural e moderación ecolóxica resultaron incompatíbeis. O proceso político implicado no marco conceptual das propostas de Axenda 21 local, coa súa característica implicación de múltiples actores e intereses, viuse entón como o elemento de modernización destinado a mediar nesa incompatibilidade⁷⁵⁴.

García fala da situación paradoxal que se deu con este programa arredor das ideas de sustentabilidade, “pois son tan amplamente aceptadas como pouco practicadas”. E así continúan hoxe en día cando esas ideas son pouco máis ca unha ladaíña tranquilizadora que adorna a praxe destrutiva do capital:

A relación entre as dinámicas de modernización e as condicións da sustentabilidade medioambiental, nos diferentes ámbitos considerados, tanto no relativo á escala física como ás tendencias do cambio tecnolóxico, as reformas institucionais, os comportamentos colectivos ou os procesos políticos, dista de ser tan fluída como suxire a hipótese da modernización ecolóxica. «Medio ambiente e sociedade» é, aínda, o rótulo que sinala o lugar dunha relación conflitiva⁷⁵⁵.

O éxito do discurso de prescrición da modernización ecolóxica tivo e segue a ter unha fonda pegada na base normativa ambiental da Unión Europea. As normativas da Unión Europea relativas ao medio ambiente —dende as propias da política agraria común— até outras de diferentes ámbitos como o enerxético, a mobilidade, a conservación da natureza —rede Natura 2000, Directivas Hábitats e Aves—, seguridade alimentaria... teñen en común unha pegada *medioambientalista* que enfrenta diversas problemáticas deste ámbito coas ferramentas técnico administrativas vixentes na súa estrutura político legislativa e burocrática. Outra cuestión á parte é que esas medidas teñan unha eficacia demostrada e uns resultados conformes aos seus obxectivos.

O problema é que as propias dinámicas que se tentan reorientar e desviar cara o aproveitamento das cuestións ambientais, irremediabelmente conducen até a multiplicación da deterioración natural. A expansión do mercado, a súa penetración en todos os espazos sociais e en todos os lugares do planeta susceptíbeis de seren aproveitados mediante a lóxica da rendibilidade económica, repercute necesariamente de xeito negativo no mantemento das estruturas biofísicas que sustentan a vida social e particular. Todo o conxunto da normativa medioambiental da UE está supeditada en última instancia aos intereses económicos e mercantís que se atopan detrás da súa arquitectura institucional e ideolóxica. A suspensión temporal das garantías de protección ambiental, de información e de participación da cidadanía da UE por mor da guerra na Ucraína, derivada da necesidade de buscar fontes enerxéticas independentes de Rusia e a pretendida autonomía enerxética, amais de pór de relevo a fragilidade das

754 *Ib.*, páx. 236.

755 *Ib.*, páx. 236.

infraestruturas produtivas e de enerxía da Unión debido a esa dependencia — exacerbada no caso de Alemaña—, serve como exemplo do que acabamos de dicir.

Ante a escolla entre preservación e coidado por unha banda, e extracción e expansión sobre o territorio pola outra, prevalece esta última opción agravada pola desorde competitiva e acumulativa da maraña empresarial dos sectores económicos sinalados. Deste modo as carautas despréndese e a verdadeira faciana do metabolismo político, social e económico das institucións europeas queda ao descuberto. Manda o capital e a modernización ecolóxica aparece como un engano que repercute na deterioración ambiental e afonda na crise ecolóxica. Puro *medioambientalismo* e prestidixitación.

As turbeiras, hábitat de interese europeo e incluso segundo a súa tipoloxía consideradas como de conservación prioritaria —máxima figura de protección dentro da Directiva 92/43/CEE do Consello, relativa á conservación de hábitats naturais e da fauna e flora silvestres— agora poden ser arrasadas para construír sobre elas parques eólicos para producir enerxía limpa, obviando a condición de sumidoiros de carbono das propias turbeiras, de por si beneficiosa para loitar contra o cambio climático. Calcúlase que a cantidade de carbono liberado polas turbeiras drenadas e queimadas anualmente equivale ao dez por cento de todas as emisións de combustíbeis fósiles⁷⁵⁶. Drenar e destruír turbeiras para construír sobre elas infraestruturas destinadas a aproveitar a enerxía eólica non semella polo tanto moi cabal segundo os obxectivos de redución de emisións de gases de efecto invernadoiro. Mais isto sucedeu nas serras da Dorsal Galega como o Xistral, cun tipo de turbeira senlleiro denominado de cobertor e tamén na serra do Suído logo da suspensión das garantías ambientais e de participación da cidadanía derivadas da guerra europea na Ucraína.

Modernización ambiental

Para rematar, cabe salientarmos tamén a figura de Michael Jacobs como impulsor dunha proposta semellante mais diferente á modernización ecolóxica. Diferente porque o que el propugna é un discurso e unha axenda política alternativa ao ecoloxismo. Deste modo pretende combater a implantación do ecoloxismo no ámbito político e acaparar o seu protagonismo para si cunha alternativa que denominará “modernización ambiental”. Para este cometido non dubidará en empregar polo camiño toda unha serie de acusacións contra o ecoloxismo co gallo de desprestixialo como interlocutor válido no eido político, por mor do seu idealismo e pola imposibilidade de realización práctica das súas propostas, que el concibe como ortodoxas e inflexíbeis, orixinadas nunha ideoloxía radical.

