

#3
Mayo
2021

Senti-pensarnos Tierra

Crisis civilizatoria.
Pactos y/o
transiciones desde
el ecologismo
popular

PARTE 1

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Ecología(s)
política(s) desde
el Sur/Abya-Yala**



PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Mariano J. Salomone
Facundo Rojas
Horacio Machado Aróz
Carlos Walter Porto-Goncalves
Enrique Leff
Horacio Machado Aróz

Senti-pensarnos Tierra : crisis civilizatoria-pactos y/o transiciones desde el ecologismo popular, nro. 3 / Mariano J. Salomone... [et al.] ; coordinación general de Felipe Milanez ; Mina Lorena Navarro Trujillo ; Denisse Roca-Servat ; editor literario Horacio Machado Aráoz... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-722-922-6

I. Ecología. I. Salomone, Mariano J. II. Milanez, Felipe, coord. III. Navarro Trujillo, Mina Lorena, coord. IV. Roca-Servat, Denisse, coord. V. Machado Aráoz, Horacio, ed. Lit.

CDD 363.70525



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Gustavo Lema - Director de Comunicación e Información

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Giovanni Daza, Rodolfo Gómez, Teresa Arteaga
y Tomás Bontempo.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito
que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento
en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier
medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo
del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios
y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y
su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría
Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> |

<www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia
Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi.
La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre
el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones
e interpretaciones expresadas.

Coordinadores

Felipe Milanez

Centro de Estudos Multidisciplinares em Cultura

Universidade Federal da Bahia

Brasil

fmilanez@gmail.com

Mina Lorena Navarro Trujillo

Programa de Posgrado en Sociología

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

México

mlorena.navarro@gmail.com

Denisse Roca-Servat

Escuela de Ciencias Sociales

Universidad Pontificia Bolivariana- Sede Medellín

Colombia

denisse.roca@upb.edu.co

Equipo editorial del Boletín #3

Horacio Machado

Mariano J. Salomone

Facundo Rojas

Comité editorial

Denisse Roca-Servat

Felipe Milanez

Leticia Saldi

Melissa Moreano

Mina Navarro

Raquel Neyra

Correo electrónico: gtecologiapolitica@gmail.com

Twitter: @ecoAbyaYala

Facebook: @Grupo de Ecología Política de Clacso

Para envío de material de redes:

comunicacioneseecologiapolitica@gmail.com

Web: <https://www.clacso.org/>

[ecologias-politicas-desde-el-sur-abya-yala/](https://www.clacso.org/ecologias-politicas-desde-el-sur-abya-yala/)

Contenido

5 **Presentación**

El ecologismo popular entre pasado y presente. Testimonios, política y memoria

Mariano J. Salomone, Facundo Rojas y Horacio Machado Aráoz

9 **Um Ecologismo Popular em Defesa da Vida, da Dignidade e do Território**

Carlos Walter Porto-Gonçalves

28 **El Manifiesto por la Vida ante la Crisis Civilizatoria y la transición hacia un mundo sustentable**

Enrique Leff

47 **La ecología política del fin**

Sobre la conciencia ecológica en los umbrales del Capitaloceno

Horacio Machado Aráoz

Presentación

El ecologismo popular entre pasado y presente.

Testimonios, política y memoria

Mariano J. Salomone, Facundo Rojas y Horacio Machado Aróz

La pandemia en curso, que embarga al planeta entero y ha alterado el curso de la vida cotidiana de nuestra especie pone de relieve, ya de una manera drástica y perentoria, la profundidad y gravedad terminal de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos inmersos. Una vez más, se pone de manifiesto de modo inequívoco la inviabilidad e insustentabilidad del modo de vida hegemónicamente impuesto y mundializado: no sólo el planeta, el clima, la biodiversidad, los ecosistemas no dan más, sino que tampoco los sistemas sociales aguantan más, de tantas injusticias, violencias, opresiones y depredaciones que normalmente exige el funcionamiento del orden Capitalocénico/Falocénico racista y colonial.

La pandemia, cuya etiología está insoslayablemente ligada a la fisiología del Sistema-Mundo del capital, mal que nos pese, ha brindado a la humanidad la oportunidad de sentirnos y experimentarnos como miembros de una misma comunidad biótica, también inseparablemente ligada por flujos vitales, a millones de otras comunidades de especies. La experiencia vital que estamos atravesando (por primera vez compartida en directo y simultáneo, a nivel global) es una *experiencia común* de

fragilidad y vulnerabilidad; el virus nos permite “descubrirnos” como partes de una especie amenazada, acechada por una enfermedad que no podemos controlar ni tratar, al menos hasta ahora. Es ese contexto lo que ha disparado la necesidad urgente de pensar en serio, colectiva y radicalmente, alternativas a este sistema.

Como en otras circunstancias críticas para la humanidad, esta nueva sintomatología de la crisis, la inminencia del horizonte colapsista que nos revela, ha dado lugar central a la generación y proposición de alternativas (contra)sistémicas, civilizatorias. Se hace evidente para muchxs, lo que desde el ecologismo popular venimos bregando desde hace mucho: la necesidad imperiosa de abrir otros horizontes vitales, emprender rumbos de migración civilizatoria hacia otros modos de vivir y de concebir la vida en la Tierra. De repensar nuestros vínculos con la Tierra y también al interior de nuestras propias sociedades humanas. De repensarlo todo, radicalmente y sistémicamente. Lo que no va más son los modos normalizados de alimentarnos, de vestirnos, de trabajar, de producir, de consumir, de trasladarnos, de definir el acceso a los bienes y servicios vitales que nos proporciona la Biósfera, de organizarnos, de regular y producir nuestra vida-en-común, como especie y con otras especies.

La idea de transiciones viene justamente a abrir un capítulo que busca recopilar, reconocer, repensar, elaborar e inventar medidas, propuestas, principios, criterios, estrategias, políticas, que nos permitan construir colectivamente, desde abajo, vías de salida de un rumbo civilizatorio ya manifiestamente fallido y perimido, hacia otros horizontes; horizontes que queremos y propugnamos sean capaces de conjugar justicia, sustentabilidad, igualdad y libertad.

Desde por lo menos los '70, en diversas condiciones y contextos de producción, diferentes actores han producido “Manifiestos”, documentos políticos propositivos e incitativos, abiertos a la sociedad en general, para precisamente interpellarla en un sentido de reflexión y acción sobre la necesidad de cambios y de sentidos del cambio. Entre ellos, la *Carta de la Tierra* (finalmente publicada en el año 2000, pero cuya trayectoria de producción se inscribe y resume todo el trazado de la comunidad

internacional desde la Primera Cumbre en Estocolmo sobre el Medio Humano hasta la Cumbre de la Tierra, en Río de Janeiro, en 1992), aparece como un documento clave para reconstruir la memoria de lo ya dicho y propuesto sobre las transiciones ecosociales.

Hoy, como en aquel entonces, la experiencia de crisis existencial detonada por la pandemia, ha abierto -al menos en sus comienzos- un momento especialmente fecundo no sólo de epifanía cognitiva sobre lo que nos está pasando, sino también de radicalidad epistémica y política sobre la naturaleza de los cambios y el sentido de las transiciones que precisamos hacer ante esta fenomenal crisis.

En ese marco, como Grupo de Trabajo de Ecología Política, nos sentimos especialmente convocadxs a debatir, analizar y generar propuestas y elaboraciones que contribuyan a imaginar esos senderos de migración civilizatoria; a pensar -más que pactos- *transiciones* desde el ecologismo popular, tradición que tiene en nuestra tierra americana, el suelo especialmente fecundo para germinar alternativas. Este Boletín -el primero de una serie- está motivado en dar un primer paso en ese horizonte.

Abriendo un espacio de diálogo que se extenderá en un conjunto de tres números, abordamos acá un momento de Memoria haciendo lugar a una mirada retrospectiva que busca traer al presente y pensar desde el presente los trazos de reflexiones, análisis y procesos sociohistóricos desplegados desde aquella primera irrupción de la conciencia ecológica global, hace ya medio siglo atrás. Tomando esa Memoria como campo de reflexión y análisis, este número abre tres artículos que procuran actualizar y repensar las formulaciones y planteos ya trazados en ese caminar de luchas y transformaciones socioambientales.

El profesor Carlos Walter Porto Goncalves, desde su experiencia de aprendizajes y producciones emergentes del acompañamiento a los pueblos de las florestas amazónicas, de su parcería con su gran amigo y compañero Chico Mendes, de donde nos trae un mensaje clave para nuestro tiempo: la lucha por la tierra, es la lucha por el territorio; y ésta, es la lucha por la dignidad de la vida. Sus reflexiones nos reviven el

manifiesto “*Principios básicos para una sociedad ecosocialista*” producido por una asamblea del Partido de los Trabajadores en Angra do Reis, en diciembre de 1988, de la que formó parte y fue inspirador inspirado. A continuación, Enrique Leff, pionero de nuestra región en el planteamiento de los temas de fondo, filosóficos y epistémicos de la cuestión ambiental, promotor del primer espacio regional de formación y de producción del pensamiento ambiental latinoamericano, nos aporta sus reflexiones actualizadas sobre el sentido y los aportes que podrían tomarse hoy del el “*Manifiesto por la Vida. Por una ética de la sustentabilidad*” lanzado desde Bogotá en 2002, justamente elaborado dentro de esa red de pensamiento ambiental señera, en los años ‘80. Por último, en diálogo con esas reflexiones, desde el equipo editor, el texto de Horacio presenta un recorrido sobre el despertar de la conciencia ecológica global buscando traer a la memoria la radicalidad crítica y transformativa de sus orígenes a estos tiempos sombríos, donde la gravedad de la crisis acelera la imposición monológica de la sustentabilidad de mercado y el pasaje terminal a un régimen de plena capitalización de la naturaleza.

Mayo de 2021

Mariano J. Salomone, Facundo Rojas y Horacio Machado Aráoz

Um Ecologismo Popular em Defesa da Vida, da Dignidade e do Território

Carlos Walter Porto-Gonçalves*

Introdução

Esse artigo recupera uma larga trajetória de vida intensamente vivida como intelectual-ativista de um movimento que, mais tarde, haveria de ser batizado como ecologismo popular. Dentro desse campo alguns, como eu, nos reivindicávamos ecossocialistas. Cheguei a ser um dos responsáveis por redigir os “Princípios Básicos para uma Sociedade Socialista”, em 1988, documento que sintetizava os resultados de um largo esforço de ativistas à época envolvidos com a construção do Partido dos Trabalhadores e que procuravam incorporar a natureza no debate das transformações sociais e políticas em curso no Brasil. O documento final jamais alcançaria a importância no interior do partido que almejávamos, o que levou à quase totalidade de seus signatários a abandonar o partido nos anos seguintes dada a natureza desenvolvimentista que ali predominava. Em sua maior parte, os que saíram foram procurar outros caminhos para dar continuidade ao que o Manifesto professava, como eu.

* Professor Adjunto do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala.

Não quero, nesse momento, insistir no nome que orientara tal documento, por razões que, acredito, o momento impõe. Afinal, tudo que envolve a palavra socialismo hoje é percebida muito mais pelo que dizem seus detratores do que seus seguidores, o que indica reconhecer a derrota, ainda que possa ser parcial, na construção dessa alternativa. E, mais, aqueles que propugnam pelo fim do socialismo radicalizaram de tal modo seus discursos, polarizaram o debate a tal ponto, que afirmar aqueles princípios acabam reforçando a sua negação no atual contexto. No entanto, mais do que nunca, há que retomar, ainda mais no contexto atual, o debate sobre a vida. Já em 2002, em Bogotá, me vi novamente junto com outros companheiros e companheira¹ responsável por redigir outro documento, o “Manifesto pela Vida, por uma Ética para a Sustentabilidade”. De minha parte, reivindico uma continuidade entre os dois documentos. Nesse momento, já com meus 71 anos, minha sensibilidade com a vida adquire uma dimensão de quem vê no horizonte que a vida tem limites, o que nos dá um sentido muito próprio em que o sentir a vida se coloca com toda força no pensar. E esse sentir a vida nos coloca diante dos limites que é o de toda vida, em particular, cujo fim é parte da vida que, no entanto, se reproduz com toda sua pujança a partir dos limites de cada vida, como diria Edgar Morin (Morin, 2002).

Esse sentimento, mais pessoal, no entanto, se encontra num momento em que a vida de cada um de nós se vê como parte da vida de todos e de cada um, quando “nos vemos como membros de uma mesma comunidade biótica, inseparavelmente ligada por fluxos vitais, a milhões de outras comunidades de espécies. A experiência vital compartilhada de modo direto e simultâneo que, pela primeira vez, a nível global, estamos atravessando, é uma experiência de nossa fragilidade e vulnerabilidade. O

¹ Entre eles e elas estavam: Carlos Galano (Argentina), Marianella Curi (Bolívia), Oscar Motomura e Marina Silva (Brasil), Augusto Ángel, Felipe Ángel, José Maria Borrero, Julio Carrizosa, Hernán Cortés, Margarita Flórez, Alfonso Llano, Alicia Lozano, Juan Maer, Klaus Schütze e Luis Carlos Valenzuela (Colômbia), Eduardo Mora e Lorena San Román (Costa Rica), Ismael Clark (Cuba), Antonio Elizalde e Sara Arraín (Chile), Maria Fernanda Espinosa e Sebastián Haji Manchineri (Equador), Luis Alberto Franco (Guatemala), Luis Manuel Guerra, Beatriz Paredes e Gabriel Quadri (México), Guillermo Castro (Panamá), Eloisa Tréllez (Peru), Juan Carlos Ramírez (CEPAL, Lorena San Román e Mirian Vilela (Conselho da Terra) e, ainda, Fernando Calderón (PNUD) e Ricardo Sánchez e Enrique Leff (PNUMA).

vírus nos permite “descobrir-nos” como partes de uma espécie ameaçada, perseguida por uma enfermidade que não podemos controlar nem tratar, ao menos até agora”².

Assim, nosso sentimento pessoal do limite da vida se coloca como uma experiência ao mesmo tempo coletiva, global. Isso me remete a uma categoria polêmica, a de exterminismo, trazida ao debate nos inícios dos anos 1980 por E.P. Thompson para superar as limitações que a guerra fria impunha à imaginação política. Naquele então, a humanidade estava submetida à ameaça de extermínio com a corrida armamentista, particularmente com as armas nucleares. Segundo Ricardo Gaspar Müller, um estudioso da obra de Thompson, “o exterminismo da guerra fria (...) embora pareça um movimento racional, no qual os agentes participantes tomam decisões aparentemente racionais, no âmago do processo opera uma lógica perversa, um sistema de autogeração e um estado generalizado de inércia na direção da destruição total. (...) Tal como pensada por Thompson, a categoria de exterminismo também se orientava pela crítica ao princípio de estratégia militar ironicamente denominado MAD (*Mutual Assured Destruction*), “Destruição Mútua Assegurada” (Müller, 2013).

Não era a primeira vez que tal situação era trazida à reflexão, como o fez o pintor espanhol Francisco Goya (1746-1828) quando nos mostra dois lutadores de esgrima se movimentando sobre um pântano e, assim, quanto mais se movem em busca de ocupar o espaço do outro mais se afundam no ambiente. Foi Michel Serres quem nos trouxe essa lembrança de Goya abrindo seu livro com o sugestivo título de Contrato Natural. Com isso, nos convida a uma reflexão que vá além dos Contratos Sociais, seja ele Liberal Capitalista ou Socialista, na medida em que ambos ignoram o pântano metaforicamente representado na obra de Goya, ou seja, a natureza como terreno movediço onde se mova a história. E quanta vida há no pântano!

² Documento convocatório Crisis Civilizatoria – Pactos y/o Transformaciones desde el Ecologismo Popular do Projeto Boletim do GT de Ecologia (s) Política (s) desde o Sul/Abya Yala. Senti-Pensar-nos TERRA. Clasco, 2020. Mimeo.

Afinal, vivemos um mundo onde não só os capitalistas disputam os recursos entre si, como também os trabalhadores reivindicam desfrutar dos bens tal e como são oferecidos no interior da sociedade capitalista, mas caminhamos em direção ao abismo, para o exterminismo, como diria E.P. Thompson, mesmo depois do fim da guerra fria com a queda da URSS. O caráter devastador do liberal-capitalismo ameaça toda a humanidade com sua necropolítica e convoca a imaginação política a buscar formas societárias que não mais ignorem a vida, um Contrato Natural, como sugeria Michel Serres que, como todo contrato, é obra dos homens e mulheres estabelecendo os limites para suas vidas (bios + polis).

O que trazemos aqui ao leitor é uma reflexão que se faz a partir do campo ambiental colocando a vida (bios + polis) no centro das nossas inquietações. Para isso, nos deixamos conduzir pelo conceito de campo, de Pierre Bourdieu, analisando como o campo ambiental se constituiu através de suas práticas, conceitos, teorias e narrativas contraditórias (Bourdieu, 2001). Ao fazer essa reflexão do campo ambiental acreditamos trazer algumas ideias que sinalizem para a construção de uma outra ordem societária onde a vida, a dignidade e o território sejam fonte de inspiração, ideias essas que não sacamos de nossa cabeça, mas sim que as colhemos junto aos grupos sociais em situação de opressão/exploração/subalternização em suas buscas para superar essa situação.