Como explica Joaquín Valdivielso, Michael Jacobs —dende o interior do novo laborismo impulsado por Tony Blair no Reino Unido de finais de século e limiar do XXI, e coa intención de levar as teses da modernización reflexiva ao eido ambiental— estableceu a modernización ambiental como un discurso político e unha axenda política ambiental alternativa á ecoloxista, que segundo a súa visión, é máis realista e arraigada á sociedade moderna, porque para Jacobs o característico das sociedades modernas é o movemento. Como sucedía coa análise de Giddens sobre a modernización

⁷⁵⁶ <https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/las-turberas-poderosas-aliadas-contr-el-cambio-climatico> [consultado: 09/03/2023].

reflexiva, Jacobs tamén fará fincapé no dinamismo impersoal e alleo ás vontades característico desta fase da Modernidade. Así, seica “vivimos un período de vertixinosas mudanzas sociais e económicas que non se poden transcender mediante un acto de vontade, como fai o ecoloxismo, cuxas prescricións «dan a impresión de se manter á parte destes procesos dinámicos»⁷⁵⁷.

A modernización ambiental é así un novo discurso político. Ve o medio ambiente a través do prisma da modernidade, situando os temas ambientais no contexto das mudanzas que agora ocorren nas sociedades contemporáneas. Partilla coas formas actuais de ambientalismo o obxectivo de reducir os impactos ambientais a niveis sostíbeis. Pero busca escapar das bases orientadas polos valores dos actuais discursos ambientais⁷⁵⁸.

Jacobs contrapón o discurso verde co seu discurso moderno. Se o primeiro é ideolóxico, radical e ortodoxo, pola contra o seu discurso moderno é “simplemente un grupo de análise e prescricións políticas individuais” dirixidas “a familias correntes e os seus desexos de prosperar na vida”. Para Jacobs “a Inglaterra media conduce coche, goza de ir de compras, quere posuír os seus propios bens materiais e marchar de vacacións ao estranxeiro⁷⁵⁹”, toda unha declaración de intencións que dista moito da sustentabilidade e se achega por defecto ao que pretende —de maneira discursiva— superar: a sociedade insostíbel.

Tanto a modernización ecolóxica, proposta pola socioloxía de Hajer, Huber, Jänicke ou Mol, como a ambiental enunciada por Jacobs poden ser consideradas como *medioambientalistas* e liberais, ou directamente como formas de liberalismo ambiental —precisamente o seu *ambientalismo* sería un adxectivo do seu liberalismo político e económico, de aí a afirmación do seu carácter *medioambientalista* tal e como quedou explicado páxinas atrás, co empeño de diferenciar o ecoloxismo dos outros discursos ambientais. Ambos tipos de modernización son intentos de paliar a crise dende dentro, e coas ferramentas e dinámicas propias, do capitalismo. O metabolismo do capitalismo, guiado pola lóxica da rendibilidade económica, leva implícito a negación da natureza. A súa expresión parte dun individualismo egoísta e acumulativo, incapaz de actuar dunha maneira ética que teña en consideración como finalidade principal o ben da comunidade, sexa natural, sexa social.

Como conclusión é pertinente ollar a propia evolución das teorizacións dalgúns dos impulsores da modernización ecolóxica, como é o caso de Jänicke, tal e como o resalta John Barry, logo do seu propio proceso de contraste entre a teoría da modernización ecolóxica e a realidade da praxe da mesma. Despois da súa aplicación —tal e como vimos tamén segundo as explicacións de García relativas á falla de *desmaterialización* da economía— os datos amosan a imposibilidade de conxugar crecemento económico e coidado do medio ambiente. Ou o que é o mesmo: o crecemento económico ten sempre como contrapartida un dano no medio ambiente natural que non pode ser compensado de maneira tecnolóxica nin estrutural. Nin as mudanzas na esfera da tecnoloxía nin as mudanzas na esfera social poden resolver, baixo o paraugas do crecemento económico

757 Valdivielso, J., *op. cit.*, [inédito], pág. 91.

758 Jacobs, M., citado en Valdivielso, J., *op. cit.*, [inédito], pág. 92.

759 *Ib.*

promovido polo capitalismo e a economía liberal, os problemas ecolóxicos derivados da súa propia dinámica e metabolismo. Ao final Jänicke seica renega da modernización ecolóxica, baseada en manter o actual sistema de produción material do capitalismo, e achégase á teoría verde radical que cuestiona a posibilidade de conxugar crecemento económico e coidado da natureza:

[...] É preciso cuestionar a promoción activa do crecemento económico [...]. O cambio económico ecoloxicamente beneficioso tende a ser neutralizado polo alto crecemento. As mesmas taxas de crecemento son un problema ambiental. É evidente que o crecemento cualitativo a longo prazo só pode ser un crecemento limitado, se os efectos ecoloxicamente negativos do crecemento queren ser compensados por cambios tecnolóxicos e estruturais [...]. Os países industrializados non poderán permitirse por moito máis tempo o luxo de ter altas taxas de crecemento. Terán que se afacer a resolver os problemas xerais non por medio do crecemento económico, senón a través da acción política, como no ámbito da distribución⁷⁶⁰.

⁷⁶⁰ Jänicke, M., citado en Barry, J., “Ecological Modernisation”, en Dryzek, J. S. e Schlosberg, D. (editores), *Debating the Earth. The Environmental Politics Reader*, Oxford University Press, New York, 2005, páx. 318.

CONCLUSIÓN

O enfrontamento á cuestión da crise ecolóxica denota unha cuestión que se ben foi tratada con frecuencia na historia do pensamento, pode quedar velada pola multitude de discursos que atinxen á mesma. Referímonos á cuestión da necesidade e dos límites do ser humano e as súas sociedades. Por este motivo, non é tanto unha cuestión de comprensión, entendemento e racionalidade no seu sentido de desvelar e descubrir un problema para tratar de remedialo unha vez que se amosa á luz do público e da razón. Vai alén, é unha cuestión de comprensión e asunción do que podemos facer e até onde podemos chegar nas nosas empresas vitais e sociais, por moito que a nosa racionalidade interveña nelas. Con isto non pretendemos afastármolos dese camiño iniciado pola Ilustración de afondamento no coñecemento e nas posibilidades e potencialidades prácticas do mesmo como froito da ciencia e da filosofía. Referímonos, porén, ao espazo material, á natureza, ese segundo corpo —inorgánico— do ser humano do que falaba Marx, ao lugar da corporalidade, como nolo lembra e salienta o feminismo, que constitúen a nosa posibilidade de ser alén dos nosos desexos e delirios. Tamén somos corpo e somos natureza, a pesar da palabra e do *logos*, como salientara Aristóteles —xa que estamos con el, podemos definírnos coa súa axuda como composto substancial, polo tanto inseparábel, de materia e forma. Por iso non podemos transcender esta realidade material e corporal que nos suxeita ao mundo e nos permite vivir soamente como tales seres naturais.

Así que, podémonos formular a seguinte cuestión outra volta: é unha cuestión racional a falla de compromiso ecolóxico? E responder que a estas alturas, xa non. Os tempos da toma de conciencia ambiental e da denuncia pública xa pasaron. Hoxe en día é moi difícil defender a falla de conciencia, por unha banda, ou o *ecoescéptico*, pola outra. A información abunda e os datos empíricos e os feitos son innegábeis, mais o que impera é o cinismo e o egoísmo da dinámica da lóxica da rendibilidade, que domina a política e a economía nunha carreira que reincide na acumulación de capital en detrimento da natureza e das sociedades humanas, afondando nas desigualdades. Como poderemos saír desta dinámica de barbarie? Como abandonar o uso da razón instrumental e da forza bruta na política ecolóxica?

Ante isto, a política ecoloxista e ambiental non ten porque entender como un fracaso a falla de resposta racional práctica á actual problemática ecolóxica que tanto nos desacouga, ollándoa como unha derrota da política. O traxe das nosas posibilidades en conxunción coa maquinaria do capitalismo permitiunos vivir desta maneira non sustentábel durante décadas, mais o mesmo traxe e a mesma maquinaria do capitalismo estannos a amosar agora as fronteiras dese modo de vida. Por este motivo, a mudanza de estilo de vida, o cambio de paradigma político, a transición cara a modelos sociais, culturais e económicos será imposta dende fóra, como seica non podería ser doutro xeito, pola nosa corporalidade e concreción física como seres naturais, mais non será aceptado sen máis, senón que se someterá á resistencia de todo o aparato material, cultural, epistemolóxico e ideolóxico propio do ser humano e as súas sociedades. Isto non supón, insistimos, o abandono da nosa racionalidade, nin sequera significa o abrazo dunha posición reaccionaria e conservadora que desiste do labor emancipador das tradicións socialistas e radicais. Simplemente se trata de volver situar ese pulo e ese

horizonte en consonancia coa nosa materialidade como seres naturais nacidos da evolución na biosfera, da que dependemos e coa que conxuntamente somos. De amosar que esa boa vida pretendida non se pode realizar de costas á natureza, de costas á nosa natureza. Insistimos en que non se trata de pregarnos aos designios, condicionamentos e determinacións naturais externas, senón de recoñecer os nosos condicionamentos internos e propios como seres corpóreos e materiais e, xa que logo, naturais, lonxe da hexemonía de concepcións abstractas nacidas da desconexión e, por ende, da dominación, a discriminación, a explotación e a destrución das bases da vida sobre as que nos apoiamos e eriximos e que nos serven como sustento.

É esa presión externa á pura racionalidade —se é que existe algo así—, a nosa condición de sermos suxeitos activos e pasivos ao mesmo tempo, tal e como nos definira Marx, a que nos aprema para adaptármonos e poder continuar coas nosas vidas. É unha cuestión que pertence ao reino das necesidades en definitiva, e non por isto é previa —anterior á política— pois as condicións que fan posíbel a satisfacción de tales necesidades, unha vez que evidenciamos que a nosa praxe política socavou os alicerces das súas fontes, fai que nos cuestionemos precisamente esa mesma praxe para tentar reordenala e reorientala dun xeito que permita a mesma posibilidade da política —neste sentido si que é previa á política, mais unha vez que a política socavou tales condicións estas vólvense tamén obxecto da política.

Desta maneira, se partillamos o exposto até aquí, a conservación e a promoción das condicións de posibilidade de calquera praxe política e existencia social e individual humana, fan que a política ecoloxista sexa de maneira paradoxal política e *prepolítica* simultaneamente, como substrato común para calquera posibilidade e proxecto de vida boa. É por isto, que o ecoloxismo como proposta política diferenciada estea, quizais, “destinado” a se converter nunha sorte de *precondición* para calquera desenvolvemento social e político na Terra e, polo tanto, á súa disolución na forma dun marco xeral de actuación que as outras ideoloxías políticas e concepcións de vida boa deben asumir e respectar se pretenden a súa realización. O efecto desa situación hipotética no devir das outras ideoloxías políticas non o sabemos, mais si que podemos afirmar que se tal circunstancia ocorrese, o resultado sería ben diferente das conxuncións ideolóxicas vistas e mencionadas aquí pola súa obriga de adaptación a un marco ineludíbel de supervivencia.