A Constituição do Campo Ambiental

O Campo Ambiental vem se constituindo desde o século XIX nos países centrais, sobretudo nos EEEUU. Nos anos 1960, o campo sofre uma inflexão importante quando deixa de ser um tema de especialistas e de algumas ONGs (Sierra Nevada, UICN) e passa a ser uma questão abertamente posta em debate pela sociedade. Não deixa de ser relevante essas datas e essa geografia, haja vista que se dera no século XIX na Europa e nos EEUU um poderoso processo de transformação do metabolismo da vida proporcionado pela generalização do uso da energia fóssil (o carvão e, depois, o petróleo).

Diga-se, de passagem, que, até então, toda a reprodução da vida, em qualquer quadrante do planeta e qualquer que fosse a sociedade, dependia da fotossíntese proporcionada pelo Sol nosso de cada dia e da diferença de produtividade biológica que as diferentes regiões do planeta produziam (autopoiesis), em complementariedade. Enfim, era Sol nosso de cada dia que comandava a vida. Desde então, com a revolução nas-relações-sociais-e-de-poder por meio da tecnologia industrial, com sua máquina a vapor, passou a produção-reprodução da vida passou a se medir por HP – Horse Power – medida que ainda guarda uma relação com a fase anterior, haja vista que é a força da tração animal, ou seja, um múltiplo de cavalo e não mais o cavalo (ou o boi ou qualquer outro animal de tração) que vai permitir um aumento exponencial na transformação da matéria.

O mundo todo será envolvido (des-envolvido) nesse processo, com a ampla utilização da máquina a vapor nos transportes ferroviário e na navegação transoceânica e, assim, cada vez transportando mais matéria e mais energia a maiores distâncias de seus centros de origem para os lugares de transformação industrial. O metabolismo planetário não será mais o mesmo e já se começa a falar, inclusive, de fratura metabólica (von Liebig e Marx). Registre-se o caráter colonial subjacente a essa ordem de coisas que naturaliza a divisão internacional do trabalho que se impõe desde então com níveis cada vez mais ascendentes na demanda de matéria e energia que se destinam aos países centrais do sistema mundo que se configurava com base numa economia capitalista. Essa Grande Transformação (Karl Polanyi) não teria ocorrido sem que o dinheiro, a natureza e o trabalho (a força de trabalho) fossem transformados em mercadoria, o que passara a ser o móvel da nova ordem social que se configurava e que colocava a economia no centro da vida e não a economia como compreendia Aristóteles³, mas sim uma economia de mercado. Essa instituição, o mercado, que sempre acompanhara o

³ Aristóteles (384 A.C. a 322 A.C.) vivera em Atenas em uma época em que a economia mercantil tivera pouca relevância e, por isso, teria sido, segundo Karl Polanyi, o grande teórico da economia como prática para garantir a vida enquanto produção-reprodução de valores de uso. Daí, para ele, a economia seria tudo aquilo que dizia respeito à administração da casa, do Oikos, Eco.

destino dos povos, seja lá em que época histórica e em qualquer geografia, sempre estivera subordinada a algum princípio ético e moral. A Grande Transformação que então se dava, e que se vai chamar de mundo moderno, é que o mercado é livre de valores morais e éticos, seja lá quais forem. Com isso, acreditou-se que não haveria limites para o uso do dinheiro, da natureza e da (força de) trabalho. As descobertas técnico-científicas alimentarão o mito de que não há limites para as transformações metabólicas e a tabela periódica da química será a expressão simbólica do avanço do conhecimento da natureza e sua ampla utilização segundo as diferentes indústrias que se desenvolviam aprofundando a divisão territorial do trabalho. O destino dos povos deixava definitivamente de se basear nas condições metabólicas de reprodução da vida das regiões que eventualmente lhes coubera viver até então. Os recursos naturais, como passaram a ser denominados aquilo que antes eram as condições que tornavam possível a vida dos grupos sociais, eram valorizados em lugares além do contexto geobiográfico em que estavam metabolicamente implicados (*environment*), por um mercado distante cotado em bolsas de valores controladas por grupos cada vez mais poderosos e alheios aos contextos de cada grupo social, segundo a ampla hierarquia que leva das periferias aos centros do sistema. Se estabelece, então, uma geografia desigual dos proveitos e dos rejeitos que, embora permanecesse desigual segundo as geografias, pouco a pouco se a mostrará afetando a reprodução metabólica planetária de todos, embora nem todos possam se proteger igualmente dos danos. Um verdadeiro Moinho Satânico avança pelo planeta, como lhe alcunhou Karl Polanyi.

Nesse contexto, surgem nos EEUU e na Europa Ocidental várias iniciativas de proteção de algumas áreas consideradas relevantes seja por sua originalidade, por sua riqueza biológica ou estética de suas paisagens, todas de caráter basicamente defensivo posto que se aceitava acriticamente que o processo de desenvolvimento em curso seria inevitável. Na verdade, aceitava-se que um determinado processo civilizatório surgido numa província do mundo, a Europa Ocidental, pudesse colonizar o mundo inteiro com seus valores. Para isso, muitos povos e comunidades que se desenvolveram ao longo de milhares de anos com seus saberes tecidos junto a regiões naturais as mais variadas foram simplesmente

desterritorializados, expropriados. Com isso, não só genocídio ou etnocídio, mas também epistemicídio e ecocídio. Uma forma de conhecimento, a ciência, surgida numa região específica do mundo, na mesma província do mundo, a Europa Ocidental, se impôs ignorando outras formas de conhecimento de caráter local ou regional que, de um modo ou de outro, poderiam oferecer fontes de inspiração para um diálogo intercultural, o que exigiria negar as relações de poder que as inferiorizavam e as negavam. Não vai aqui nenhuma negação do saber científico que continua imprescindível. A ciência é uma forma de conhecimento entre outras formas relevantes e que, “dentro da ciência, não existe apenas uma forma de fazer ciência” (Silva, 2013).

A colonialidade do saber e do poder que sobreviveu ao fim do colonialismo como fenômeno histórico, simplesmente ignorou que nenhum povo vive sem *saber* coletar, sem *saber* pescar, sem *saber* cultivar, sem *saber* pastorear, sem *saber* cuidar de sua saúde (medicinas várias), sem *saber* se proteger das intempéries, sem *saber* representar esteticamente, enfim, nenhum povo ou comunidade vive sem *saber*. O fazer está inscrito na vida, nas suas práticas, nas suas narrativas, na sua linguagem, na história dos povos. O saber científico, em nome de uma pretensa universalização, ignorou as múltiplas universalizações possíveis a partir das diversas culturas e povos e seus conhecimentos. Toda a história da produção de alimentos, de habitações, de modos de curar implica conhecimentos. Ecocídio e epistemicídio caminharam juntos na expansão de uma civilização específica impulsionada por uma vontade de poder e dominação patrocinada desde o Renascimento pelo Papa (Tratado de Tordesilhas) e pelo Dinheiro.

Até os anos 1960 predominou, portanto, uma visão de defesa da natureza que pode ser tomada como pessimista de defesa de algumas áreas, seja por sua riqueza natural ou paisagística em parques e unidades de conservação ambiental privados ou públicos o que, de certa forma, aceitava que o processo de desenvolvimento humano seria irreversível em sua natureza depredadora. Duas correntes principais surgiram dessa primeira fase da constituição do campo ambiental, ambas nos EEUU, com os Preservacionistas, cujo maior expoente foi John Muir (1838-1914),

e os Conservacionistas, que têm em Gifford Pinchot (1865-1946) sua maior referência. Tratava-se, na verdade, de iniciativas que procuravam chamar a atenção das autoridades e dos proprietários de terras, Pinchot era um deles, para a importância de se preservar algumas áreas ou de saber usar sem destruir, como propunham os conservacionistas. Não havia conflito, nem tampouco uma questão, mas sim a identificação de um problema para o qual propunham algum grau de administração junto aos proprietários e as autoridades.

Os anos 1960 marcam uma inflexão no campo ambiental. O que, até então, era um problema ambiental passa a ser propriamente uma questão e, enquanto questão, atravessada por conflitos no interior da sociedade. Além dos clássicos conflitos por direitos civis ou conflitos sociais, uma nova ordem de conflitos: os conflitos ambientais. O modo como a sociedade vinha tratando as condições de produção-reprodução da vida estava sob contestação aberta, inclusive retomando um debate entre mudanças dentro da ordem ou contra a ordem. O campo ambiental começa a se constituir e, como todo campo ao se constituir, o faz atravessado, inclusive, por posições contraditórias, embora o que o constitui, seja o campo qual for é, inclusive, sobre o que divergem. No caso do campo ambiental, é o destino que a(s) sociedade(s) dão à natureza. Aceitar esse termo, natureza, implica aceitar a matriz de conhecimento que pensa a vida separada dos seres humanos, na tradição da civilização europeia e, assim, aceita-se a dicotomia homem-natureza, tal e como a universidade ocidental se institucionalizou com as ciências naturais separadas das ciências humanas. É preciso considerar que há muitas outras matrizes de racionalidade forjadas por múltiplas culturas e modos de vida cujos modos de pensar/sentir não são dicotômicos, mas relacionais. Para tomar um exemplo, os povos andinos (quéchuas e aimarás, predominantemente) têm uma palavra que é mal-traduzida como natureza: *pachamama* que, entretanto, não comporta essa tradução, haja vista que seu radical *pacha* significa espaço e tempo ao mesmo tempo. *Pacha* implica tudo o que existe na comunidade de humanos e não-humanos, sejam eles vivos ou de outros mundos, inclusive, espirituais (Estermann, 2006). Não comporta dicotomias. Os seres não-humanos têm vida e têm espírito próprio e, assim, devem ser tratados e respeitados. Os organizamos

internacionais, entretanto, continuam baseando suas análises, normas e controles na mesma matriz eurocêntrica de conhecimentos específica como se fosse O Conhecimento e, assim, reproduzindo a colonialidade do saber e do poder que se impôs ao mundo desde o Renascimento (europeu).

Nesse sentido, cabe o alerta que os povos indígenas e camponeses fizeram durante a CNUMAD, a Rio 92, quando associaram o ano de 1992 ao ano de 1492 e colocaram para debate um tempo de larga duração, de 500 anos, nos lembrando que a colonização os havia desqualificado em nome da superioridade da civilização europeia, da cristianização, do progresso e, mais recentemente, do desenvolvimento. Agora, depois de 500 anos, nos disseram, estávamos ali, no Rio de Janeiro, debatendo questões para as quais sempre tiveram conhecimento para contribuir, qual seja, conhecimentos *com* a terra, *com* a água, *com* a fauna e *com* a flora. Sublinhemos que se trata de conhecimento *com* e não *sobre* ou de dominação *contra* a terra, a água, a fauna ou a flora. No entanto, alertavam, estávamos ali para debater o colapso ambiental que uma determinada civilização, sua geopolítica do conhecimento, seu sistema econômico e político dominante, havia imposto a todas as outras civilizações, povos e culturas de todo o planeta. O auge desse processo de larga duração pode ser localizado em 1945 quando um artefato fruto da ciência, a bomba atômica, foi lançada sobre Hiroshima e Nagasaki, no Japão. Desde então, estaríamos numa nova era, um antes e um depois de Hiroshima, um A.H. e um D.H. A ciência revelava que não estava *necessariamente* a serviço da vida. O antropocentrismo que havia reivindicado seu lugar em detrimento do teocentrismo havia chegado ao paroxismo de determinar a vida tal como a conhecemos e, desde então, a humanidade, em sua diversidade, passou a viver sob o espectro da morte. E, mais, que a ciência era algo sério demais para ficar exclusivamente nas mãos dos cientistas e dos políticos profissionais. E um dos principais argumentos que justificava a tecnociência, sua eficácia prática que permitia superar um conhecimento metafísico e estabelecer a dominação da natureza (Bacon), continha questões que até então pouco se debatia. Afinal, a dominação da natureza indica que não é o cuidado da natureza que moveria o desenvolvimento científico. E que a própria ideia de dominação da natureza

implicava colocar o ser humano fora dela. E dominar implica fazer do ser dominado aquilo que o dominador quer fazer dele independentemente do seu ser em sua integralidade.

Enfim, o campo ambiental adquirira uma nova feição nos anos 1960. E o que mais nos deve chamar a atenção é que a inflexão que sofre o campo ambiental implicava ir além dos limites do estado e dos proprietários, como até ali haviam conduzido os Preservacionistas e Conservacionistas, e a questão passa a interessar a sociedade como um todo. Considere-se que, nas sociedades liberais, os limites impostos à maioria dos membros da sociedade estão dados pelo próprio instituto da propriedade privada que, como sugere sua própria denominação, implica que haja cidadãos privados de propriedade. No entanto, os cidadãos privados de propriedade, a maioria, sofrem os efeitos das decisões dos proprietários privados. Assim, é paradoxal a tese que afirma que os temas ambientais têm que ser resolvidos para além dos limites das fronteiras dos estados sem fazer o mesmo raciocínio quanto aos limites das propriedades que também são ultrapassados pelos mesmo problemas.

Lembremos que a palavra política, em grego, deriva de polis que, originalmente, designava o muro que separava a cidade do campo. Polis era o muro, o limite e, só depois, passou a designar o que estava dentro do limite e, assim, a polis passou a ser o não-campo, a cidade, de onde emanam a política e a cidadania. Nesse sentido, é interessante considerar a origem da palavra de floresta “do latim forestis, adjetivo derivado de foris (“fora”), que aparece na expressão silva forestis (literalmente, “mata exterior”). Esse era o nome dado aos territórios em que só o rei estava autorizado a explorar a caça e a extração de madeira, ficando, portanto, fora dos limites da área comunitária (a silva communalis)” segundo o Dicionário Etimológico (<https://www.dicionarioetimologico.com.br/floresta/>). Enfim, o campo e os do campo, os camponeses, ficam de fora da cidadania, assim como os escravos, os estrangeiros e as mulheres. Até hoje, os preconceitos prevalecem, pois, os gregos ao considerarem a política a mais sublime das artes (Aristóteles) o faziam valorizando os varões como “homens públicos” e desvalorizando as mulheres como ainda se maldiz “mulher pública” que, no caso, é sinônimo de prostituta.

Tudo isso, invade o campo ambiental quando a vida no campo e dos camponeses é vista como inferior, vida essa que implica uma relação densa com o metabolismo da vida. Ou quando, se aceita de modo acrítico a relação de dominação da cidade sobre o campo. Ou o que viria justificar a dominação colonial como se fossem *terra nullius*, terra de ninguém, vazios demográficos. No entanto, vastas áreas do planeta estavam devidamente ocupadas com povos e culturas cujas práticas eram de convivência criativa com as demais condições de produção-reprodução-inspiração da vida. Um só exemplo: na região da atual Amazônia havia gente desde 19.000 anos A.P, na atual Colômbia, com a Formação Cultural Chiribiquete, quando a região amazônica estava coberta por amplas savanas (cerrados, llanos, sabanas) e sequer estava coberta pela imensa floresta que hoje a recobre pois foi a partir de determinados refúgios, a cerca de 12000 anos A.P. quando do recuo da última glaciação as diversas espécies começam a ocupar essa imensa área de aproximadamente 800 milhões de hectares. Portanto, havia gente antes da floresta e hoje ainda habitam mais de 200 povos, etnias, nacionalidades. E, não olvidemos, que não há vida sem conhecimento. Essa floresta não é um foris de onde vem forestis e não está a serviço do rei.

O que vai constituir o núcleo epistêmico-político do campo ambiental é justamente o colocar em questão os limites, cerne da política, da relação da sociedade com a natureza, ainda que com essa formulação estejamos aceitando, ainda que provisoriamente, a ideia de que sociedade e natureza estejam sendo vistas tal e como na matriz eeuurocêntrica. Assim polis e política, cidade e cidadania são palavras-conceitos impregnados de política, enquanto arte de estabelecer limites e, modernamente, sem oligarquias, aristocracias e tiranias, mas sim de democracia o que implica recuperar o sentido profundo do *demos*, do povo, no estabelecimento das regras, cracia. Reinventar a política se torna necessário para debater a vida em seu duplo sentido de bios e de polis. É isso que o campo ambiental traz enquanto debate público e é bom lembrar que o tenha feito junto com uma série de movimentos sociais que passam a se afirmar a partir dos anos 1960 e que vieram se somar a outros movimentos que já lutavam, não por direitos já estabelecidos, mas também pelo direito a ter e formular outros direitos. Chama-nos a atenção que esses movimentos

que surgem nesse então sejam movimentos que se fazem a partir de grupos sociais que foram/são assimilados à natureza. Afinal, a sociedade moderna autoriza a dominação da natureza, segundo os princípios Iluministas. Assim, as mulheres teriam sua subordinação/opressão/exploração justificada porque, *por natureza*, seriam frágeis, *por natureza* emocionais e não racionais, como os homens. O mesmo seria dito aos grupos sociais que trabalham com as mãos, corpos esquartejados já que seriam mão ... de obra, como se ao trabalharem com sua força física não envolvessem não só seu metabolismo, ele mesmo natureza, como também não deixavam de pensar porque trabalhavam com as mãos. E vistos quase sempre como proletários, o que implica vê-los como prole que precisa se reproduzir e, tal como a carne necessita de sal, no seu caso de salário que deveria lhes garantir a sua reprodução, assim como a carne de amanhã, a prole/o proletariado. Os povos outros, não urbanos, como os povos que convivem com a vida – com os bosques, com as savanas, com as tundras, com as estepes, com as águas-rios-lagos-glaciares, com o metabolismo proporcionado pela fotossíntese, pelo Sol – foram chamados de selvagens, o que quer dizer que seriam *da selva*, logo, da natureza e, como tal, estava, mais uma vez, justificada a sua dominação/opressão/exploração pelos urbanos que seriam superiores, sempre, por natureza. E, com isso, olvidavam até mesmo da palavra *urbanum*, do latim, que significava o sulco do arado na terra e, assim, a inscrição dos humanos no metabolismo da vida. Haveria, ainda, uma relação entre homo e húmus⁴. E, mais, os europeus se achavam a si mesmos como não tendo cor. Afinal, “povos de cor” são os não-brancos, diga-se de passagem. Aliás, os europeus, não os europeus em geral, mas os europeus “de cima”, falavam como se não fossem de um lugar específico, como se fossem de um não-lugar, fossem atópicos, universais, a “hybris do Ponto Zero” como lhe batizou o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez.

⁴ Não há consenso entre os etimólogos e linguistas sobre essa relação admitida, *entretanto*, pelo *An Etymological Dictionary of the Latin Language*, de 1828, de Francis Valpy, onde o termo latino *humus*, significa «chão», «terra». Chamo a atenção que em mupudungum, língua Mapuche, mapu é terra e che é gente. Mapuche é gente da terra, diga-se de passagem, forma com que diversos povos se autodenominam: gente da terra, autóctone, nativo, originário.

Não podemos ignorar que no pós-guerra (1945) uma revolução nos meios de comunicação tornou possível a expansão dos meios de instrumentalização dos desejos, através do rádio e da televisão, com as técnicas de marketing e publicidade e, assim, a poderosa máquina industrial sobretudo estadunidense, cujos monopólios se fortaleceram desde a crise de 1929 e por suas ligações com o poder estatal na indústria de guerra, o Complexo Industrial-Militar, começará a difundir os princípios de um modo de vida, *the american way of life*, que se acreditava sem limites. Desde então, se desencadeia um processo que, mais tarde, será conhecido como A Grande Aceleração, onde a demanda de matérias primas e energia adquire níveis jamais vistos em toda a história da humanidade. Não sem sentido, a crítica ao consumismo e ao desperdício na guerra foram dois pilares do novo campo ambiental que se constituía. Até mesmo setores empresariais se mobilizaram em nome dos “limites do crescimento”, como o Clube de Roma, o que não deixa de ser uma contradição nos termos, acusam seus críticos, haja vista não ser possível uma sociedade sem crescimento se fundada nos princípios da propriedade privada, na acumulação de capital e no lucro. A espécie humana seria a única, segundo os princípios da economia liberal, que não teria limites de crescimento, o que contradiz a própria ideia de vida, de qualquer forma de vida, o que implica dizer que a economia liberal é, na sua essência, anti-vida.

Desde 1945, estamos não só sob o espectro da morte (D.H., o Depois de Hiroshima), da maior demanda de matéria e energia, mas também diante do maior processo expropriatório jamais vivido por populações rurais e por povos e comunidades tradicionais em um mesmo período de tempo em toda a história da humanidade. Leve-se em consideração a relação entre esses três fenômenos, a saber, entre a Grande Aceleração da demanda de matérias primas e energia, a ação das grandes corporações monopolistas que aumentaram exponencialmente sua capacidade de produção durante a guerra e a desterritorialização de bilhões de habitantes: a população urbana do planeta passou de 1.4 bilhão, em 1960, para aproximadamente 3.8 bilhões, em 2015. Já a população rural, embora tenha diminuído em termos percentuais, passou de 1.8 bilhão para 3.4 bilhões no mesmo período! Evitemos o malthusianismo,

ideologia que encontra muitos adeptos no campo ambiental, haja vista que a demanda de matéria e energia ultrapassa, e em muito, a taxa de crescimento demográfico. E as cidades que se conformaram, desde então, estão longe das cidades-luz que um eeuurocentrismo urbanocêntrico pôs como horizonte de progresso, de civilização, de desenvolvimento. Não, hoje de cada 10 habitantes urbanos do mundo, 7 estão na América Latina, Caribe, África ou Ásia e de cada 10 habitantes dessas mesmas cidades da periferia do sistema mundo, nada menos que 7 estão nas suas precárias periferias urbanas, que é o grande fenômeno sociogeográfico do mundo contemporâneo que, inclusive, cresce nos países centrais em seus guetos. Com o recente avanço da nova fase do liberalismo, desde os anos 1970 quando o Dinheiro foi liberado de qualquer amarra com a ruptura unilateral de contrato pelos EEUU, e depois da amarga experiência chilena protagonizada pela ditadura do General Augusto Pinochet com o auxílio dos Chicago's Boys, com o abandono de qualquer ideia de solidariedade social, direitos trabalhistas e previdenciários. E, ainda, aquilo que nos havia alertado Karl Polanyi, de que o Dinheiro, como instrumento de troca, não pode ser, ele mesmo, mercadoria, pois assim se abre espaço para uma economia, ou melhor, para uma sociedade onde a economia não tem nenhum princípio ético ou moral. Desde os anos 1970, o trabalho e a natureza também ficaram expostos à mercantilização generalizada, em nome dos princípios da economia liberal. E, assim, expostos a um princípio, o da escassez que, como nos ensinou um dos principais economistas liberais do século XX, Robert Triffin, é o contrário do conceito de riqueza que, segundo ele, a economia liberal não tem nada a dizer sobre o conceito de riqueza. Na *physis*, na natureza, na pachamama, seja lá que nome se queira dar ao espaço-tempo onde a vida se faz a si mesma – autopoiesis -, onde nos fazemos, onde se dá na complementariedade entre o frio e o calor, entre o úmido e o seco, entre a terra-água-fogo-ar, entre as regiões tropicais e as temperadas e frias, entre as planícies e os planaltos, entre a erosão e a sedimentação. Complementariedade essa que inspirou muitos grupos sociais, povos, etnias, civilizações a criarem alguma forma de ajuda mútua, algum princípio de reciprocidade, como tão bem destacou o geógrafo russo Piotr Kropotkin em seu livro *A Ajuda Mútua*, inspirado em Charles Darwin, num esforço

científico singular para afastar a leitura empobrecida de seu mestre que, já à época, via sua obra sendo reduzida ao princípio hobbesiano da luta de todos contra todos, da luta pela sobrevivência e afirmação do mais forte. E, sublinhe-se, pela importância que sua leitura continua tendo nos tempos presentes, Kropotkin não opunha “a lei do mais forte” à “ajuda mútua”, mas sim insistira na compreensão dessa dialética do metabolismo da vida humana e não-humana.

Embora o campo ambiental a partir dos anos 1960 tenha sido ampliado para além do estado, dos técnicos, sobretudo dos engenheiros e dos proprietários, pouco a pouco ele vai sendo reinstitucionalizado através de iniciativas da ONU e de Organizações Neo-Governamentais. A Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente, de 1972, e o Clube de Roma, por exemplo, dão conta de como os grupos poderosos começam a se reorganizar para dar conta dos questionamentos que vinham das ruas. Talvez seja aqui útil recuperar o conceito gramsciano de estado restrito (Executivo, Legislativo e Judiciário) e estado ampliado que nos indica que as relações de poder, como parte das relações sociais, se estendem pela chamada sociedade civil, haja vista que elas não terminam na porta das fábricas, na porteira das fazendas ou nas portas dos escritórios. As relações de poder atravessam esses limites, assim como entra nas casas e nas comunidades. Desde então, esse estado ampliado se expande ainda mais através das organizações que se reivindicam não governamentais que crescem juntamente com a ideologia do estado mínimo que, justamente, põe em prática a ideia de menos governo: são não-governo, são não governamentais. Desde então, essas organizações Neo-governamentais que se dizem não-governamentais crescem exponencialmente e ampliam o raio de ação das corporações e dos estados que as financiam passando a mediar os interesses de amplos setores da sociedade diminuindo sua capacidade de auto-organização. Num primeiro momento, muitas organizações que se diziam da sociedade civil e sem fins lucrativos ainda atuaram em apoio às agendas surgidas no campo das lutas sociais que também passavam a construir sua própria, inclusive uma agenda ambiental própria. É o que alguns autores, como o catalão Martinez Allier, passaram a designar como ambientalismo popular e outros a reivindicarem um ecossocialismo. Na Amazônia brasileira, ainda nos

anos 1980, esse ambientalismo de caráter popular ganhará consistência com a Aliança dos Povos da Floresta, liderada por Ailton Krenak, Davi Kopenawa Ianomami e Chico Mendes. Enfim, foi das entranhas desse mundo que punha em prática o mais intenso e extenso processo expropriatório jamais vivido num espaço de tempo igual a esse que vem desde os anos pós-guerra que emana o ecologismo popular e se faz não só em resistência a esse processo expropriatório, mas em nome de suas formas de existência, se descolonizando e se afirmando com seus próprios valores. R-Existência. Foi na Amazônia que emanou a palavra de ordem da Luta pela Vida, pela Dignidade e pelo Território que se coloca como um horizonte político distinto daquele que emanou do Iluminismo, na Europa, com seu lema de Igualdade, Liberdade e Fraternidade onde se moveram as direitas e as esquerdas. Esse novo léxico teórico-político abriu espaço para que, pela primeira vez em um estado moderno, se incluísse a natureza como portadora de direitos, como se viu na Bolívia e no Equador, onde ainda o debate acerca do desenvolvimento se viu diante de alternativas não *de* desenvolvimento, mas alternativas *ao* desenvolvimento, com o Sumaq Qamaña aymará, com o Sumak Kausay quéchua com o Teko Porã guarani e, até mesmo, com o debate do Decrescimento que surge na Europa.

Os últimos 50 anos, desde 1972, com a Conferência de Estocolmo, e o salto dado no Rio de Janeiro com a Conferência da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992, com a Carta da terra e outros documentos, no entanto, voltaram a adjetivar o desenvolvimento com o epíteto de sustentável (Relatório Brundland, 1987), ele que desde que começara a ser realmente questionado nos anos 1960 já havia sido rebatizado como desenvolvimento sustentado, como etnodesenvolvimento, como desenvolvimento local e integrado, enfim, onde desenvolvimento, como substantivo, recebia um adjetivo que não o punha em xeque, como se pudéssemos debater o adjetivo mas não o substantivo. Não, os anos 1990 abriu essa “Caixa de Pandora” ao revelar a origem de todos os males, como indica o mito grego.

Sem dúvida o campo ambiental se impôs de tal modo que, hoje, não há nenhum setor social que deixe de se referir a ele, ainda que o façam em

perspectivas contraditórias entre si, o que exige um apurado refinamento analítico crítico para distinguir o joio do trigo. Afinal, nunca se falou tanto em meio ambiente quanto mais se o destruiu, como nos últimos 60 anos. O que põe em xeque o próprio campo ambiental que estaria servindo mais aos ambientalistas do que à causa em nome da qual se constituiu. As grandes cúpulas internacionais onde a questão ambiental está, de algum modo em debate, cada vez mais reduzida ao tema climático (por quê?) e ao seu conexo mercado de carbono, tem servido muito mais como um grande mercado onde grandes ONGs negociam verbas e buscam intermediar seus interesses próprios, muitas vezes o fazendo em nome grupos sociais em situação de opressão/exploração/subalternização através de consensos que acabam retirando desses grupos sociais mais expostos à desterritorialização seu potencial criativo de dissentir e oferecer outros horizontes de sentido para a vida, inclusive de conhecimentos outros que, como vimos, foram desconsiderados pela geopolítica do conhecimento que impôs uma ciência de origem eeuurocêntrica que ignorou outros saberes, outros conhecimentos.

Talvez esteja na hora de, finalmente, descolonizarmos o pensamento/ação, como fizeram os Povos da Floresta, sobretudo os Povos Indígenas, no Rio de Janeiro, quando associaram o 1992 ao 1492 nos remetendo a um tempo de larga duração que não costuma fazer parte dos portfólios de negócios das grandes corporações com seus tempos dos balanços anuais, quando muito. No entanto, esse tempo é um dos muitos tempos que habitam ao mesmo tempo nosso espaço, seja enquanto colonialidade que sobrevive ao colonialismo, com o racismo, com o patriarcalismo, com seu epistemicídio e seu ecocídio. Se alguma dúvida ainda há sobre o significado desse Moinho Satânico, a pandemia do coronavírus nos convida a levar a sério a fratura metabólica em curso e superar os modos de fazer/pensar/agir que uma determinada civilização impôs a todas as civilizações, povos e culturas, que a humanidade, sempre plural, inventou. Quem sabe a evolução da vida, essa categoria maior que nos envolve a todos os seres sencientes, nos inspire a construir horizontes de sentido para a vida que reconheça que a evolução e a diversidade sempre caminharam juntas e que a reciprocidade e a ajuda mútua possam ser a base de instituições que, mesmo reconhecendo que a violência

do “todos contra todos” faça parte da evolução, reconheça que é a ajuda mútua que haverá de permitir a existência do outro, do diferente, enfim, da vida. Afinal, até mesmo o predador deixa de existir sem a sua presa. Muitos povos indígenas e comunidades camponesas têm o hábito de alimentar e não de combater o que no paradigma eeuurocêntrico de chama de pragas, numa lógica não de guerra, de combatê-las, mas sim de reconhecer que também têm direito à vida. Enfim, não se trata de dominação, mas sim de cuidar da natureza e do outro. Assim, é possível vislumbrar a diversidade junto com a igualdade desde que superemos as relações de poder, de dominação, que as atravessam, que nos atravessa. Que nome dar a isso, por mais que nos possa orientar, pode também nos levar a fechamentos, mas quem sabe não só a natureza nos inspire, mas também os povos e suas culturas com seus nomes próprios para o Bem Conviver, o Sumak Kausay, o Suma Qamaña, o Teko Porã, o Ubuntu, o Socialismo, o Decrescimento e suas múltiplas interferências. O que não nos falta são inspirações que, todavia, exige que descolonizemos o pensamento, admitindo que mais além do egocentrismo do “*eu penso, logo eu existo*” (R. Descartes) que teria originado o pensamento moderno, é preciso colocar o corpo, lugar do sentimento, *como* locus da vida, como fonte de um sentipensamento (Fals Borda).

E, assim, como todo corpo vivo compreendamos que não existe vida sem poros, sem abertura para o outro, o que indica nossa incompletude, haja vista que (1) só se vive pela linguagem que, como tal, é construção de sentidos em comum, (2) que só se vive com nossas relações com o ambiente, como as condições metabólicas de produção-reprodução-inspiração da vida. Enfim, onde o corpo de cada quem sinta/saiba que sua existência ontológica não é anterior às relações que nos constitui/que constituímos com nossas ações. Somos o ambiente que conformamos/que nos conforma (bios+polis). E que os grupos sociais em situação de opressão/exploração/subalternização estão nos oferecendo em suas lutas para superar essa situação outros horizontes de sentido para a vida. É com eles que convido a todos a caminhar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, Pierre (2001). *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEA.
- Kropotkin, Piotr (2009). *A Ajuda Mutua, um fator de evolução*. São Sebastião: A Senhora Editora.
- Leff, Enrique (2016). *A aposta pela vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul*. Petrópolis: Vozes.
- Morin, Edgard (2002). *O Método, 2. A Vida da Vida*. Porto Alegre: Sulina.
- Müller, Ricardo Gaspar (2013). Exterminismo e Luta de Classe em E. P. Thompson: primeiras reflexões. *Revista Projeto História*, 48, Dez.
- Polanyi, Karl (2012). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Polanyi, Karl (2000). *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus.
- Shanin, Teodor (2016). *Marx Tardio e a via russa – Marx e as periferias do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular.
- Serres, Michel (1994). *Contrato Natural*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Silva, José de Souza Silva (2020). A hybris do 'ponto zero' e o 'autismo científico'. In *Racismo Ambiental*. Disponível em <https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/11/20/a-hybris-do-ponto-zero-e-o-autismo-cientifico/>
- Thompson, Edward P. (1985). *Exterminismo e Guerra Fria*. São Paulo: Brasiliense.

El Manifiesto por la Vida ante la Crisis Civilizatoria y la transición hacia un mundo sustentable

Enrique Leff*

La Viralización de la Crisis Ambiental

La pandemia del Sars-Cov2 irrumpió en el 2020 en un mundo alertado y alterado por el carácter catastrófico de la crisis ambiental que se ha precipitado y abatido sobre la humanidad. Covid19 no es sólo la taxonomía epidemiológica que designa la enfermedad causada por un coronavirus, sino el nombre del agente patógeno que ha desprendido el Capital de la Biosfera para cumplir las más funestas y fatales premoniciones sobre la muerte de la vida en el Planeta Tierra. Hoy el mundo atraviesa por la mayor crisis global de la historia: una crisis civilizatoria que es la conjunción sinérgica de las fallas de la racionalidad de la modernidad: crisis económica y financiera; de seguridad y justicia; ecológica, ambiental, climática y epidemiológica; ontológica, moral y existencial. Su alcance

* Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala.

es mundial, global, planetario, humanitario. La crisis ambiental expresa de manera virulenta su olvido de la vida: la violencia metafísica desgarrar el tejido y gangrena el cuerpo de la vida. La Covid19, que ha infectado a los cuerpos humanos, es la enfermedad del sistema económico que gobierna al mundo. El régimen del capital ha desencadenado la degradación entrópica y climática del planeta.