Quizais entón, o ecoloxismo tome a forma do que un día foi o liberalismo, como marco normativo do que arestora son as estruturas formais políticas dos Estados de dereito das democracias representativas. Este marco posibilita e constrinxo ao mesmo tempo calquera proposta de acción, unha vez que se comporta como modo de condensación ideal e racional da convivencia social —no seu sentido literal, como modos de afastamento da política e a sociedade da morte. Por iso o ecoloxismo debería converterse nesa estrutura de sustentación, que faga posíbel e real a convivencia, a vida en común, mais non só da humanidade —entendida dunha maneira estreita— senón desta co conxunto da biosfera. Nese cometido intervirán, de maneira dialéctica, a nosa racionalidade —a palabra, o *logos*— e mailo noso corpo, a materialidade, a natureza que somos, como sempre foi e como sempre será. Esa relación dialéctica entre actividade e pasividade constitúe a cerna, unha vez máis, do noso cometido político, desta vez insistentemente ecolóxico ante a consciencia da problemática contemporánea.

O que agora é xa non volverá ser. As sociedades humanas teñen que se adaptar a unhas novas circunstancias *autoimpostas* polas súas dinámicas propias por unha banda, e impostas ao mesmo tempo pola súa contorna comunitaria na biosfera. Ambas as dúas non se poden entender por separado e son o resultado dunha interacción. O aspecto desas sociedades pode asemellarse ás propostas do *biorexionalismo*, do liberalismo ambiental, do *ecosocialismo* ou a un mosaico de pequenas sociedades autónomas e interconectadas entre si, no mellor dos casos —como sucede na actualidade despois da devastación da guerra en Rojava, a administración autonómica do norte e do leste de Siria, onde as comunidades locais kurdas ante a ausencia do estado sirio e a escaseza económica, orgánzanse seguindo os principios do municipalismo libertario da ecoloxía social e do feminismo—, ou a un imperialismo ecolóxico centralizador que asoballe e esmague o resto do planeta pola posesión dos recursos naturais para o seu exclusivo uso —nada novo, por certo—, cun tamaño que dependerá da dispoñibilidade e número deses recursos. Este imperialismo ecolóxico —igualitario ou non no ámbito interno, pero sempre desigual no externo— afondará na asimetría —xa instalada na globalización— das relacións xeopolíticas e non loitará soamente pola posesión e usos dos recursos naturais, tamén o fará pola posesión e uso dos mellores territorios para desenvolver a vida duns poucos privilexiados ecolóxicos.

O que si semella certo é que o actual ritmo de extracción e consumo de recursos xeneralizado no mundo occidental, exportado como modelo aos países cun desenvolvemento emulador do mesmo, non ten trazas de continuidade. Esa voracidade é dificilmente replicábel a nivel global nos termos nos que se vén practicando até o presente, os límites biofísicos e a *ecoescaseza* xa teñen un papel determinante no decorrer das nosas sociedades e das relacións xeopolíticas. Este modelo só é asumíbel para as elites —sexan maiores ou menores, como grupos e clases sociais ou como países ou sociedades— e as súas hexemonías sempre estarán ameazadas pola maioría asoballada local ou globalmente.

Por moito que a escaseza tamén sexa construída socialmente, por mor das diferentes concepcións da xustiza distributiva ou pola ausencia da mesma, na contemporaneidade o peso dos límites naturais cobra unha importancia superlativa debido ás dinámicas predadoras na construción social do capitalismo a nivel global, a causa da súa esencia expansiva. Esas dinámicas, como dicimos, dificilmente se poden replicar por moito que a alternativa prometeica e a aceleración do capitalismo e as súas promesas *cornucópicas* pretendan polas vías da tecnoloxía e da economía de mercado achar a solución aos problemas coa natureza que expuxemos ao longo destas páxinas. A suposta supremacía da base material económica como posibilidade de todos os demais ámbitos sociais, entra en colisión coa verdadeira base material que é a natureza, verdadeiro sustento biofísico que fai posíbel toda a xeración das nosas actividades como humanos na mesma, na biosfera. A desigualdade e os conflitos sociais e naturais medrarán nas vindeiras décadas a medida que as prácticas económicas convencionais e os seus parches ambientais, amosen unha vez máis a súa incapacidade para facer fronte á urxencia da crise ecolóxica. O declive das fontes de enerxía fósiles, que marcaron toda unha época de crecemento económico co uso de enerxía sucia e barata, rematou en conxunción coa instauración, afondamento e previsíbel agravamento do cambio climático. E isto supón tamén unha crise social.

No futuro albíscase unha transición cara unha civilización diferente, mais non sabemos o seu aspecto. A sorte que correrán as outras formas de vida na biosfera afectadas pola crise ecolóxica *antropoxénica* dependerá tamén dese rumbo. A sexta extinción masiva en marcha é un duro golpe para a biodiversidade. As propostas de *renaturalización* por exemplo de Edward O. Wilson⁷⁶¹ ou George Monbiot⁷⁶², semellan difíciles de plasmar de maneira coordinada e planificada a nivel de toda a biosfera no contexto político actual. Se Wilson solicita dedicar a metade do planeta como reserva da biodiversidade e dedicar a outra á explotación dos recursos necesarios para levar a bo fin a vida dos humanos na Terra, Monbiot pola súa banda reclama, entre outras cousas, recuperar e reintroducir a *megafauna* extinta, incluso con especies semellantes ás desaparecidas para recuperar o equilibrio ecolóxico dos ecosistemas mundiais, comprendendo tamén a civilizada Europa. Aínda que semelle dificultoso, xa existen múltiples experiencias a pequena escala que resultan ter éxito e que serven como modelos de futuras experiencias de *renaturalización* e que amosan unha vontade decidida —e de maneira descentralizada— de tomar medidas nese sentido, incluso á marxe dos Estados.