Al tiempo que las convocatorias a debatir la crisis sistémica de la humanidad se tiñen de signos letales y tonos apocalípticos, la ciudadanía global ha salido a las calles a reclamar justicia climática. La *muerte sin fin* revive el *fin de la historia*. El colapso ecológico, la catástrofe climática, los conflictos socio-ambientales, el riesgo epidemiológico y el crimen organizado ocupan los espectaculares del debate político ante la “sexta extinción” de la vida en el planeta y de la capacidad de la humanidad para responder al mayor desafío de la historia. La crisis civilizatoria anuncia la hora del Juicio Final, antes que la de la Justicia Social en esta devastada Tierra.

En este contexto irrumpe en el mundo la pandemia del Sars-Cov2. Un virus es emisario de la fragilidad, la vulnerabilidad y la incertidumbre de la vida. En este estado del mundo (in) humanamente construido, la vida llama a la humanidad a responder ante el colapso de la vida: a una reflexión al borde del precipicio. El virus no sólo pone a prueba la capacidad del cuerpo humano y de la ciencia para inmunizarse ante la amenaza viral, sino a la humanidad en su conjunto para comprender y comprenderse dentro de las condiciones termodinámicas, ecológicas, simbólicas y culturales de la vida. La crisis ambiental y epidemiológica, epistémica, ontológica y existencial, prende la llama del deseo de vida para pensar y conducir la construcción social de una transición histórica hacia la sustentabilidad ecológica y hacia la restauración de los sentidos de la vida humana en el planeta Tierra.

Es ante este diagnóstico y comprensión del estado crítico del mundo que volvemos sobre el *Manifiesto por la Vida. Para una ética de la sustentabilidad de la vida*.

El Pre-texto del Manifiesto por la Vida

A todo Manifiesto lo antecede una motivación que impulsa la expresión de un juicio sintético-colectivo en un momento de la historia. Un Manifiesto es un texto muy diferente a los tratados que despliegan los juicios sintéticos y los a priori de la razón, esos textos-manifiestos que de Aristóteles a Kant manifiestan el modo de ser del mundo, que se han “dekantado” hacia el modo de ser de una modernidad; que constituyen el cerco de la racionalidad que se ha institucionalizado y que domina al mundo; que ha desencadenado los procesos que determinan la degradación ecológica de la biosfera; que destinan la vida hacia la muerte entrópica del planeta. Un Manifiesto manifiesta el carácter prospectivo de la historia desde una comprensión epocal de la condición del mundo: es la expresión de una Utopía, de un querer ser y un poder ser de otro modo de ser: de otro modo que ser. Un Manifiesto es un reclamo de vida y de justicia social.

El Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels es el ejemplo emblemático: desde la comprensión de la dialéctica de la historia, el fantasma que recorría el mundo de la segunda mitad del siglo XIX era el de la crisis del capital y del triunfo del proletariado en un mundo en el que el motor de la historia era la lucha de clases. Hoy el fantasma es más diabólico: el Capital se ha apoderado del Mundo y el fantasma que recorre el mundo es un agente patógeno más que un espíritu maligno que amenaza la vida; su antídoto no es la conciencia de clase del proletariado, sino la incierta capacidad de emancipación de la vida, desde la potencia inmanente de la vida; de la liberación de una potencia vital que conduzca la transición hacia la sustentabilidad de la existencia humana a través del re-conocimiento de las condiciones de la vida. La respuesta de la humanidad a la crisis ambiental no es la de un cambio de paradigma; no es siquiera un giro ontológico en el sentido de la radicalización del sentido del Ser. El horizonte de la sustentabilidad es un retorno a la vida, a la reinscripción de la humanidad en la inmanencia de la vida. Esta es la condición de la ética de la vida de la que emerge el principio responsabilidad y el principio esperanza; que reclaman de la humanidad una respuesta ética hacia la vida. De esta manera, entre las configuraciones

discursivas que emergieron desde la Conferencia de Estocolmo hasta la Conferencia de Río92 –de *Los límites del crecimiento* al “Informe Brundtland” sobre *Nuestro Futuro Común*; del discurso del ecodesarrollo al discurso del desarrollo sostenible– el fantasma de una ética de la vida se filtró hacia los discursos oficiales de los organismos internacionales en torno a la cuestión ambiental y a la sustentabilidad de la vida.

De esta manera, la Cumbre de Johannesburgo del 2002 se adjudicó el lema de la “ética de la sostenibilidad”: un tema que difícilmente podría encontrar un discurso coherente y un eco resonante en el contexto de los intereses pragmáticos de los foros internacionales. Al mismo tiempo, reclamaba un espacio y legitimaba un proceso para al menos simular una respuesta a un mandato dentro de la retórica oficial. En tanto, la ética de la vida resonaba cada vez con más fuerza en el corazón y el ánimo del movimiento ambiental radical de América Latina, del reclamo de justicia ambiental.

En este telón de fondo se debatían los acuerdos de la XIII Reunión del Foro de Ministros de Medio Ambiente de América Latina y el Caribe, celebrada en Río de Janeiro, Brasil, en octubre de 2001. Allí sugerí al entonces ministro de Colombia, Juan Mayr, presentar una propuesta para concertar una reflexión sobre la ética de la sustentabilidad como un aporte del Pensamiento Ambiental Latinoamericano a la Cumbre de Johannesburgo. Aprobada la iniciativa, fue convocado un grupo plural de pensadores y actores del ambientalismo crítico a una “reunión de expertos” celebrada en Bogotá, Colombia los días 2-4 de mayo de 2002. Sus nombres hablan de sus trayectorias de vida: desde candidatos ambientalistas a la presidencia de sus países, ministros de medio ambiente, autoridades políticas, científicas, académicas y educativas; líderes del ecologismo ciudadano y comunitario.¹ Durante 3 días presentamos y

¹ Participaron en el Simposio sobre Ética y Desarrollo Sustentable, celebrado en Bogotá, Colombia, los días 2-4 de mayo de 2002: Carlos Galano (Argentina); Marianella Curi (Bolivia); Oscar Motomura, Carlos Walter Porto Gonçalves, Marina Silva (Brasil); Augusto Ángel, Felipe Ángel, José María Borrero, Julio Carrizosa, Hernán Cortés, Margarita Flórez, Alicia Lozano, Alfonso Llano, Juana Mariño, Juan Mayr, Klaus Schütze y Luis Carlos Valenzuela (Colombia); Eduardo Mora (Costa Rica); Ismael Clark (Cuba); Antonio Elizalde y Sara Larrain (Chile); María Fernanda Espinosa y Sebastián Haji Manchineri (Ecuador); Luis Alberto Franco (Guatemala); Luis Manuel

debatimos una pluralidad de ideas desde diferentes países de la región, disciplinas académicas, funciones políticas, activismo ciudadano. Fue al calor de estos debates que surgió la idea de elaborar un “manifiesto” que sintetizara los textos elaborados para la reunión, recogidos en una obra colectiva publicada por la Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe del PNUMA (Leff, 2002).

El Manifiesto como Expresión de una Ética de la Vida

Un manifiesto es un cuerpo textual. No es solamente una síntesis teórica, sino decantación de un sentir-pensar el conflicto de la vida en un momento de la historia para promover un cambio histórico. Es una llama del cuerpo pensante que llama a movilizar a la sociedad –a una clase social, un partido político, un grupo ciudadano, a la humanidad en su conjunto. El manifiesto pone el cuerpo de manifiesto, orienta el sentido de la manifestación de ideas que mueven al mundo. Pero en el carácter de un pensamiento sintético que moviliza la acción, puede dogmatizarse, servir a los intereses de una voluntad de poder. Stalin y Mao son ejemplares de los peores usos del Manifiesto del Partido Comunista y del cuerpo del pensamiento del materialismo dialéctico. Un Manifiesto no es un texto de lógica ontológica o epistémica. Su estructura sintagmática y fragmentaria se inscribe en un estilo más bien aforístico y alegórico, retórico en el mejor sentido de su propósito de movilización social. Podríamos afirmar que toda la obra de Nietzsche, no la de Marx, es un manifiesto.

¿Cuál es la consistencia y actualidad del *Manifiesto por la Vida. Para una Ética de la Sustentabilidad*? El título ya lo declara. El texto está tejido por la alianza de dos sintagmas que no son frases predicativas sobre el estado del mundo, sino aseveraciones críticas, propositivas, incitativas para una manifestación social en favor de una transformación histórica.

Guerra, Beatriz Paredes y Gabriel Quadri (México); Guillermo Castro (Panamá); Eloisa Tréllez (Perú); Juan Carlos Ramírez (CEPAL); Lorena San Román y Mirian Vilela (Consejo de la Tierra); Fernando Calderón (PNUD); Ricardo Sánchez y Enrique Leff (PNUMA).

El Manifiesto no articula razones trascendentales, sino que entreteje lianas para cruzar al otro lado, para transitar hacia la sustentabilidad de la vida. Antes de postular, argumenta con un sentido categorial, cuyo significado no habrá de desplegarse en el texto del Manifiesto; su sentido vital ha quedado allí encriptado para ser desentrañado en el andar hacia otros mundos de vida posibles: tal es el carácter de la Ética de la Vida, del sentido de las acciones humanas que conducen hacia la sustentabilidad de la vida. Muchos consideran al Manifiesto como un texto síntesis de los aportes de los intelectuales que han forjado un *Pensamiento Ambiental Latinoamericano* (Leff, 2010).² Re-decir lo pensado y lo escrito hace casi 20 años no podría escapar a la naturaleza de un ejercicio hermenéutico personal sobre este texto colectivo que no es sino una *Apuesta por la vida*.

El cuerpo del Manifiesto se sostiene en tres sintagmas que constituyen los pilares de su fundamento en el pensamiento y arraigo para la construcción de los nuevos territorios de vida a los que aspiramos, a los otros mundos posibles; son las piernas que sirven para caminar hacia su destino: una ontología de la diversidad, una política de la diferencia y una ética de la otredad. El Manifiesto no pretende ser un código de bioética, de preceptos para una deontología práctica; un conjunto de normas, leyes y procedimientos jurídicos para legislar la justicia ambiental. El Manifiesto expone principios que habrían de traducirse en una nueva racionalidad social y jurídica capaz de afianzar derechos vitales y sentidos existenciales de la humanidad que mantienen hoy plena vigencia.

En el entretiem po del 2002 al 2021 se ha radicalizado la cuestión ambiental, llevado a la profundización y la invención de nuevos conceptos que afinan la comprensión del proceso crítico que caracteriza al pensamiento ambiental latinoamericano. En este sentido, hemos dado un giro de la crítica epistemológica hacia una deconstrucción ontológica de la razón de fuerza mayor que domina al mundo; un desplazamiento de la crítica de la razón pura y la razón práctica, hacia una radicalización

² Consúltense igualmente la Colección *Pensamiento Ambiental Latinoamericano* del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (1995-2008).

de la crítica del juicio que trasciende su carácter “estético”, para arraigar en los derechos existenciales de la humanidad. Ese giro ontológico trastoca la lógica dialéctica del materialismo histórico cuestionando la comprensión del idealismo trascendental y el excepcionalismo socio-lógico del que no logra despojarse. La materialidad de la historia en la transición hacia la sustentabilidad de la vida no podrá pensarse fuera de la materialidad de la naturaleza, de la potencia emergencial de lo Real de la Vida y el orden simbólico que encarna en los modos culturales de intervención en el metabolismo de la biosfera, que establecen las condiciones materiales y simbólicas de la existencia de la vida y de la humanidad. Ello ha implicado un desplazamiento de los conceptos de distribución y diferencia ecológica hacia los derechos existenciales de los diferentes modos de ser-estar en el mundo; del giro de la búsqueda del bienestar desde la economía neoliberal utilitarista, y el “buen vivir” que postulan los gobiernos “progresistas”, a la raíz del *sumak kawsay* o *suma qamaña* de los pueblos andinos y de sus significantes en todas las culturas tradicionales. Ello implica a su vez el giro de los movimientos de resistencia a los de *reexistencia* (Porto Gonçalves) a la reinención de sus modos de ser-en-el-mundo;³ del concepto de apropiación de la naturaleza a la *empropiación del patrimonio bio-cultural* (Boege), de los bienes comunales significados y transformados por valores comunes de las diferentes culturas.

En este sentido, los bienes ambientales son concebidos en el Manifiesto como “una intrincada red de bienes comunales y bienes públicos donde se confrontan los principios de la lógica del mercado, la soberanía de los Estados y la autonomía de los pueblos conduce el giro de la ecología política de los conflictos socio-ambientales hacia una ontología política que pone en juego los derechos existenciales de las personas, las comunidades y los pueblos”. Lo anterior trae aparejado el tránsito de los enfoques inter- y trans-disciplinarios hacia la categoría filosófica

3 El concepto de “natalidad” como la virtud eudaimónica del bien y el vivir bien como una potencia que se expresa en la acción política, Hanna Arendt responde a la “crítica del juicio” de Kant y al “ser hacia la muerte” de Heidegger, para pensar la condición humana en su capacidad de revivir, de *ser para la vida*, que transferimos al campo de ecología política como la reinención de las identidades colectivas y su armonización con las condiciones termodinámico-ecológicas de sus territorios de vida (Arendt, 1993).

de *diálogo de saberes*, de un giro de la epistemología ambiental hacia la ontología existencial de la vida; de la trascendencia de la historia a la transición hacia la sustentabilidad de la vida; del ideal de “un mundo donde quepan muchos mundos” a la construcción de un mundo en el encuentro conflictivo, pero pacífico, de una diversidad de mundos de vida. Estas son algunas claves en las que hoy podemos re-contextualizar la actualización del *Manifiesto por la Vida* como una praxis de producción de sentido que movilice a la humanidad hacia la construcción de un mundo sustentable.

Desentrañando el Manifiesto por la Vida

El Manifiesto inicia con una aseveración contundente sobre la crisis ambiental como una crisis civilizatoria:

“La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada el ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia un modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de globalización”.

Continúa señalando el carácter social y no estrictamente ecológico de la crisis, así como develando el propósito simulador del discurso del “desarrollo sostenible” para reinstaurar el régimen neoliberal del desarrollismo, que no sólo se expresa en ideologías negacionistas y políticas reaccionarias a la transición histórica hacia la sustentabilidad, sino también en los que se autoproclaman como “progresistas” y “de izquierda”, para reafirmar el *estatus quo* del régimen tecno-económico-jurídico que gobierna al mundo. En tanto, “[E]l concepto de sustentabilidad promueve un nuevo pacto naturaleza-cultura fundando una nueva economía, reorientando los potenciales de la ciencia y la tecnología, y construyendo una nueva cultura política de la ética de la vida, sustentada en valores,

creencias, sentimientos y saberes que renuevan los sentidos existenciales, los mundos de vida y las formas de habitar el planeta Tierra”.

El espíritu del Manifiesto rompe con el discurso economicista-mecanicista-racionalista de la modernidad, para pensar la transición hacia la sustentabilidad partiendo de la crítica hermenéutico-deconstruccionista de las causas históricas de la crisis ambiental para asentarla en las condiciones y derechos existenciales de los Pueblos de la Tierra; en sus imaginarios de sustentabilidad, como modos de comprensión de las condiciones materiales y simbólicas de la vida. La ética de la sustentabilidad va más allá de la superación del valor económico e instrumental de la naturaleza reconociendo su valor intrínseco. El Manifiesto declara así que “[L]os bienes ambientales son valorizados por la cultura a través de cosmovisiones, sentimientos y creencias que son resultado de prácticas milenarias de transformación y de co-evolución con la naturaleza”.

El discurso de la economía ecológica transita hacia la ecología política; hacia una ontología ecológico-política donde el conflicto de la vida se expresa en una diversidad de conflictos socio-ambientales. El discurso ético transita hacia una ética política. En este sentido señala el Manifiesto: *“La ética de la sustentabilidad es la ética de la vida y para la vida. Es una ética para el reencantamiento y la re-erotización del mundo, donde el deseo de vida reafirme el poder de la imaginación, la creatividad y la capacidad del ser humano para transgredir irracionalidades represivas, para indagar por lo desconocido, para pensar lo impensado, para construir el porvenir de una sociedad convivencial y sustentable.”* Contraviniendo el principio que promueve el poder prometeico de la tecnología, y más allá del principio precautorio que autorizaría las nuevas tecnologías bajo el juicio científico de la ausencia de un daño ecológico y riesgo a la salud humana, el Manifiesto asienta que “[L]a bioética debe moderar la intervención tecnológica en el orden biológico. La técnica debe ser gobernada por un sentido ético de su potencia transformadora de la vida”.

En esta perspectiva de una ética sustantiva, el Manifiesto despliega diferentes esferas o campos de acción práctica de aplicación: Ética de una

producción sustentable; Ética de la ciudadanía global, el espacio público y los movimientos sociales; Ética de la gobernabilidad global y la democracia participativa; Ética de los derechos, la justicia y la democracia; Ética de los bienes comunes y del Bien Común; Ética de la diversidad cultural y de una política de la diferencia; Ética del ser y el tiempo de la sustentabilidad; Ética del conocimiento y diálogo de saberes; Ética de la paz y el diálogo para la resolución de conflictos.

En relación con la ética del conocimiento y el diálogo de saberes, el Manifiesto va más allá de la búsqueda de un método para la integración y retotalización interdisciplinaria de los conocimientos como vía de resolución del problema del dominio disciplinario de los saberes sobre la sustentabilidad de la vida. Su comprensión de la transdisciplinariedad del conocimiento trasciende los enfoques de sistemas y las teorías de la complejidad que van en búsqueda de nuevos paradigmas omnicomprensivos. El Manifiesto concibe al ambiente como lo absolutamente otro del *logocentrismo de la ciencia* (Derrida). Los saberes ambientales se configuran dentro de otros modos de comprensión de la vida, en el *magma de significaciones* (Castoriadis) en los que fraguan los imaginarios de los Pueblos de la Tierra, instituyendo sus “derechos existenciales” a otros modos de ser-en-el-mundo. En este sentido, *“La ética de la sustentabilidad remite a la ética de un conocimiento orientada hacia una nueva visión de la economía, de la sociedad y del ser humano. Ello implica promover estrategias de conocimiento abiertas a la hibridación de las ciencias y la tecnología”*. Y asevera: *“Para ello será necesario conjugar las aportaciones racionales del conocimiento científico con las reflexiones morales de la tradición humanística abriendo la posibilidad de un nuevo conocimiento donde puedan convivir la razón y la pasión, lo objetivo y lo subjetivo, la verdad y lo bueno”*.

Los principios éticos de la racionalidad ambiental transforman los procedimientos de la democracia participativa y deliberativa funda en la legitimidad de los derechos colectivos emergentes. En este sentido, *“[E]l movimiento ambiental ha generado la emergencia de una ciudadanía global que expresa los derechos de todos los pueblos y todas las personas a participar de manera individual y colectiva en la toma de decisiones*

que afectan su existencia, emancipándose del poder del Estado y del mercado como organizadores de sus mundos de vida”. Esta reconfiguración del espacio público trasciende los fundamentos de la acción comunicativa como base de una democracia deliberativa donde las diferencias se dirimen dentro de un “saber de fondo” en el que predomina el juicio racional en el que se afianza la voluntad de poder del régimen del capital y la racionalidad jurídica del derecho positivo (Habermas), hacia una democracia fundada en el diálogo de saberes que legitima la diferencia desde su irreductible otredad. En este sentido afirma el Manifiesto: “La capacidad argumentativa ha permitido a los seres humanos usar el juicio racional y la retórica para mantener y defender posiciones e intereses individuales y de grupo frente al bien común y de las mayorías. Sólo un juicio moral puede dirimir y superar las controversias entre juicios racionales igualmente legítimos. La función de la inteligencia no es sólo la de razonar lógicamente, conocer y crear productivamente, sino la de orientar sabiamente el comportamiento y dar sentido a la existencia. Estas son funciones éticas del bien vivir. En este sentido, la ética enaltece a la razón. La dignidad, la identidad y la autonomía de las personas aparecen como derechos fundamentales del ser a existir y a ser respetado”.

Lo anterior significa un quiebre en la lógica de la trascendencia histórica hacia una ética de la convivencia pacífica en el devenir de la vida, del horizonte de temporalidad como resultante de las estrategias de poder en el saber que movilizan el metabolismo de la biosfera y establecen las condiciones que imprime a la sustentabilidad de la vida, asumiendo la incerteza del por-venir y de lo que aún-no-es; de un infinito que no se proyecta desde las determinaciones de una dialéctica de la historia ni por la racionalidad de un mundo objetivado (Leff, 2019). Implica la construcción de pactos y acuerdos de convivencia: *“Estos acuerdos deben incorporar la diversidad de estilos culturales de producción y de vida; reconocer los disensos, asumir los conflictos, identificar a los ausentes del diálogo e incluir a los excluidos del juego democrático”.*

Un mundo fundado en estos principios de diferencia, alteridad y otredad rompe el esquema de la racionalidad jurídica establecida para construir el nuevo contrato social en el que impere la justicia ambiental como

un imperativo de supervivencia. En este punto, el Manifiesto declara contundente: *“El derecho no es la justicia. La racionalidad jurídica ha llevado a privilegiar los procesos legales por encima de normas sustantivas, desatendiendo el establecimiento de un vínculo social fundado en principios éticos, y la aplicación de principios esenciales para garantizar el ejercicio de los derechos humanos fundamentales, ambientales y colectivos”*. La radicalización de los derechos humanos condujo a afianzar el principio de autonomía al considerar que *“[E]xistiendo diferentes bienes sociales, su distribución configura distintas esferas de justicia, cada una de las cuales debe ser autónoma y dotada de reglas propias. De esta complejidad de los bienes sociales nace la noción de equidad compleja resultante de la intersección entre el proyecto de combatir la dominación y el programa de diferenciación de esferas de la justicia”*.

La radicalidad de estas propuestas de refundación del principio de justicia ambiental conduce hacia el mayor desafío para la humanidad: a confrontar la voluntad de poder que constituye la esencia del carácter simbólico del ser humano, como lo concibiera Nietzsche. En este sentido, la ética ambiental se convierte en una praxis abolicionista y emancipadora de la vida. El Manifiesto declara: *“Si la dominación es una de las formas esenciales del mal, abolirla es el bien supremo. Ello significa desatar los nudos del pensamiento y las estrategias de poder en el saber que someten la vida a la soberanía del poder de la racionalidad tecno-económico-jurídica que domina al mundo y a los dispositivos de sojuzgamiento activados por las ideologías e instituciones sociales. La lucha contra la dominación es un proyecto moral cuyo núcleo consiste en cultivar una ética de las virtudes que nos permita renunciar a los valores morales, los sistemas de organización política y los artefactos tecnológicos que han servido como medios de dominación [...] Se trata de una ética de las virtudes personales y cívicas que garantice el respeto de una base mínima de deberes positivos y negativos, que asegure las normas básicas de convivencia para la sustentabilidad”*.

El Manifiesto concluye arraigando la comprensión de la vida en una ontología de la vida, la reinención de los imaginarios de los pueblos y la reconstrucción de sus territorios de vida; a través del diálogo de

saberes: *“La ética de la sustentabilidad es una ética para la renovación permanente de la vida, donde todo nace, crece, enferma, muere y renace. La preservación del ciclo permanente de la vida implica saber manejar el tiempo para que la tierra se renueve y la vida florezca en todas sus formas conviviendo en armonía en los mundos de vida de las personas y las culturas [...] “La ética de la sustentabilidad se nutre del ser cultural de los pueblos, de sus formas de saber, del arraigo de sus saberes en sus identidades y de la circulación de saberes en el tiempo. Estos legados culturales son los que hoy abren la historia y permiten la emergencia de lo nuevo a través del diálogo intercultural y trans-generacional de saberes, fertilizando los caminos hacia un futuro sustentable”.*

Desafíos de la Vida ante la Crisis Ambiental y Epidemiológica Global

La humanidad despertó en el 2020 infectada por un virus letal. Este acontecimiento ha sacudido las sensibilidades más recónditas de la existencia humana, reviviendo nuestras indagatorias sobre la crisis ambiental para repensar sus causas y reorientar nuestras acciones hacia la sustentabilidad de la vida. La crisis ambiental había confrontado la normalidad del régimen tecno-económico que ha inducido la mayor anormalidad en el orden de la vida: su precipitación hacia la muerte entrópica del planeta. Si la geopolítica del desarrollo sostenible ha cooptado los sentidos de la sustentabilidad, la pandemia ha radicalizado una reflexión crítica sobre la crisis ambiental y de las estrategias para habilitar un mundo sustentable. La pandemia combina la crisis ambiental y epidemiológica como síntoma de la crisis del capitalismo, de la racionalidad tecno-económica que gobierna el mundo y que ha desquiciado la vida en el planeta. Esta racionalidad ha intervenido el metabolismo de biosfera a través de los procesos extractivos que han puesto al descubierto la insaciabilidad de la acumulación del capital que se alimenta de una naturaleza limitada. La pandemia ha exacerbado el mal-estar en el mundo en la presente era del capital extractivo. Ciertamente en tiempos anteriores hubo momentos en que los virus que habitan en las células de los organismos desde los orígenes de la vida y que han infectado a la humanidad

a través de la historia. Pero la actual pandemia lleva a cuestionar si la Covid-19 es un acontecimiento natural. El capital se ha expandido por el planeta engullendo a la naturaleza, desprendiendo las moléculas de carbono y los virus que habitan en las células de organismos vivos y en la trama ecológica de los ecosistemas, expropiando la naturaleza en todos los confines del planeta a través de un proceso de acumulación que ha desposeído a los Pueblos de la Tierra de su patrimonio biocultural. El capital ha invadido la biosfera y ha penetrado las capas geológicas del planeta con las nuevas tecnologías de fractura hidráulica, desgarrando el tejido de la vida y robándole el último suspiro al corazón de la Tierra. El capital extractivo ha invadido las células de los organismos vivos de la biosfera sin un recato ético, a la manera como la prohibición del incesto ha cuidado la vida humana a través de la historia. El proceso de globalización ha alterado el metabolismo de la vida en el planeta, provocando la recombinación y mutación de los virus que habitan sus organismos. El capital ha dispersado este agente patógeno en todos los confines del planeta transportándolo a través el comercio y el turismo. El coronavirus aparece como el emisario de un capital promiscuo que ha “liberado” virus de la biosfera convirtiéndolos en agentes letales para la vida humana.

Lo anterior nos lleva a cuestionar críticamente el propósito de encarnar una ética de la vida en el marco de comprensión de la racionalidad ambiental, entendida como la incorporación de una disposición a la acción humana contenida en las condiciones de la inmanencia de la vida. No sólo porque inevitablemente el pensamiento humano siempre corre detrás, antes que anticipar los acontecimientos de la historia; sino también porque el impulso de la vida que confronta a la transcendencia histórica ha quedado cercada por el régimen ontológico soberano del Capital que gobierna al mundo –el fin de la historia en una modernización reflexiva que remite al giro redundante de sus propios ejes de racionalidad. El imperativo de la supervivencia cuestiona la posibilidad de instaurar una política de la diferencia y una ética de la otredad –de la responsabilidad de la vida propia, de los otros y del planeta– dentro del régimen ontológico de la globalización tecno-económica que domina al mundo. Einstein advirtió la imposibilidad de resolver problemas con los

mismos modos de pensar que los generaron. El carácter excepcional de la emergencia epidemiológica no puede dissociarse de la crisis socio-ambiental que se ha abatido y extendido sobre planeta, que ha degradado el sistema de soporte de vida de la Tierra, interrogando nuestros modos de comprender y de habitar la biosfera dentro de las condiciones de la vida en el planeta.

El virus ha desafiado la responsabilidad de la humanidad ante los destinos de la vida a la luz de las condiciones termodinámicas y ecológicas de la Biosfera de las que depende su existencia; frente a los impulsos inconscientes y la voluntad de poder que predispone a la acción humana hacia el dominio de la naturaleza. La crisis ambiental promovió la deconstrucción de la racionalidad que ha normalizado las inequitativas y frágiles condiciones de existencia de la vida. El ambientalismo radical está desplazando su crítica de la razón insustentable de la modernidad para poner en juego la sensibilidad del cuerpo. Desde Nietzsche, Merleau-Ponty y Levinas, de Freud a Lacan, de Bloch a Jonas, la bioética ha activado la reflexión sobre el saber del cuerpo en la comprensión de la vida; se ha desplazado de las pulsiones inconscientes de muerte que pervierten la vida, para abrazar el deseo de emancipación de la vida. En el cuerpo material reviven impulsos, sensaciones, percepciones, emociones, sentimientos e intuiciones que no son iluminados por la razón; modos de significancia que no se conjugan en el lenguaje, que no adquieren transparencia en la conciencia.

La crisis viral ha alertado a la humanidad sobre la vulnerabilidad y la fragilidad de la vida y ha alterado las coordenadas del espacio vital. Hoy sabemos que ponemos la vida en riesgo por la cercanía con el otro: al estrechar la mano, abrazar y besar. El virus nos ha alejado y alienado de nuestra expresión de alegría y gozo de la vida a la que ya antes el virus del SIDA había interpuesto la fatalidad de los riesgos de liberar el deseo sexual inherente a la naturaleza humana. El coronavirus ha traído a cuenta nuevamente este predicamento promoviendo el uso de dispositivos para condonar y preservar la vida. Hoy, la pandemia ha hecho obligatorio el uso de máscaras y filtros para proteger el contacto del cuerpo con la vida: del espacio vital en el que respiramos, olemos,

tocamos, miramos, comemos, abrazamos, amamos. “La caricia no sabe lo que busca”, dijo Emmanuel Levinas; pero la sensibilidad que nacía en la epidermis del cuerpo, o en la proximidad del cuerpo del prójimo, ha debido someterse a la razón de fuerza mayor de la supervivencia. La “epifanía del rostro”, como expresión del principio ético de la responsabilidad radical por el otro –de ese otro que no puedo reducir a mi propio ser–, a la ipseidad del yo, a mi modo de pensar y existir, como condición de fraternidad y de coexistencia pacífica con los demás, ha sido refutado; no por la razón del juicio ético, sino por la barrera que ha interpuesto el cuidado de la vida ante la mirada del otro. Hoy, el contacto humano no sólo se ha distorsionado al mirar al mundo a través del espejo de representación de la episteme de la modernidad: el riesgo de la vida provocado por la pandemia nos ha forzado a vernos a través de monitores, pantallas y teléfonos celulares. El riesgo de contagio nos previene de mirarnos “cara a cara”, “en persona”, “frente a frente”.

La ética de la vida enfrenta el enigma de amar la vida sin el contacto sensible de la vida, sin mirar al otro/la otra a los ojos; de amar al otro/la otra a través de una mirada ha sido distorsionada, pervertida y contaminada. Sin la mirada y el contacto con la piel y el cuerpo del otro/la otra, el amor desfallece. La vida muere cuando la poesía yace ensangrentada por la insensibilidad humana; como en el Holocausto; como sucede hoy con el genocidio, el feminicidio, el terrorismo y el crimen organizado; ante la muerte entrópica del planeta como consecuencia extrema del olvido de la vida.

La pandemia nos confronta con la naturaleza del deseo humano. Más allá de la condición existencial que devela el axioma aristotélico “todos los hombres son mortales” y el dictum del “ser-hacia-la-muerte”, que Heidegger colocara en el centro de su ontología fundamental y existencial, el coronavirus es emisario del riesgo real de la vida. Antes que el *Dasein* abstracto pudiera fundar sus condiciones existenciales, la acción racional del ser humano ha dislocado sus condiciones vitales de existencia. Empero, no hay garantía de que el virus genere una “conciencia de especie” o un nuevo modo de comprensión de las condiciones de la vida en el planeta. La voluntad de poder del régimen racional dominante

se ha incorporado a nuestras estructuras y disposiciones institucionales, racionales e instintivas. La razón de fuerza mayor que gobierna el mundo ha confinado al cuerpo social, insensibilizándolo a la vida. Si la crisis ambiental es el síntoma del estado de sitio de la Razón, la pandemia acerca la percepción de la vida a la angustia que precede la muerte; vuelve tangible la fragilidad y la vulnerabilidad de la vida. El virus nos ha quitado el sueño; pero su mayor peligro es que se convierta en la plaga de la ceguera de Saramago, del olvido en el que cayó el Macondo de Gabriel García Márquez al despertar sin signos de vida.

La pandemia ha impuesto el confinamiento de nuestros cuerpos dentro de la prisión instaurada por la razón. La tragedia de la pandemia es el genocidio epistémico causado por el virus de la Covid19. Para salvarnos apostamos a la intuición del cuerpo, pero sus capacidades de percepción han sido afectadas y degradada nuestra sensibilidad de la vida. Nuestros giros de lenguaje fallan a nuestro instinto de conservación de la vida para enunciar la angustia ante la muerte; pero sobre todo oprimen el deseo de vivir, de sentir y significar, de incorporar a nuestras disposiciones éticas las condiciones de sustentabilidad de la vida. El imperativo del cuidado de la vida ha impuesto una distancia corporal; la angustia que restringe la cercanía se ha convertido en prohibición del contacto vital. Los significados existenciales y los sentidos sensoriales han sido perturbados; los destinos de la vida han sido desviados. Habremos de reinventar las palabras para proferir y reconocer la vida, para que la vida pueda manifestarse, para renovar los senderos de la vida hacia un futuro sustentable.

Desde el oscuro confinamiento de la vida asaltan nuevas preguntas: ¿Podremos deconstruir la racionalidad dominante y acceder a otros modos de comprensión de la vida, agudizando la inteligencia de la mente y la sensibilidad del cuerpo? ¿Seremos capaces de ajustar nuestros modos de vida a las condiciones de sustentabilidad de la biosfera, dejando el petróleo bajo tierra para evitar seguir contaminando la atmósfera, y permitir a los virus volver a sus refugios mitigando su agresión a la vida humana? ¿Volveremos a mirar al prójimo como un Otro y a acariciar la vida sensible? ¿Aprenderemos a comprender las condiciones de la vida y

a territorializar nuestros deseos, adecuándolos a los latidos de la Tierra? ¿O será el mundo post-pandemia un paso más hacia la insustentabilidad e insensibilidad de la vida, hacia la muerte entrópica del planeta?