Este traballo non pretendeu ser outra cousa que a constatación e concreción dun intre do proceso de transición ecolóxica e social no que estamos inseridos. Está por ver que é o que o tempo nos depara no seo da natureza:

Cando preguntas pola creación do home e da natureza fas abstracción do home e da natureza. Estás a supoñelos como non *existentes* e queres que chos probe como *existentes*. Agora dígoche, prescinde da túa abstracción e así prescindirás da túa pregunta, ou se queres aferrarte á túa abstracción, sé consecuente, e se aínda pensando o home e a natureza como *non existente* (IX) pensas, pénsate a ti mesmo como non existente, pois ti tamén es natureza e home. Non penses, non me preguntes, pois en canto pensas e preguntas perde todo sentido a túa abstracción do ser da natureza e o home. Ou es tan egoísta que supós todo como nada e queres ser só ti?⁷⁶³

761 Wilson, E. O., *Medio Planeta. La lucha por las tierras salvajes en la era de la sexta extinción*, Errata Naturae, Madrid, 2017.

762 Monbiot, G., *Salvaje*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2017.

763 Marx, K., *op. cit.*, 1993, páx. 155.

BIBLIOGRAFÍA

- ABALDE, M., *Exhumación*, Xerais, Vigo, 2016.
- ADORNO, T. W., *Teoría estética*, Akal, Madrid, 2004.
- AGARWAL, B., “El género y el debate medioambiental: lecciones desde la India”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- AGRA, M. X., “Introducción: feminismo y ecofeminismo”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- AGUADO CASO, M., “Repensar la economía dentro de los límites del planeta”, *Miscelánea*, Ediciones Complutense, Madrid, 2021.
- ALIER, J. M., *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Icaria editorial, Barcelona, 2011.
- ARAÚJO, J., *La ecología contada con sencillez*, Maeva, Madrid, 2004.
- ARENDT, H., *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Encuentro, Madrid, 2007.
- ARIAS MALDONADO, M., *Sueño y mentira del ecologismo. Naturaleza, sociedad, democracia*, Siglo XXI, Madrid, 2008.
— *Antropoceno. La política en la era humana*, Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2018.
- ARISTÓTELES, *La política*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
— *Física*, Gredos, Madrid, 1995.
- ASOCIACIÓN VÉSPERA DE NADA POR UNHA GALIZA SEN PETRÓLEO, *Guía para o descenso enerxético*, edición: Xoán Ramón Doldán García e Asociación Véspera de Nada por unha Galiza sen Petróleo, coedición: concellos de Teo, Tomiño e Rianxo, Galiza, 2013.
- BACON, F., *Novum Organum*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- BAHRO, R., “Las comunas”, en Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.
- BARROS ALFARO, L., “A concello aberto...”, *Praza Pública*,
<https://praza.gal/opinion/a-concello-aberto>.
- BARRY, J., “Ecological Modernisation”, en Dryzek, J. S. e Schlosberg, D. (editores), *Debating the Earth. The Environmental Politics Reader*, Oxford University Press, New York, 2005.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo global*, Siglo XXI, Madrid, 2009.

- “La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva” en Beck, U., Giddens, A. e Lash, S., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- BELSHAW, C., *Filosofía del medio ambiente*, Tecnos, Madrid, 2005.
- BERGER, J., *Porca Terra*, Rinoceronte, Cangas do Morrazo, 2008.
- BERLIN, I., *Las raíces del romanticismo*, Penguin Random House, Barcelona, 2020.
- BIEHL, J., *Las políticas de la ecología social: municipalismo libertario*, Virus, Barcelona, 2009.
- BIGUES, J., “Democracia ambiental”, en Bigues, J. e Manzini, E., *Ecología y democracia. De la injusticia ecológica a la democracia ambiental*, Icaria, Barcelona, 2000.
- BOIX, P., GARCÍA, A. M., LLORENS, C. e TORADA, R., *Percepciones y experiencia. La prevención de riesgos laborales desde la óptica de los trabajadores*, ISTAS, Valencia, 2001.
- BOLLIER, D., *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*, Sursiendo + Traficantes de Sueños + Tinta Limón + Cornucopia + Guerrilla Translation, Madrid, 2016.
- BONNEUIL, C. e FRESSOZ, J. B., *L'Événement Anthropocène. La Terre, l'a histoire et nous*. Le Seuil, Paris, 2013.
- BOOKCHIN, M., *El anarquismo en la sociedad de consumo*, Kairós, Barcelona, 1974.
— *Ecología libertaria*, Madre Tierra, Móstoles, 1991.
— *La ecología de la libertad. El surgimiento y la disolución de la jerarquía*, Nossa y Jara Editores, Colectivo Los Arenalejos, Móstoles, 1999.
- BOTTOMORE, T. e MARSHALL, T. H., *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.
- BUTLER, J., *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós, Barcelona, 2017.
- CABANA, A., “De mulleres, de incendios”, en Proxecto Batefogo (coord.), varias autoras, *Árbores que non arden. As mulleres na prevención dos incendios forestais*, Catro Ventos Editora, Vigo, 2019.
- CALLENBACH, E., *La ecología*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- CALO LOURIDO, F., LÓPEZ CARREIRA, A., CARBALLO, F., OBELLEIRO, L. e ALONSO FERNÁNDEZ, B., *Historia Xeral de Galicia*, Edicións A Nosa Terra, Vigo, 1997.