La única normalidad de la vida en el futuro próximo es el estado de excepción que habrá de dejarnos la pandemia, en el que deberá renovarse la esperanza de la vida. La transición civilizatoria hacia la sustentabilidad implicará una readaptación de la vida bajo la amenaza permanente de la muerte. Antes de caer en el abismo de la crisis ambiental, de la catástrofe ecológica y la emergencia climática y el riesgo epidemiológico, la vida reclama un nuevo pacto con la Naturaleza. Para ello, habremos de levantar la mirada hacia las estrellas para armonizar los sentidos de la vida con la música del cosmos y con el canto de la Tierra. La amenaza a la vida humana de la pandemia debiera sacudir a la humanidad para asumir su responsabilidad con la vida y aventurarse hacia la construcción de otros mundos posibles. La pandemia desafía a la humanidad a reconocer y a hacerse cargo de su naturaleza, a su devenir y su destino en la inmanencia de la vida: a aprender a habitar el planeta en las condiciones de la vida.

La ética de la vida no es un conjunto de preceptos, de predicamentos sobre lo bueno y lo justo, sino más propiamente un *ethos*, un saber de la vida incorporado en los imaginarios, los *habitus* y las prácticas de una vida sustentable. Es experiencia vivida que incorpora el saber de la vida en las condiciones de la vida; es *empropiación* de la vida desde la experiencia de la vida; conjugación del metabolismo de la biosfera y del cuerpo humano en una semiopraxis de los imaginarios sociales de la sustentabilidad puestos a prueba en las condiciones de la vida; es la invención de las virtudes de la vida humana que deben guiar la virtualidad del porvenir de la existencia humana y de la vida en la Tierra.

Estos son los sentidos que habrán de incorporarse al cuerpo del Manifiesto de la Vida y a nuestras manifestaciones vitales, abriendo nuevos senderos hacia los horizontes ignotos de la sustentabilidad de la vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hanna (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Leff, Enrique (2010). Pensamiento Ambiental Latinoamericano: patrimonio del saber para la sustentabilidad. *International Society for Environmental Ethics Newsletter*, Vol. 21 (2), pp. 11-23.
- Leff, Enrique (2019). Devenir de la Vida y Trascendencia Histórica: las vías abiertas del diálogo de saberes. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, No. 50, pp. 4-20.
- Leff, Enrique (Coord.) (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. Mexico: PNUMA, Red de Formación Ambiental para América Latina y el Caribe.

La ecología política del fin

Sobre la conciencia ecológica en los umbrales del Capitaloceno

Horacio Machado Aráoz*

“¿Por qué ocuparse de la ecología? Porque la violación de la Tierra es un aspecto esencial de la contrarrevolución. La guerra, genocidio contra el pueblo, es también terricidio, en la medida que ataca también las fuentes y recursos de la vida misma. (...) En un sentido muy específico, el genocidio y el terricidio... constituyen la respuesta capitalista al esfuerzo ecológico revolucionario de liberación...”. (Herbert Marcuse, 1972)

1972 fue el año en el que sonó fuerte la alarma mundial sobre el ruinoso curso histórico tomado por las sociedades urbano-industriales modernas. Por primera vez, desde diferentes ángulos sociales, ideológicos y políticos se hacía visible algo que ya muchos lo venían sabiendo y padeciendo en sus propias historias coloniales: en nombre del “progreso” la humanidad “avanzaba” (o mejor dicho, era arrastrada) hacia un sendero cada vez más estrecho y sombrío, donde las posibilidades de vida se iba

* Colectivo de Ecología Política del Sur CITCA, Investigador de CONICET-UNCa. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala.

cegando para vastas mayorías y tornándose en un oneroso privilegio de oligarquías cada vez más diminutas (y violentas).

Por entonces, el “aviso de incendio”, fue tomado muy en serio por todos los sectores, a ambos lados de las trincheras de lucha, de los hemisferios geopolíticos y de las líneas abismales -clasista, racista, sexista- que dividen el planeta. El Informe Meadows sobre “Los Límites del crecimiento” fue ampliamente receptado como una concluyente evidencia de la inviabilidad manifiesta del curso civilizatorio asumido por “Occidente”. Eso causó un verdadero terremoto político. Dicho Informe conllevaba la impugnación al credo basal en el que se sustentaba hasta entonces la organización y dinámica política de las sociedades modernas: la idea de que, pese a todas sus dificultades y problemas, una senda de crecimiento económico continuo y sostenido acabaría con ellos y conduciría a la erradicación de la pobreza, la disminución de las desigualdades sociales y entre países, la atenuación de la conflictividad y la estabilización de los sistemas políticos democráticos. Lo que hacía pocos años atrás Walt Rostow (1960) publicaba como una presunta ley de la historia, la del crecimiento capitalista como destino manifiesto de la evolución de las sociedades humanas, la correlación infalible entre crecimiento, integración social y bienestar colectivo, se desintegró como una pura especulación ideológica carente de todo sustento.

Sencillamente, se había corrido el velo: lo que se celebraba como el “milagroso” crecimiento de los “Treinta gloriosos” encubría en realidad un rumbo inexorablemente exterminista. La temprana advertencia benjaminiana resonó con todo el peso de una inequívoca revelación: “*Que las cosas continúen ‘así’ es la catástrofe*”. Para las propias inteligencias formadas en el mainstream del sistema, detener la inercia capitalista hacia el crecimiento infinito era el único medio eficaz para evitar el colapso. Pero estas alertas y críticas al sistema sobre el rumbo que llevaba y lo que implicaba en el futuro, se hacía en el marco de una fuerte crítica sobre las condiciones presentes de vida y lo que el mecanismo del crecimiento capitalista implicaba en términos de la sociedad que se estructuraba alrededor de él. En el contexto del espíritu del '68, la impugnación ecológica no era apenas crítica “ambientalista”; más que al modo

de producción, era una crítica radical al modo de vida (Porto Goncalves, 1989).

Vale la pena traer a la memoria una célebre sesión de debate sobre el Informe Meadows, organizada por André Gorz (entonces integrante del Club del “Nouvel Observateur”) en París en junio de 1972, y que reunió a un grupo de prominentes actores políticos e intelectuales, cuyas exposiciones luego se publicarían en un libro sugestivamente titulado “Ecología y Revolución” (AA.VV., 1974).

Abriendo la sesión, quizás el más conservador de los oradores y seguramente el más típico representante del establishment, Sicco Mansholt (entonces presidente de la Comunidad Económica Europea) empezaba con estas palabras: *“Nos hallamos aquí para hablar del destino de la raza humana, pero es conveniente no olvidar tampoco a los animales y vegetales, elementos indispensables del complejo ecológico. La raza humana no debe preocuparse egoístamente de su exclusiva supervivencia”*. Indicaba, así, dos cuestiones elementales: lo que estaba en cuestión era la propia supervivencia humana; la misma no puede pensarse aisladamente de la sobrevivencia de las otras especies. Desplegadas en sus implicaciones, estas simples nociones desestabilizan el suelo filosófico de la racionalidad institucionalizada: no sólo la ficción del antropocentrismo, sino incluso la naturalización del egoísmo. Tratándose de la supervivencia, las actitudes egoístas (naturalizadas por las creencias pseudocientíficas en las que acabarían los hallazgos de Charles Darwin, e institucionalizadas como regla de subsistencia bajo el imperio del capital) son, de plano, absolutamente contraindicadas.

Para Mansholt, la supervivencia no era sólo una cuestión demográfica, sino evidentemente cultural (sobre el sentido de la vida y el estilo de vida) y física -hoy diríamos sociometabólica: *“En los próximos treinta años nacerán más hombres que en toda la historia de la humanidad. Pero además, los hombres de nuestra época quieren llegar incesantemente más alto, más lejos, más rápido y utilizan cada vez más materias primas”*; con lo cual, con *“este ‘progreso’ ha conseguido contar con todas las posibilidades para destruir el mundo”*. En el centro de su argumentación

está el planteo de que partir de la constatación de los inexorables límites físicos de los “recursos” lleva a reconocer lo inverosímil que resulta postular el crecimiento como condición para “luchar contra la miseria”, contra la contaminación y para disminuir las desigualdades entre países. Tras sus razonamientos, Mansolt cerraba su alocución concluyendo que: *“el esfuerzo que preconizo no es posible dentro del marco de la sociedad actual, fundada en el capitalismo y la búsqueda de la ganancia. Por lo tanto, toda búsqueda ecológica supone una reflexión previa sobre la sociedad que nos permitiría alcanzar nuestros objetivos: una sociedad en la cual nos sintiéramos felices de vivir”*.

Hablar tan claramente de la directa incompatibilidad entre capitalismo y felicidad, resultaría hoy extraño, viniera de quien viniera; más que la opinión de algún extremista, sería tomada como la de cualquier desquiciado. Sin embargo, hace casi cincuenta años atrás, el Presidente de la Comunidad Económica Europea la asumía como una obviedad.

¿Qué decir de las voces emergentes del otro lado de la trinchera de la lucha de clases? También convidado al mismo debate, el secretario general de la Confederación Francesa de Trabajadores (CFDT), Edmond Maire, planteaba que lo prioritario no era “detener la contaminación” sino intensificar la movilización popular, pues, como se diría bastante después, no se trataba de cambiar el clima, sino el sistema. Está claro que sus palabras nacían cobijadas bajo el lumínico cielo de las grandes rebeliones de la época, donde estudiantes, obrera/os, mujeres, pueblos negros y colonizados en general, no confundían “liberación”, ni con “aumentos de sueldo”, ni con “estados de bienestar”.

Así, cuesta imaginar hoy aquella argumentación de Maire en boca de algún sindicalista de nuestro tiempo, tan unidireccionalmente preocupados en el poder adquisitivo y la creación de empleos; tan religiosamente profesantes del culto keynesiano. La crítica de Maire apuntaba al corazón mismo de ese credo: *“al condicionamiento de la sociedad de consumo que hace aceptar a los ciudadanos la miseria de las necesidades colectivas, (...) el despilfarro, lo absurdo de los métodos de disminución voluntaria de la calidad de los productos, la renovación acelerada de*

los modelos lanzados al mercado...”; en fin, “el tipo de industrialización prevista por un capitalismo conquistador, una industrialización que implica en realidad la degradación de las condiciones de vida y de la satisfacción de las necesidades colectivas” (Maire, 1974: 22-23).

En la misma línea de Mansholt, para Maire *“el futuro de la humanidad es incompatible con el modo de producción capitalista. El crecimiento como objetivo de la economía mercantil, la ideología del consumo como una obsesión, el consumo exclusivo de objetos rentables como finalidad, etc., no sólo no responden a la aspiración de los seres humanos sino que incluso ya no pueden llevarse adelante sin conducir al mundo a una catástrofe” (Maire, 1974: 25).*

En fin, los discursos de la época, provenientes ya de sectores del capital, ya de la clase política o del mundo obrero, expresaban una profunda conciencia sobre el origen y la envergadura del problema, así como de la radicalidad de los cambios que era necesario emprender para afrontarlo. Emergió con claridad el reconocimiento político de la contradicción manifiesta e insalvable entre capitalismo y sustentabilidad de la vida (al menos, de formas de vida que sean humanamente reconocidas como tal).

Este “despertar de la conciencia ecológica” significó, en sí, un *giro epocal* de suma relevancia: importantes sectores y grupos poblacionales de la geocultura occidental empiezan a girar sus cabezas, sus intereses y emociones, desde *el mundo de las cosas* hacia el *universo de las relaciones*; un desplazamiento de la mirada del *mundo-como-acumulación* hacia una re-visión del *mundo de la vida* en sí. Ese giro fue en realidad un primer movimiento; un acto germinal, inacabado, incompleto, pero con una potencia radical, capaz de alumbrar otros horizontes.

Lo que irrumpe con este giro es un contra-movimiento. Se abre con el des-encubrimiento no ya apenas de la degradación de las condiciones de existencia y de los procesos vitales, sino de la banalización de la Vida en sí. El desencantamiento del mundo fetichizado del capital, es al mismo tiempo, reencantamiento de la vida y apertura a la posibilidad de

reencauzar la creatividad humana dentro de la dinámica excedentaria, contenedora y orientadora, de la vitalidad integral de la Tierra, como comun-idad de Vida; *comunidad de comunidades con-vivientes*.

En aquel mencionado debate de junio del '72, Edgar Morin planteaba: “¿Qué es la conciencia ecológica? Es ante todo el descubrimiento de que aquello que llamamos medio, entorno o naturaleza, constituye un eco-sistema, *es decir, una unidad viviente de extrema complejidad consti-tuida por las interrelaciones entre un gran número de especies [entre todas las especies que conforman la biodiversidad terráquea]... En se-gundo lugar, es el descubrimiento de que todo ser viviente es un ‘sistema abierto’, a la vez autónomo y dependiente del ecosistema. Cuanto más evolucionado, tanto más autónomo y más complejo es el ser y también, tanto más dependiente del ecosistema por miles de redes. La gran ley de la relación ecosistémica es la de la dependencia de la independencia. Así es como el hombre, cuanto más autónomo es como individuo, más dependiente es de la sociedad; y la sociedad, cuanto más desarrollada, más necesidad tiene de la naturaleza”* (Morin, 1974: 61. Resaltado en el original).

Morin va a las raíces de los extravíos epistémicos y ontológico-políticos del problema: la deconstrucción del imaginario antropocéntrico de la Modernidad; la disolución de la gravosa representación ficcional de lo humano como Individuo absoluto. Es esa ficción cartesiana-hobessiana que está en la base del mundo del Capital. Y, como ya ha sido dicho, ese sujeto cartesiano, no se piensa apenas como una pura conciencia que piensa el mundo; sino como un individuo que se afirma como su conquistador (Dussel, 1992). Y que procura su realización en base a una relación de explotación; explotación de todo lo que tenga en frente; de la tierra y de los cuerpos. Es un sujeto que se para frente a la vida desde la arrogancia de la razón (Souza Santos, 2009); y de la arrogancia nace la indolencia; en fin, la *hybris* de la voluntad de poder, desde la cual la vida se tras-torna en una carrera presumidamente infinita de conquista sin-fin. Vale decir, de guerra perpetua. La conciencia ecológica viene a alzar la voz del ominoso curso hacia la barbarie iniciado por la guerra de conquista imperial en nombre de la civilización, allá en el infortunado

año de 1492, donde un varón violento, armado, sediento de oro, pisó por primera vez la tierra del Abya Yala.

Por eso, la conciencia ecológica es conciencia del error epistémico-político de pensar lo humano a partir de la drástica *desafiliación de la Tierra*. La ontología del Individuo -ya lo figuró Hobbes- es una ontología de guerra; el Leviatán no es lo que le pone fin; es el que la administra; es el gestor. No se funda ni se explica en sí, sino en su articulación funcional a una completa economía de guerra. La conciencia ecológica es toma de conciencia del capitalismo como economía de guerra. No es que la ecología esté en contra de la “economía”; es que ésta se ha absolutizado y desentendido del todo. Es la economía capitalista la que está en contra de la economía de la Vida.

En palabras de Edgar Morin, la toma de conciencia ecológica *“es, finalmente, el descubrimiento de que el actual crecimiento industrial tiene un carácter fatal si continúa su curso exponencial, o sea, hacia el infinito, lo que equivale a decir hacia la muerte. En efecto, ese crecimiento tiende a aniquilar el ecosistema por una explotación insensata; tiende a asesinarlo por medio de inoculaciones de veneno en sus fuentes vivas: el agua, el aire, la tierra”* (Morin, 1974: 62).

Así, en 1972 emergía una clara conciencia de que no hay sustentabilidad dentro de los marcos y presupuestos de la economía capitalista. El primer requisito, la condición *sine que non*, para aspirar y empezar a caminar en términos efectivos y realistas, hacia la sustentabilidad es detener la inercia de una economía expansionista, enferma de crecimiento. Toda propuesta, toda política que haga caso omiso de esto, será cualquier cosa, menos una propuesta ecologista; una política de la sustentabilidad.

Neoliberalismo y contra-revolución: la sustentabilidad en poder del capital

“El capitalismo ha demostrado una formidable capacidad de adaptación a la vez que una dinámica fundamentalmente conservadora. Todas las

modificaciones e innovaciones del sistema responden, en efecto, a una lógica implacable: la de la ganancia como motor de desarrollo, la de la acumulación de capital como modo de desarrollo, la del crecimiento considerado como el aumento en la venta de productos rentables, la de los límites puestos a la creatividad por la necesidad de mantener el poder en manos de una minoría.” (Edmond Maire, 1972)

Un aspecto fundamental, si no el decisivo, del fracaso absoluto de las pretendidas “reformas ecologistas”, de las políticas de la sustentabilidad desplegadas en este casi medio siglo que nos separan de aquel “despertar” a este presente, tiene que ver eminentemente con la adicción al crecimiento que ostentan las cúpulas del poder mundial y que tan exitosamente han inoculado masivamente en las subjetividades del sistema.

Han definitivamente logrado invertir la ecuación política de la sustentabilidad: frente al planteo de “parar de crecer para transitar a una economía sostenible” se ha impuesto un lema antagónico. Y el crecimiento -la condición innegociable del sistema- ha logrado erigirse como el prerrequisito para todos los objetivos políticamente deseables: para “superar la pobreza”; para “achicar las desigualdades”; para estabilizar los sistemas políticos y “consolidar las democracias”; incluso, para “descontaminar el ambiente”. En el paroxismo del extravío civilizatorio de nuestro tiempo, lo “verde” se ha convertido en el nuevo (y más refulgente) “motor del desarrollo”. Aunque hoy lo estamos viviendo y experimentando como novedad, en realidad, su concreción ya fue tempranamente anticipada: *“Los que tienen el poder se defienden también persiguiendo el crecimiento a través de la lucha contra la contaminación, a la vez en el plano económico, ya que surgen de allí nuevos mercados, como el plano ideológico, transformando un problema social, de clase, en una cuestión de moral individual”* (Maire, 1974: 30).