- CAPPELLETTI, Á. J., “Introducción a la tercera edición en español”, en Kropotkin, P., *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Madre Tierra, Móstoles, 1989.
- CAPELLA, J.-R., *La práctica de Manuel Sacristán. Una biografía política*, Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- CARBALLEIRA ANLLO, X. M. (coordinador), *Gran Diccionario Xerais da Lingua*, Xerais, Vigo, 2009.
- CARIBONI, D., “Ecología social, utopía del fin de siglo”, *Revista del Sur* nº 54, marzo de 1996.
- CARSON, R., *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona, 2010.
- CARTER, A., *A Radical Green Theory*, Routledge, London, 1999.
- CASADO DA ROCHA, A., *Thoreau. Biografía esencial*, Editorial Acuarela, Madrid, 2005.
- CASAL LODEIRO, M., *Nós, os detritívoros*, Somos Niguén, Galiza, 2014.
- CAVARERO, A., *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- CEARRETA, A., en Salas, J., “Bienvenidos al Antropoceno”, *El País*, https://elpais.com/elpais/2016/09/05/ciencia/1473092509_973513.html.
- CERVERA, A., *Outro mundo é posíbel: o reino da necesidade de Vandana Shiva*, Baía Edicións, A Coruña, 2007.
- COLLINS, H., “Introducción”, en Paine, T., *Derechos del Hombre*, Alianza, Madrid, 1984.
- COMMONER, B., *El círculo que se cierra*, Plaza y Janés, Barcelona, 1978.
— *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992.
- CRÓNICA sobre a visita de Noam Chomsky, *Ajoblanco* nº 113. Barcelona, decembro de 1998.
- CROSBY, A. W., *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa*, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.
- CYRAN, O., “La transformación de los Verdes en Alemania. Neoliberales en bicicleta”, <https://www.sinpermiso.info/textos/la-transformacin-de-los-verdes-en-alemania-neoliberales-en-bicicleta>.

- DALY, H. E., “De la economía del mundo vacío a la economía del mundo lleno. El reconocimiento de un viraje histórico en el desarrollo económico”, en Goodland, R., Daly, H. E., El Serafy, S., Von Droste, B., (editores), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997.
- DARWIN, C., *El origen de las especies*, Alba Libros, Madrid, 2005.
- DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Salvat Editores, Barcelona, 2006.
- D’ALISA, G., DEMARIA, F. e KALLIS, G., *Decrecimiento. Vocabulario para una nueva era*, Icaria editorial, Barcelona, 2015.
- DE CASTRO, R., *Cantares Gallegos*, A Nosa Terra, Vigo, 1996.
- D’EAUBONNE, F., “La época del ecofeminismo”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- “Ecología y feminismo”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- DE GEUS, M., “Sostenibilidad y tradición liberal”. *Revista internacional de filosofía política*, nº 13, 1999.
- DE LA ROSA, R., *La revolución ecológica*, Icaria, Barcelona, 2001.
- DEL CASTILLO, R., *El jardín de los delirios. Las ilusiones del naturalismo*, Turner, Madrid, 2019.
- DELÉAGE, J. P., *Historia de la Ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*, Icaria, Barcelona, 1993.
- DESCARTES, R., *Meditaciones Metafísicas*, Espasa Calpé, Madrid, 2006.
- DIAMOND, J., *Colapso. Por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, DeBols!LLO, Gavà, 2010.
- DOBSON, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.
- *Ciudadanía y medio ambiente*, Proteus, Cànoves i Samalús, 2010.
- “Transformaciones del ecologismo”, en Aimé Tapia González, G., Puleo, A. H., Torres San Miguel, L. e Velasco Sesma, A. (coords.), *Hacia una cultura de la sostenibilidad. Análisis y propuestas desde la perspectiva de género*. Departamento de Filosofía da Universidade de Valladolid, Valladolid, 2015.
- DRYZEK, J. S., *The Politics of the Earth. Environmental Discourses*, Oxford U.P., Nex York, 2005.

- DURAND, F., “Ceguera ante una amenaza mortal”, en *Salvar el planeta*, Aún creemos en los sueños, Santiago de Chile, 2003.
- ELLIOT, R., “La ética ambiental”, en Singer, P. (ed.), *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995.
- EMERSON, R. W., *Naturaleza*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.
- ENGELS, F. E MARX, K., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1974.
- ENZENSBERGER, H. M., *Para una crítica de la ecología política*, Anagrama, Barcelona, 1974.
- FEDERICI, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de sueños, Madrid, 2017.
— *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*, Traficantes de sueños, Madrid, 2020.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., “Prólogo”, en Riechmann, J., *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. e LÓPEZ ARNAL, S. (editores), *De la primavera de Praga al marxismo ecologista. Entrevistas con Manuel Sacristán Luzón*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- FERNÁNDEZ HERMO, R. e VEIRAS GARCÍA, X., *Mapa ecosocial de Galicia*, Catro Ventos Editora, Vigo, 2019.
- FERRY, L., “La ecología profunda”, *Vuelta*, nº 192, noviembre de 1992.
- FONT, N., “Local y sostenible”, en Font, N. e Subirats, J. (editores), *Local y sostenible. La Agenda 21 Local en España*, Icaria, Barcelona, 2000.
- FOREMAN, D., “¡Primero la Tierra!”, en Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.
- FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México D.F., 1993.
— *La Arqueología del saber*, Siglo XXI, México D.F., 1995.
- GARCÍA, E., “El cambio social más allá de los límites al crecimiento”, en CiMA-Jorge Riechmann (coord.), *Perdurar en un planeta habitable*, Icaria editorial, Arc de Sant Cristòfol, 2006.
— *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- GARCÍA MORIYÓN, F., *Del socialismo utópico al anarquismo*, Editorial Cíncel Kapelusz, Colombia, 1992.

- GARCÍA QUINTELA, M. V. e SANTOS ESTÉVEZ, M., *Santuarios de la Galicia céltica. Arqueología del paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*, Abada Editores, Madrid, 2008.
- GARRIDO, F., “Sobre la epistemología ecológica”, en Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J. L. e Solana, J. L. (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*, Icaria, Barcelona, 2007.
- GEORGESCU-ROEGEN, N., “Mitos de la economía y de la energía”, en Daly, H. E. (compilador), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- “A lei da entropía e o problema económico”, en Daly, H. E. (compilador), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- GIDDENS, A., *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2001.
- GOODLAND, R., “La tesis de que el mundo está en sus límites. Más exactamente: Que no puede mantenerse el actual crecimiento de la economía global basado en el consumo incontrolado de recursos”, en Goodland, R., Daly, H. E., El Serafy, S. e Von Droste, B., (editores), *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundtland*, Trotta, Madrid, 1997.
- GORZ, A., *Capitalismo, socialismo, ecología*, HOAC, Madrid, 1995.
- GRAY, J., *Contra el progreso y otras ilusiones*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2006.
- GUÉNOLA CAPRON ET AL. (eds.), *La geografía contemporánea y Élisée Reclus*, Publicaciones de La Casa Chata, México, 2011.
- HARAWAY, D., *Manifiesto para Cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, Puente aéreo ediciones, Mar del Plata/Barcelona, 2016.
- HARDIN, G., “La tragedia de los espacios colectivos”, en Daly, H. E. (compilador), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía en estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1989.
- HARLEM BRUNDTLAND, G., *Our Common Future. Report of the World Commission on Environment and Development*, Oslo, 20 March 1987.
- HARVEY, D., *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*, IAEN-Traficantes de sueños, Quito-Madrid, 2018.
- HAYWARD, T., “Derechos constitucionales medioambientales y democracia liberal”, en *Revista internacional de filosofía política* nº 13, 1999.

- HOBBS, T., *Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1996.
- HUNTER, R., *Viaje a Amchitka. La odisea medioambiental del Greenpeace*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
- IPCC, *IPCC: Las emisiones de gases de efecto invernadero se aceleran a pesar de las medidas para reducirlas*, 13 de abril de 2014.
- JACKSON, T., *Prosperity without growth? The transition to a sustainable economy*, Sustainable Development Commission, UK, March 2009.
- JACKSON, T. e ROBIN WEBSTER, R., *Límites Revisitado, Unha revisión do debate sobre os límites do crecemento*, maio de 2016, páx. 14, <http://www.vesperadenada.org/limites-revisitado>.
- JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 2004.
- KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México DF, 2011.
- KAY SALLEH, A., “Más profunda que la ecología profunda: la conexión eco-feminista”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- KEUCHEYAN, R., *La naturaleza es un campo de batalla*, Clave Intelectual, Madrid, 2016.
- KING, Y., “Curando las heridas: feminismo, ecología y el dualismo naturaleza/cultura”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- KLEIN, N., *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Paidós, Barcelona, 2015.
- KROPOTKIN, P., *El apoyo mutuo. Un factor de la evolución*, Madre Tierra, Móstoles, 1989.
- LA VALLE, M. T., “¿Quién representa a las generaciones futuras?”, en Jorge Riechmann (coord.), *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*, Nordan, Montevideo, 2004.
- LAHAR, S., “Teoría ecofeminista y activismo político”, en Warren, K. J.(ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003.
- LATOUR, B., *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, RBA Libros, Barcelona, 2013.
- LEOPOLD, A., *Una ética de la Tierra*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005.

- LEWONTIN, R. C., *A doutrina do ADN. A ciencia como ideoloxía*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2000.
- LOMBORG, B., *El ecologista escéptico*, Espasa Calpe, Madrid, 2005.
- LOVELOCK, J. E., *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1985.
- MALTHUS, R., *Primer ensayo sobre la población*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- MANIN, B., *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- MANZINI, E., “La transición a la sostenibilidad como un proceso de aprendizaje colectivo”, en Bigues, J. e Manzini, E., *Ecología y democracia. De la injusticia ecológica a la democracia ambiental*, Icaria, Barcelona, 2000.
- MARCUSE, H., *Eros y civilización*, Sarpe, Madrid, 1983.
- MARIÑO, L., *Actas da XIV Xornada de Literatura de Tradición Oral*, AELG, Vigo, 2021.
- MARTÍN PALMERO, F., *Desarrollo sostenible y huella ecológica*, Netbiblo, A Coruña, 2004.
- MARVOA DALÍMIA, M., *Holocausto Limiao*, ALGA, Ourense, 1998.
- MARX, K., *Manuscritos: economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
— *El capital*, Alba, Madrid, 2000.
- MEADOWS, D., MEADOWS, D., RANDERS, J. e BEHRENS III, W., *The Limits to Growth*, Signet, Chicago, 1972.
- MEADOWS, D., MEADOWS, D. e RANDERS, J., *Más allá de los límites del crecimiento*, El País/Aguilar, Madrid, 1992.
— *Los límites del crecimiento 30 años después*, Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2006.
- MERCHANT, C., *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Comares, Granada, 2020.
- MERLEAU-PONTY, M., *A Natureza. Curso do Collège de France*, Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- MIES, M., “Investigación feminista: ciencia, violencia y responsabilidad”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.