En aquella época, era claro que la conciencia ecológica era conciencia política; no podía apenas reducirse a una cuestión de “luchar contra la contaminación”, sino de modificar las relaciones de poder y de recuperar para el conjunto de la sociedad el comando sobre la economía. Eso implicaba plantear que ninguna “reconversión ecológica” podía esperarse

desde el capital, ni desde la centralidad del Estado; pero también implicaba una conciencia de clase que no restringía sus reivindicaciones a luchar por la “inclusión en el mercado” y a tener una cuota aceptable en la “vida de consumo” (Bauman, 2007).

Siguiendo el planteo de fondo de Edmond Maire, André Gorz advertía con notable clarividencia, en aquel lejano junio de 1972, lo que implicaba confiar en el presunto ecologismo del capital: el pasaje a un régimen ya absoluto de *naturaleza capitalizada*. Gorz señalaba que si la crítica ecológica no se planteaba como un cuestionamiento integral al sistema; si no se veía que en la raíz de la insustentabilidad del capital está *el problema no ya de la contaminación sino de la explotación* (de explotación integral, de la explotación inseparable de la tierra y de los cuerpos), tranquilamente esa crítica ecológica podía ser absorbida por el sistema, incluso hasta ser funcionalizada como dispositivo de profundización.

Hace casi cincuenta años Gorz señalaba que *“los grupos monopolistas más poderosos... no se asustan excesivamente de la necesidad de luchar contra la contaminación, de redimensionar las fuentes de minerales, de proteger y reproducir el ambiente”*. Y preconizaba que *“muy pronto ellos tendrán el monopolio de los equipos contra la contaminación, de redimensionamiento y de producción no contaminante. (...) Habrán conquistado así el monopolio de la venta de aire no contaminado, de agua potable, de los minerales y el medio ambiente preservados. Gracias a lo cual podrá articularse un nuevo ciclo de acumulación fundado sobre la capitalización de la propia naturaleza, sobre la subsunción por el capital de la totalidad de los factores que permiten la vida en la tierra. El lazo se habrá cerrado: la ley de la ganancia habrá invadido los últimos enclaves de la naturaleza”* (Gorz, 1974: 42-43). Hoy, ese día ha llegado. Vivimos hoy en un mundo donde el oxígeno opera como instrumento financiero; el agua cotiza en Bolsa; el suelo y el subsuelo, las semillas, la diversidad genética y biológica toda, en poder de los “inversores”.

Y ése es el aspecto clave. El poder de decisión sobre la producción de la vida social está -dentro de este sistema- completamente apropiado y monopolizado bajo el imperio de “los inversores”. Son ellos los que

detentan la “palanca del crecimiento”; los que imponen las condiciones, las modalidades y el rumbo de ese “crecimiento”.

Pero la clarividencia de los '70, dada por el contexto de energías rebeldes en cuyo seno emergió la conciencia ecológica, fue siendo asfixiada, a fuerza de represiones, ajustes, crisis y golpes de mercado; así, se fue abriendo paso un nuevo umbral de mercantilización de los sistemas de vida. La consagración del discurso del “desarrollo sustentable” (1984) como el nuevo objetivo “indiscutible” de la política global, marca un punto de inflexión decisivo en los procesos sociopolíticos abiertos a partir de la irrupción de la conciencia ecológica: de ser una fuerza social radicalmente anti-sistémica, desde abajo, el “ambientalismo” pasa a ser cooptado desde las cúpulas del sistema, y a funcionar ya como dispositivo clave de legitimación y realización de la más reciente fase de expansión capitalista. Aunque hay un ecologismo que siguió y sigue estando en las calles, el nuevo ambientalismo al que acá nos referimos pasa a ocupar cómodas oficinas en las sedes de organismos intergubernamentales en Ginebra, Bruselas, Viena, Nueva York o Washington. El Informe Brundtland es fiel expresión de esa mutación. Articula las reconversiones políticas habidas entre el primer y el segundo Informe Meadows: del reconocimiento de “Los límites del crecimiento” en 1972, al relanzamiento del credo y la liturgia del sistema que ya se planteaba ir “Más allá de los límites del crecimiento” (1992).

Ir “más allá de los límites” significó seguir avanzando en el mismo rumbo que dos décadas atrás se había reconocido inviable, sino además ingresar en una espiral inercial de expansión, aceleración y profundización cada vez más difícil de desactivar. De la publicación del Informe Brundtland (1984) en adelante, las sucesivas Cumbres de la Tierra (Río de Janeiro, 1992; Johannesburgo, 2002; Río, 2012) marcaron un derrotero de encumbramiento de la política de los inversores. El axioma instituido es que “sin inversiones, no hay desarrollo sustentable”; ninguna política es “realista” si no se cuenta con su aval. La rentabilidad pasó a ser una variable intrínseca de la “sustentabilidad”, ahora fragmentada en “tres hélices”: además de la principal, la ya mencionada “económica”, la “social”

(gobernabilidad de los territorios) y la “ambiental” (la flamante área de negocios de la remediación).

“Más allá de los límites” marca la transición del keynesianismo al neoliberalismo; la implantación de un nuevo régimen de explotación -ahora *no convencional*- de la naturaleza (genérica y específica). Ingresamos a la era del *fracking*, las plataformas petroleras *off-shore* y la mega-minería hidroquímica; la era de las mega-plantaciones transgénicas e hiper-químicas, de las geo-ingenierías, los mercados de carbono y la intervención mercantilizadora sobre las estructuras microscópicas del a vida (nanotecnología), así como de la *uberización* del trabajo, la explotación de las energías emocionales de la/os trabajadores, la corporativización de las culturas e identidades laborales, en fin, la conversión de las solidaridades tradicionales en capital social.

Así, en esta nueva fase, cuanto más se avanzó en las tecnologías de contaminación y descontaminación; de destrucción y remediación; de agotamiento de recursos y de eficiencia de materiales, tanto más profunda, extensiva e intensiva se tornó el proceso de capitalización de la naturaleza. Tanto más acuciante se hizo el imperativo de la “sustentabilidad”, tanto más sofisticados los mecanismos de depredación. Tanto más eficientes los procesos y competitivos los mercados de trabajo, tanto más precarias y fútiles las vidas de los trabajadores. Tanto más vulnerables, tanto más invivibles las vidas, tanto más necesitadas de “consumo”.

De surgir como un grito anti-sistémico, radical, desestabilizador, la sustentabilidad pasó a funcionar como la última declinación del proceso de racionalización-mercantilización de la naturaleza. Hoy, bajo la generalización del imperativo normativo de “ser sustentables”, la capacidad de disposición del capital avanza sobre los fundamentos constitutivos de la vida; sobre la totalidad de sus dimensiones y manifestaciones: desde sus básicas fórmulas biológicas hasta sus más complejas expresiones socioculturales.

De tal modo, en estos tiempos de crisis climática y Sexta Gran Extinción, la “sustentabilidad” pasó a designar la fórmula específicamente

neoliberal de la producción capitalista de la Naturaleza. No es un mero “discurso”, un fenómeno exclusivo de la noósfera; es un aparato representacional materializado en la institucionalidad del trípode de poder semiótico-político (la ciencia, el estado y el capital) a través del cual tiene lugar la *producción del mundo real*. La determinación de “lo sustentable” es un acto burocrático; jurídico-político; administrativo; científico; económico; un acto de poder. Los “desarrollos sustentables” de productos, de procesos, de sistemas, son creaciones de la tecnociencia y las tecnologías de punta monopolizadas por el capital más ultraconcentrado y centralizado de la Tierra. Es a ese capital al que remiten y responden las empresas certificadoras, los programas de “sustentabilidad” de las universidades más prestigiosas y las reglamentaciones burocráticas de los estados.

En ese sentido, lo “sustentable” como sello concreto, oficial, operativo, funciona como un requisito más, junto a las propiedades de legalidad, racionalidad, eficiencia, bajo las cuales se organiza, se permite y se efectiviza la circulación los flujos de materia y energías vitales en la forma de mercancías. Quienes no pueden *certificar sustentabilidad*, progresivamente, inexorablemente, van quedando fuera del mercado y fuera de la ley; fuera de las leyes que gobierna el mundo: *las leyes del mercado*. Como requisito del sistema, la “sustentabilidad” opera como dispositivo específico mediante el cual el conjunto de las condiciones ecológicas, socioculturales y políticas que hacen a la reproducción social de la vida quedan sobredeterminadas y subsumidas a los imperativos de la acumulación. Una vez consagrada, *la única forma de concebir, pensar y sentir la naturaleza es bajo la forma del capital. La “sustentabilidad” es, así, hoy, el nombre de las nuevas tecnologías de expropiación.*

La necro-economía del capital; un sociometabolismo cancerígeno

“La actividad humana encuentra su limitación externa en la naturaleza y cuando se hace caso omiso de tal limitación sólo se consigue provocar una reacción que adopta en lo inmediato la forma de nuevas

enfermedades y nuevos malestares; descenso de la esperanza de vida y de la calidad de vida, aún cuando el nivel de consumo esté en alza”. (André Gorz, “Ecología y Libertad”, 1977)

El 21 de febrero de 1972, meses antes de que la ONU convocara la Primera Cumbre sobre el Medio Ambiente Humano (Estocolmo), un líder político del Sur Global, desde el exilio, planteaba: *“ha llegado la hora en que todos los pueblos y gobiernos del mundo cobren conciencia de la marcha suicida que la humanidad ha emprendido a través de la contaminación del medio ambiente y la biosfera, la dilapidación de los recursos naturales, y la sobre-estimación de la tecnología (...) El ser humano ya no puede ser concebido independientemente del medio ambiente (...) si continúa destruyendo los recursos vitales que le brinda la Tierra, sólo puede esperar verdaderas catástrofes sociales para las próximas décadas”* (Perón, 1972).

Hoy, casi 50 años después, habitamos la catástrofe. Somos habitantes de un mundo de catástrofes *socialmente producidas*, pero *políticamente naturalizadas*. El año que pasó -junto a temperaturas récord en el Ártico y la Antártida; descomunales incendios en la Amazonía, en el Oeste norteamericano, en Siberia y en Australia- los humanos sufrimos la primera pandemia verdaderamente global. Así, una expresión elemental de la vida en la tierra, un virus, irrumpió en las agitadas y extrañadas vidas de las sociedades contemporáneas para darnos una lección básica sobre nuestra *natural pertenencia a la Tierra*; nuestra condición básica, primitiva, insoslayable, de ser *seres terrestres*: integrantes de una misma comunidad biótica *específica* (por lo que, más allá de las desigualdades socialmente producidas- comparte los mismos requerimientos vitales, idénticos padecimientos y riesgos biológicos), e *interespecífica* (es decir, anudada a una misma situación existencial de eco-dependencia con el resto de las especies que integran la biodiversidad en la Tierra).

El virus Sars-Cov2, causante de la pandemia global que nos está atravesando como especie -metiéndose en nuestros organismos a través del aire que respiramos, pasando de cuerpo a cuerpo a través de nuestros contactos y demostraciones de afecto-, es efectivamente *una catástrofe*

social, económica y políticamente producida. Aunque, como toda acción humana precisa del concurso real, material, de la naturaleza exterior -en este caso un ínfimo ser-, se trata de una enfermedad inequívocamente capitalocénica, o, con más precisión, cabría decir con Donna Haraway (2016), plantacionocénica, emergente de la Gran Plantación del agro-bussines, expandido como una aplanadora biológica sobre la faz de la tierra (Wallace, 2016).

La pandemia, en su etiología más profunda, nos revela, de raíz, la naturaleza capitalista(-colonial-patriarcal) de la crisis. A su modo, nos muestra que hay algo ahí, enfermizo, en esa tendencia “civilizatoria” tan distintiva del capital, de estar siempre lanzado a ultrapasar los límites, a irrespetar los procesos y ciclos vitales precedentes, excedentes y contenedores de la propia vida. Porque esto es lo que, en definitiva, nos ha llevado a trazar esta última trayectoria de 530 años del ruinoso curso hegemónico de procesos histórico-ecológicos que llevamos en nombre del progreso, de “la civilización”. El virus encarna un espíritu benjaminiano; nos viene a recordar que “el concepto de progreso debe ser fundamentado en la catástrofe. El virus nos habla también, con acento martinicano, para revelarnos la hipocresía de eso que llamamos “civilización”: *“esta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de Dios, ni extensión del Derecho; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del comerciante, el del apetito y el de la fuerza...”* (Cesaire, 2006: 11).

En la figura del conquistador-colonizador-invasor, el virus nos revela la enfermedad civilizatoria que azota a la humanidad. Como dijimos, el covid no es la enfermedad, es el síntoma (Machado A., 2020); el síntoma de una civilización erigida sobre una noción y un estereotipo de lo humano confeccionado bajo el *habitus* del conquistador (al fin y al cabo, no es el virus el que nos invadió; fue la civilización la que transgredió y alteró su hábitat natural milenario).

La raíz de la insustentabilidad del capital reside ahí, en ese *habitus*, en el molde cartesiano-hobbesiano bajo el cual se configuró la subjetividad moderna hegemónica. Al revelarla así, la crítica ecológica es integralmente anticapitalista, anti-colonial, anti-patriarcal. Marca que lo que no es sustentable, lo que no es vivible, es un mundo pensado y vivido desde la lógica de la explotación sistemática, de la fiebre posesiva, de la expansión ilimitada, de la codicia insaciable, de la continua y creciente lucha competitiva por la riqueza como prestigio y medio de poder; lucha por el *poder como posesión y medio de dominación*.

El capitalismo (históricamente inseparable del colonialismo y el patriarcado) es la institucionalización de ese *habitus* del conquistador. El sujeto moderno no se percibe, no se sabe ni se siente *hijo de la Tierra*; se concibe como su dueño y poseedor, con derechos absolutos sobre ella. La fractura sociometabólica que está en los orígenes de la (in-)civilización del capital está ahí: es el extrañamiento ontológico sobre nuestra condición naturalmente terráquea. Ese extrañamiento, se institucionaliza en el régimen de propiedad y en la necro-economía del valor abstracto.

El extrañamiento de la tierra es la condición de las relaciones de explotación; es lo que habilita una economía centrada en la explotación sistemática de la tierra y de los cuerpos-expropiados de sus condiciones vitales. La fisiología sociometabólica del capital consiste precisamente en la continua y sistemática apropiación destructiva de las fuentes de vida para su conversión en valor abstracto. Los bienes de la naturaleza, la totalidad de sus elementos, flujos y procesos, no valen nada, si no pueden ser objeto de apropiación privada y disposición para la venta. La mercantilización es creación de valor a costa de la destrucción de medios de vida. La finalidad de esa necro-economía no es la satisfacción de necesidades vitales, materiales y espirituales, porque las necesidades -socialmente producidas- son, en sí, un límite y un freno, un regulador material y social, para la producción. Y lo que el capital no admite son límites ni regulaciones; su finalidad es la incesante acumulación de valor abstracto. La economía del capital toma por riqueza no los valores de uso, sino los valores financieros; eso sí, que puede concebirse en un horizonte de "crecimiento infinito". La obsesión del crecimiento capitalista

no es de la producción en sí, sino la de la renta de sus inversiones. Y el velo del dinero encubre el empobrecimiento real que supone la destrucción y agotamiento de recursos bajo la fachada del incremento de sus rentas.

Es este mundo invertido de las *inversiones* (la inversión de la bioeconomía, subsumida bajo la ley del valor abstracto) es lo que está en la base de la insustentabilidad del capital. El problema no es (sólo) el crecimiento. El problema no es (sólo) el consumismo; el fosilismo, y la intoxicación de la atmósfera con gases efectos invernadero. El problema no es (sólo) el desmantelamiento de los mecanismos de seguridad social, de redistribución de la renta y el incremento abismal de las desigualdades sociales. El problema no es (sólo) la falta de empleo, la sobre-explotación, el desempleo, el subempleo y la precarización generalizada de las condiciones de trabajo y de acceso a los umbrales básicos de subsistencia.

Todos y cada uno de ellos son efectos estructurales, intrínsecamente interdependientes, de la dinámica geosociometabólica del capital; un metabolismo integralmente necro-económico, donde la realización de su finalidad se logra a costa de la fagocitosis de las fuentes y formas de energías vitales, tanto primarias, emergentes de la naturaleza genérica, como sociales, derivadas de la naturaleza específicamente humana. El imperativo del crecimiento es efecto intrínseco de la coercitividad estructural que supone la competencia por la máxima apropiación de renta financiera. No se puede “decrecer” sin desactivar el arsenal de guerra del mundo de las finanzas; sin subvertir y reordenar la lógica de las inversiones.