- MONBIOT, G., *Salvaje*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2017.
- MORIN, E., “La epistemología de la complejidad”, en Garrido, F., González de Molina, M., Serrano, J. L. e Solana, J. L. (eds.), *El paradigma ecológico en las ciencias sociales*. Icaria, Barcelona, 2007.
- NAESS, A., “Simple in Means, Rich in Ends - An Interview with Arne Naess”, *Deep ecology for the 21st century*, Shambhala, Boston, 1995.
 — “Ecolatría”, en Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.
 — *The Ecology of Wisdom*, Counterpoint, Berkeley, California, 2008.
- NOVONEYRA, U., *Os Eidos*, Xerais, Vigo, 2002.
- OSTROM, E., *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000.
- OTERO PEDRAYO, R., *Os camiños da vida*, Galaxia, Vigo, 1991.
 — *Sereno e grave gozo*, Galaxia, Vigo, 1999.
- PENA, M., “Galicia 'exportou' o pasado ano toda a electricidade xerada nas centrais térmicas de carbón”, *Praza Pública*, <https://praza.gal/economia/galicia-exportou-o-pasado-ano-toda-a-electricidade-xerada-nas-centrais-termicas-de-carbon>.
- PÉREZ MOREIRA, R., *Ecoloxía forestal e ordenación do bosque*, Ediciós do Castro, Sada, 1992.
- PÉREZ PINTOS, X., *Historia contemporánea da destrución da natureza en Galiza*, A Nosa Terra, Vigo, 2009.
- PINKER, S., *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- POLANYI, K., *A grande transformaçom. As origens políticas e económicas do noso tempo*, Laiovento, Santiago de Compostela, 2022.
- PORRITT, J., “Industrialismo”, en Dobson, A., *Pensamiento verde: una antología*, Trotta, Madrid, 1999.
- PULEO, A. H., *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2013.
- QUESADA, F., *Hacia un nuevo imaginario político*, Fundación Juan March, 2001.
 — *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy*, Ed. UNED, Madrid, 2002.
- REAGAN, R., citas extraídas da páxina web <http://www.allhatnocattle.net/reagan%20quotes.htm>.

- RIECHMANN, J., “Una nueva radicalidad emancipatoria: las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta «post-68»”, en Riechmann, J. e Fernández Buey, F., *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- “Animales humanos y no humanos en un contexto evolutivo”, en Mosterín, J. e Riechmann, J., *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*, Talasa, Madrid, 1995.
- *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología. Ética y tecnología*, Los libros de la Catarata, Madrid, 2005.
- “Introducción: Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra”, en Leopold, A., *Una ética de la tierra*, Los libros de la catarata, Madrid, 2005 (2).
- *Biomímesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza. Ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2006.
- RÉCLUS, É., *Evolución y revolución*, Ediciones Júcar, Xixón, 1979.
- SACRISTÁN, M., *Papeles de Filosofía. Panfletos y materiales II*, Icaria, Barcelona, 1984.
- *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.
- *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, El Viejo Topo, Barcelona, 2004.
- *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Diario Público, 2009.
- SCHUMACHER, E. F., *Lo pequeño es hermoso*, Tursen/Hermann Blume Ediciones, Fuenlabrada, 2001.
- SEMPERE, J., *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*, Crítica, Barcelona, 2009.
- SHIVA, V., “Las mujeres en la naturaleza”, en Agra, M. X. (compiladora), *Ecología y feminismo*, Comares, Peligros, 1998.
- SMITH, M. J., *Manual de Ecologismo. Rumo à ciudadanía ecologica*, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.
- SNYDER, G., “The Place, the Region, and the Commons”, en Zimmerman, M. E., Callicott, J. B., Sessions, G., Warren, K. J. e Clark, J. (editores), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, Upper Saddle River, 2001.
- SOLNIT, R., “Revolutionary Plots: on Urban Agriculture”, en *The Encyclopedia of Trouble and Spaciousness*, Trinity University Press, San Antonio, 2014.
- SOPER, K., *What is Nature?*, Blackwell, Oxford, 1995.

- SOROMENHO-MARQUES, V., *Metamorfoses. Entre o colapso e o desenvolvimento sustentável*, Publicações Europa-América, Mira-Sintra, 2005.
- SOSA, N., *Ética ecológica*, Madrid, Libertarias, 1990.
- SUBIRATS, J., “Presentación”, en Font, N. e Subirats, J. (editores), *Local y sostenible. La Agenda 21 Local en España*, Icaria, Barcelona, 2000.
- SWYNGEDOUW, E., “¿La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada”, revista *Urban*, ns 01, 2011.
- THOREAU, H. D., *Walden*, Parsifal, Barcelona, 2001.
— *Caminar*, Editorial Hurqualya, Madrid, 2008.
- TYLOR, E., *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, John Murray, Londres, 1920.
- UNEP, <https://www.unep.org/es/noticias-y-reportajes/reportajes/las-turberas-poderosas-aliadas-contr-el-cambio-climatico>.
- VVAA, “Dossier: Manuel Sacristán”, *El Viejo Topo* número 209-210, 2005.
- VALDIVIELSO, J., “El espacio del ecologismo en la filosofía política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 19, 2002.
— “«El ser natural humano». Ecologismo, marxismo y socialismo”, en Valencia, Á. (ed.), *La izquierda verde*, Icaria, Barcelona, 2006.
— *Políticas de la naturaleza. Embates y debates en torno a la crisis ecológica*, texto inédito, achegado de maneira persoal polo autor.
— “El climatismo”, *Revista Laguna* nº 30, marzo de 2012.
— “La negación del desafío ecológico. Cómo se destiñe el Verde”, en Valencia, Á. e Aguilera, R. (eds.), *Democracia verde*, Editorial Porrúa, Ciudad de México, 2017.
- VALENCIA, Á., “Retos contemporáneos de la política (I): los movimientos sociales y el ecologismo”, en Rafael del Águila (ed.), *Manual de ciencia política*, Trotta, Madrid, 1997.
- VAQUEIRO, V., *Guía da Galiza máxica*, Galaxia, Vigo, 1998.
- VERNANT, J.-P., *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992.
- WARREN, K. J., “Introducción”, en Warren, K. J.(ed.), *Filosofías ecofeministas*, Icaria, Barcelona, 2003.
- WHITE, L., “Historical Roots of our Ecological Crisis”, *Science*, 155, 3767, 1967.
- WILSON, E. O., *Medio Planeta. La lucha por las tierras salvajes en la era de la sexta extinción*, Errata Naturae, Madrid, 2017.

WISSENBURG, M., “Una democracia liberal sostenible”, *Revista internacional de filosofía política* nº 13, 1999.

WEBER, M., *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Espasa Calpe, Madrid, 2001.