De la misma manera, la carrera consumista no se puede parar sin desactivar la *bomba de consumo*, cuyo detonante, a su vez, está atado a la maquinaria de la acumulación. *El consumismo*, como ya bien se dijo, *no es un problema moral; sino de clase*. El consumismo capitalista es un efecto emergente del imperativo de la acumulación: ésta requiere la aceleración continua de los flujos de mercancías, como condición para sostener la tasa de ganancias. Pero la bomba de consumo está activada en una rígida estructura de clases: es el consumo ostentoso de las elites,

el motor y el punto de partida de la “innovación” y la circulación de mercancías; sobre ese consumo elitista, se activa el consumo mimético de las clases medias, esos estratos paradigmáticamente infelices y precarios, forzados a procurar su realización en la compra incesante de status. Como la economía financiera, aunque rige el sistema es parasitaria de la economía real, el crecimiento como acumulación requiere la incesante expansión de esta bomba consumista. La maquinaria de la producción se orienta hacia la sistemática creación de bienes oligárquicos; a producir mercancías destinada al consumo ostentoso de las élites, porque ése es el que “mueve la rueda”. La expansión de la producción, expande el consumo, genera renta a los inversores, pero nunca logra suprimir las desigualdades ni mucho menos, reducir la pobreza. Porque el aumento del consumo -en el reino del capital- es siempre un aumento diferencial y diferenciador; declinado fácticamente a través de una estructura jerárquica de clases. Así, parafraseando a Iván Illich, *“la industrialización, la proletarización y el aumento del poder adquisitivo del salario, no elimina la pobreza; apenas la moderniza”*.

Por otro lado, decisivamente, la maquinaria consumista no se detiene por un acto de la voluntad individual. *El consumo es el medio de sujeción social que mantiene nuestros cuerpos bajo el yugo del poder de los inversores*. “Nuestras necesidades” son decididas en las oficinas selectas de los inversionistas. Las necesidades expresan, por eso, el *punto neurálgico de la expropiación*; no sólo la ficción ideológica de la “libertad del consumidor”, de la “libertad de mercado”, sino y la ficción de la libertad política bajo una vida sometida a las leyes del mercado.

Entre otras dimensiones del extrañamiento, la crisis del coronavirus nos revela que *el mundo en el que vivimos está crecientemente bajo el gobierno de un régimen oligárquico-corporativo¹ que -a través de la apropiación de las energías vitales en sus fuentes (tierra y trabajo)-, detenta la capacidad de disposición concentrada sobre la muerte y la vida en la Tierra*. Desde la cima de las finanzas y el control monopólico de

¹ <https://www.newscientist.com/article/mg21228354-500-revealed-the-capitalist-network-that-runs-the-world/>

las tecnologías y los circuitos de producción y comercialización globales, tales grupos diseñan las geografías, las ciudades, los transportes, los ecosistemas, las dietas, los cuerpos, los programas educativos, los sistemas comunicacionales, los fármacos, los sistemas sanitarios y securitarios, los regímenes de trabajo, los deseos, el tiempo libre; en fin, prácticamente todo.

El poder concentrado se ejerce como control sobre los flujos de materia y energías vitales que circulan diferencial y asimétricamente entre los cuerpos, las poblaciones y los territorios de la geografía mundial. El comando corporativo sobre las “cadenas de valor” globalizadas, significa, *de jure y de facto*, un poder de control y de veto social sobre las condiciones de existencia y los modos de vida en el planeta entero; sobre las comunidades bióticas humanas y no humanas. Significa que la vida en sí -el conjunto de comunidades de vida que integran la Biósfera terráquea-, se halla bajo el poder concentrado de mega-aparatos burocráticos que la gobiernan en función de su rentabilidad máxima como criterio político supremo.

La vida (que tiene sus propias dinámicas, ritmos y flujos de circulación entre organismos, grupos poblacionales, especies, espacios, ciclos y estaciones) se halla en sí violentada, abusivamente intervenida para ser disponibilizada y subsumida bajo la lógica ciega de la valorización abstracta y la acumulación sin-fin y como-fin-en-sí-mismo. La crítica ecológica es una crítica integral a este *radical trastorno geosociometabólico*.

Visto retrospectivamente, es posible advertir cómo la mercantilización de la vida ha seguido un curso de expansión ininterrumpida, desde la gestación del capital como Ecología-Mundo (Moore, 2013) hasta nuestros días. Es a través de sus crisis que el capital ha ido dando saltos en términos de concentración, control y subsunción del mundo de la vida; las crisis fungen como instancias de aceleración de esa misma trayectoria. En esta última fase, desde la crisis del '29 lejos) a la crisis de los '70 y a la del 2008, es particularmente notable cómo la dinámica sociometabólica del capital ha ido incrementando extensiva e intensivamente la frontera de mercantilización sobre los sistemas vivos, a través de una

progresiva concentración/centralización/uniformización/globalización de las tecnologías y los procesos productivos y una creciente subordinación de éstos a las reglas y dinámicas de la valorización financiera. *Y lo que vemos es que la financierización de la vida es su descomposición.* La descomposición de la vida terráquea es degradación y pérdida de su *humus, deshumanización.*

Desafíos del Capitaloceno: *detener el terricidio, (re)encausar la humusidad*

“Una ética de la tierra cambia el papel del Homo Sapiens: de conquistador, al de simple miembro y ciudadano de la comunidad de la Tierra. Esto implica el respeto por sus compañeros-miembros y también el respeto por la comunidad como tal. (...) Me parece inconcebible que pueda existir una relación ética con la tierra sin amor, sin respeto y admiración por la tierra, y sin un gran aprecio por su valor. (...) Tal vez el obstáculo más serio que impide la evolución de una ética de la tierra es el hecho de que nuestro sistema educativo y económico se aleja de una intensa conciencia de la tierra, en lugar de dirigirse hacia ella”. (Aldo Leopold, “La ética de la Tierra”, 1949).

El trágico escenario del neoliberalismo no puede dar lugar a equívocos, confusiones ni falsas alternativas, sobre las causas de fondo y los orígenes de los problemas que atravesamos. Nos referimos más en concreto a los sectores políticos y sociales movilizados en contra de las injusticias y las desigualdades, al campo tradicional de las izquierdas. Frente a las graves amenazas emergentes de las pulsiones extremistas, colonialistas, supremacistas, patriarcales, clasistas, xenófobas, oscurantistas de la nueva derecha, no podemos permitirnos recaer en los viejos extravíos de las izquierdas del pasado. Me refiero, en particular, a la reactivación que en el imaginario de ciertas izquierdas y las experiencias -fallidas- de los gobiernos progresistas, ha tenido el espejismo bienestarista de posguerra como horizonte emancipatorio.

Las calamidades del neoliberalismo no deben hacernos perder de vista las gravosas consecuencias políticas, pero también inseparablemente

sociales y ecológicas, del keynesianismo. Pensar el posneoliberalismo como un “retorno” al modelo del Welfare(-Warfare) State no sólo no es viable sino que tampoco debería ser deseable ni aceptable, si en lo que estamos pensando es en términos de justicia, democracia y sustentabilidad. No se trata de buscar alternativas apenas “posneoliberales”; necesitamos proyectar horizontes postcapitalistas.

Si bien, como régimen de acumulación, el pacto keynesiano permitió significativas mejoras relativas a las clases oprimidas, respecto de las fases del liberalismo y el neoliberalismo -justamente por efecto de un contexto histórico-político muy particular, e irrepetible de luchas populares y de clase- eso no puede hacernos omitir o desconocer las igualmente gravosas implicaciones políticas, económicas y ecológicas de este período. Lejos de tratarse de “modelos contrapuestos”, keynesianismo y neoliberalismo son dos etapas -con continuidades y discontinuidades- en la misma trayectoria expansiva del capital mundial. No es posible desconocer que se trata de estadios diferentes, pero sucesivos en los que se verificó una escalada ascendente de intensificación de la producción y la masificación del consumo, la mundialización y concentración de las finanzas y el poder corporativo; la regimentación, uniformización y el control tecnológico sobre el mundo vivo y el trabajo humano; ni qué hablar, del incremento exponencial de las escalas, los volúmenes, las velocidades y las distancias a través de las cuales el mercado organizó a su antojo la tierra y los cuerpos, disponiendo del flujo, el uso y desecho de materias primas y fuerza de trabajo en función de la rentabilidad de las empresas.

Políticamente, significó un estadio de fuerte pérdida de la autonomía, a expensas de la concentración del poder y el control social en manos de aparatos burocráticos, verticales, jerárquicos y centralizados, tanto el estado como las corporaciones. Más que antes, el estado profundizó su rol de gran gestor de los negocios del capital, sí con efectos sociales benéficos para ciertos sectores, pero a costa de una transferencia masiva de poder social hacia estructuras cupulares.

Económicamente, el ideal keynesiano del bienestar sigue unilateralmente centrado en un imaginario consumista, que se desentiende de las luchas por las condiciones materiales de la autonomía y la realización humana, tanto como de la insoslayable necesidad de someter a control democrático los procesos de trabajo y la producción en general, empezando por la determinación de necesidades socialmente prioritarias. La justicia económica y social no puede quedar reduccionistamente definida o acotada al ámbito de la redistribución. La reparación de las abismales brechas de desigualdad exige más que políticas fiscales, monetarias y sociales; además de los ingresos, es imprescindible pensar en mecanismos de redistribución de la tierra, el agua, la energía, el trabajo, y el tiempo social disponibles, en un contexto de crisis ecológica, energía decreciente y deterioro de las condiciones ambientales en general. Las propuestas que hoy circulan en términos de grandes inversiones en sectores de energías renovables para generar empleo, redistribución de la renta y transición a una economía descarbonizada, manteniendo los actuales niveles de consumo energético, son sencillamente una ficción. El decrecimiento energético no es una propuesta política; sino un escenario en el que ya estamos incursionando (González Reyes, 2020). Por tanto, necesitamos partir de reconocer que los actuales niveles agregados de consumo energético mundial no son sostenibles, ni mucho menos universalizables; la equidad energética-económica tiene, para ser realista, tiene que plantearse en un escenario de reducción y redistribución drástica de los consumos sociales agregados.

En la misma dirección, por tanto, no podemos seguir pasando por alto que el keynesianismo fue lo que detonó la Gran Aceleración (Will Steffen et. Alt, 2015; Fernández Durán y González Reyes, 2018). El New Deal significó una tragedia ecológica a escala planetaria. En este período se experimenta un salto exponencial en el consumo de materiales, la quema de combustibles fósiles, la emisión de residuos y efluentes, la proliferación de sustancias químicas, de la radioactividad y la energía nuclear. Fue el período de la mal llamada “revolución verde”, la mundialización del agronegocio y sus paquetes de agrotóxicos y deforestación sistemática; la masificación de la minería a cielo abierto, del represamiento de los ríos, y las pesquerías industriales, y un largo etcétera. En última

instancia, el “salto de bienestar” que representó este período para algunas porciones de la población humana, significó un enorme asalto histórico y geológico a las reservas ecológicas del Sistema Tierra. Todos los indicadores de extracción, contaminación y erosión de los equilibrios ecosistémicos experimentan una aceleración inédita en la segunda mitad del siglo pasado. Y, menos aún, tampoco podemos pasar por alto que -en buena medida- esa Gran Aceleración se hizo posible a costa de la intensificación de las brechas de desigualdad ecológica entre el Norte y el Sur Global².

En definitiva, no podemos tener como horizonte ese viejo imaginario bienestarista porque hace parte de la misma lógica y dinámica de la mercantilización de la vida. No podemos seguir confundiendo crecimiento con emancipación; ni consumo con bienestar. No podemos seguir pensando la “sustentabilidad” como apenas una cuestión “ambiental”, separada y diferentes de los cruciales desafíos políticos que tenemos como especie. En fin, no podemos seguir proyectando el Bienestar Humano de espaldas a la Madre Tierra.

La dinámica sociometabólica del capital, en su voracidad geofágica sobre el mundo de la vida, nos confronta un problema y desafío ecológico-político terminal: nos conmina a detener el terricidio.

Volviendo la mirada a los lumínicos años '72, bajo las sombras nefastas de la guerra de Vietnam, Herbert Marcuse reflexionaba sobre la ineludible correlación entre genocidio y terricidio que involucra la dinámica de la acumulación capitalista: *“En un sentido muy específico, el genocidio y el terricidio en Indochina constituyen la respuesta capitalista al*

² El peso ecológico del “pacto keynesiano” recayó más que proporcionalmente sobre los países y regiones históricamente signados como proveedores de materias primas desde sus propios orígenes coloniales. Por más que incluso, teniendo en cuenta los indicadores de la economía monetaria muchos países del Sur hayan experimentado tasas muy altas de crecimiento, varios de ellos incluso hubieron “avanzado” en la industrialización de sus economías internas, la aceleración del geometabolismo del capital entre 1945 y 1970 se hizo más que proporcionalmente a costa del petróleo, los minerales, las materias primas agrarias, forestales, etc., que fluyeron de Sur a Norte más acelerada e intensivamente. Al fin del ciclo, la deuda ecológica se incrementó exponencialmente, pero lo que estalló fue la crisis de la deuda financiera, justamente ligada a los retorcidos flujos de los ‘petrodólares’.

esfuerzo ecológico revolucionario de liberación: con las bombas se aspira a impedir la rehabilitación económica y social de la tierra emprendida por el pueblo de Vietnam del Norte. Pero en un sentido más amplio, el capitalismo monopólico ha emprendido una guerra contra la Naturaleza, tanto la del hombre como la naturaleza exterior: las exigencias de una explotación siempre más intensa contrarían a la naturaleza misma, en tanto ella es la fuente y el lugar de los instintos de vida que luchan contra los instintos de agresión y destrucción. Y las exigencias de destrucción reducen y desperdician progresivamente los recursos [medios de vida]: cuanto mayor es la productividad capitalista, tanto mayor su destructividad.” (Marcuse, 1972: 80).

En las reflexiones de Marcuse sobre la conexión entre productividad y destructividad del capital, sus efectos propiamente antropológicos, y no sólo ecológicos. La dinámica de la mercantilización opera, en los humanos, como dispositivo de extrañamiento existencial. Extrañamiento de la Tierra y como Tierra: la *desafiliación de la tierra* -punto de origen del Capitaloceno- se revela como un largo callejón de alienación creciente, hacia el abismo del colapso; de la propia extinción de lo específicamente humano.

Entre los síntomas más graves y preocupantes del escenario capitalocénico que habitamos y nos habita, cabe consignar *el estado de profunda desafección ontológica, de radical ataraxia política respecto de los flujos más elementales de la vida*, bajo el que subsisten amplios sectores de la población humana contemporánea severamente afectadas por el grado extremo alcanzado de hiper-mercantilización de la vida. A pesar de Darwin y todo lo que vino después en términos de descubrimientos sobre la aventura coevolutiva de la materia viviente en el planeta, de la que somos parte; a pesar de que hoy ya, sabemos en términos estrictamente científicos, modernos, que somos hija/os de la Tierra, *vivimos y nos seguimos comportando como si no lo fuéramos*.

Empezar a sabernos y sentimos parte de la Madre Tierra no es un sendero de romanticismo estrecho que nos lleva a la “Edad de Piedra”; no es un idealismo inconducente que puede hacernos ir a ninguna parte, o

peor. Es una luz que nos alumbra y nos puede ayudar a saber para dónde hay que dar los próximos pasos. Es una brújula que nos orienta para buscar salidas realistas de este derrotero destructivista, genocida/terricida. *Volver a sentir-nos hija/os de la Madre Tierra para poder reconstruir la confraternidad humana y la comunión entre las comunidades de seres con-vivientes.*

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zygmunt (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cesaire, Aime (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique (1992). *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Fernández Durán, Ramón; González Reyes, Luis (2018). *En la espiral de la energía*. Madrid: Libros en Acción.
- González Reyes, Luis (2020). *Colapso del capitalismo global y transiciones hacia sociedades ecocomunitarias*. Bilbao: Fundazioa.
- Gorz, André (1974). Si se permite a los grandes monopolios “recuperarla” para sí, la lucha contra la contaminación conducirá al despotismo. En AA.VV. *Ecología y Revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Haraway, Donna (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III, Vol. I.
- Machado Aráoz, Horacio (2020). Pandemia, sintomatología del Capitaloceno. Disponible en: <http://www.ecologiapoliticadelsur.com.ar/uploads/filemanager/Pandemia,%20sintomatolog%C3%ADa%20del%20Capitaloceno.pdf>
- Maire, Edmond (1974). Lo prioritario no es determinar los umbrales de contaminación sino movilizar a los ciudadanos. En AA.VV. *Ecología y Revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mansholt, Sicco (1974). El gran problema es saber si siete mil millones de hombres pueden vivir sobre nuestro planeta. En AA.VV. *Ecología y Revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marcuse, Herbert (1974). La lucha por la extensión del mundo de la belleza, de la no-violencia, de la calma, es una lucha

política. En AA.VV. *Ecología y Revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Moore, Jason (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista. (I). *Laberinto* N° 38.

Morin, Edgar (1974) La conciencia ecológica no debe ser sometida ni por la tecnología ni por el “marxismo exorcizador”. En AA.VV. *Ecología y Revolución*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (1989). *Os (des)caminhos do Meio Ambiente*. São Paulo: Editora Contexto.

Souza Santos, Boaventura (2009). *Uma Epistemologia del Sur*. México: Siglo XXI – Clacso.

Steffen, Will; Wendy Broadgate; Lisa Deutsch, Owen Gaffney and Cornelia Ludwig (2015) The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *Anthropocene Review* vol. 2 num. 1.

Wallace, Robert (2016). *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Infectious Disease, Agribusiness, and the Nature of Science*. New York: Monthly Review Press.



Boletín del Grupo de Trabajo
Ecología(s) política(s) desde el Sur/Abya-Yala

Número 3 · Mayo 2021