

CURSOS E CONGRESOS DA  
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
N.º 209

## **A razón ecolóxica**

**Actas do VIII Simposio  
Internacional Luso-Galaico de Filosofía**  
Santiago de Compostela, 11-12 de xuño de 2009

Edición a cargo de  
FRANCISCO JAVIER BARCIA GONZÁLEZ

2011

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

## Ecología e xustiza

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

*Universidade de Santiago de Compostela*

Estados Unidos sólo tiene el 5 por ciento de la población mundial (y el porcentaje está disminuyendo), pero es responsable del 25 por ciento de la emisión mundial anual de gases de efecto invernadero. Cada año nuestra atmósfera tiene que absorber veinte toneladas métricas de dióxido de carbono por cada hombre, mujer y niño estadounidense, en contraste con las nueve toneladas por cada europeo. Y el porcentaje de Estados Unidos sigue aumentando, mientras la Administración de Bush bloquea toda acción internacional sobre la contaminación y el calentamiento global. Las *verdaderas* armas de destrucción masiva, según Garton Ash, son la pobreza global y la incipiente catástrofe medioambiental.

Tony Judt, *Sobre el olvidado siglo XX*

En 1992, ciudadanos y gobiernos se reunieron en Río para ocuparse de las amenazas ecológicas más graves de nuestro tiempo: el cambio climático, la erosión de la biodiversidad, la disminución y contaminación de los recursos acuíferos, la acumulación de residuos tóxicos.

Sin embargo, ya antes de que la comunidad internacional pudiera empezar a dar los pasos titubeantes para desarrollar el programa de Río, surgida de la Cumbre de la Tierra, otro programa de globalización y libre comercio barrió el mundo como un huracán, anuló todos los avances ambientales, aumentó las presiones sobre el medio ambiente y engendró nuevos riesgos ecológicos como la producción de organismos modificados genéticamente.

Comenzamos el nuevo milenio con una producción deliberada de ignorancia sobre peligros ecológicos como la desregularización de la protección ambiental y destrucción de los modos de vida ecológicamente sostenibles de comunidades agrícolas, tribales, pastorales y artesanas del Tercer Mundo. Estas gentes se están convirtiendo en los nuevos refugiados ambientales del mundo.

Para los dos tercios más pobres de la humanidad, que viven en el Sur, el capital natural es su fuente de vida y sostén. La destrucción, desviación y apropiación de sus ecosistemas para extraer recursos naturales o arrojar residuos genera una carga desproporcionada para los pobres. En un mundo de comercio global y liberalizado, en el que todo es vendible y la potencia económica es el único factor determinante del poder y el control, los recursos se trasladan de los pobres a los ricos, y la contaminación se traslada de los ricos a los pobres. El resultado es un apartheid ambiental a escala mundial.

Vandana Shiva, *“El mundo en el límite”*

### **Introducción: Armas de destrucción masiva, apartheid ambiental, problemas urgentes**

Os problemas de xustiza con maior ou menor intensidade sempre foron fonte de preocupación na filosofía política occidental, e sobre a xustiza, as teorías da xustiza, decantouse a liña principal nos últimos trinta anos do século vinte. Sobre a ecoloxía non podemos dicir o mesmo, aínda que o panorama está a mudar. A preocupación polas cuestións ambientais ou ecolóxicas, que como é aceptado, agroman tamén a partir dos anos sesenta e setenta do pasado século, non acadan unha presenza importante na filosofía política, a diferencia doutros ámbitos, e, en particular, no que atinxe á xustiza, eso si, xorde unha ética do medio ambiente. Neste contexto achámonos pois, en xeral, cunha filosofía política “máis ben deudora de la nueva teoría social y de la llamada teoría política verde, a medio camino entre la filosofía política normativa de raíz analítica y la ciencia política. Es decir, se trata dun campo interdisciplinar, carente de grandes tratados canónicos y autoridades que centren las discusiones, y, sin duda, en construcción” (Valdivieso, 2008: 301). En construcción, igualmente, atopase a relación, a intersección de ecoloxía e xustiza, no que non achamos clásicos, por así dicilo, senón distintos achegamentos ao fío das distintas posicións: ambientalistas, animalistas, ecofeministas..., pero un campo que vai adquirindo maior centralidade e demanda unha maior atención da filosofía política e das concepcións da xustiza.

Contra o final do século XX e nos comezos de XXI, así mesmo, prodúcense numerosas reflexións e interrogacións sobre os cambios, problemas, perigos dun mundo que se percebe en crise polo impacto da globalización económica e das

novas tecnoloxías de comunicación e a información, e polas consecuencias pouco precisas que se derivan de tales cambios. Desde esta perspectiva, a dimensión global da sociedade contemporánea confróntanos con novas formas de vulnerabilidade, con novos temores, medos, inseguridades (grandes epidemias, ameazas alimentarias, cambio climático, problemas de poboación...) e, co auxe do neoliberalismo, ademais con grandes desigualdades sociais, económicas e ambientais. Non é por acaso que a pobreza pase a ser un dos problemas, por non dicir, o problema urxente da xustiza social e global, e que, cada vez máis se vincula, nun dos seus eixes fundamentais, coa cuestión ecolóxica. Se reparamos agora nas dúas citas do encabezamento, Tony Judt chama a atención no seu libro sobre o esquecido século vinte, xusto para dar a alerta sobre a necesidade de retomar a cuestión social —se é que temos algo que aprender do século XX— e nun capítulo dedicado a examinar a Europa e aos Estados Unidos, como vemos, faise eco dos dous grandes problemas e retos do século XXI: a pobreza e a catástrofe medioambiental. Da man de Vandana Shiva, poñendo voz e a perspectiva do denominado Terceiro Mundo, amósanse os mesmos problemas, a globalización económica que mercantiliza todo e xera pobreza e mesmo un apartheid ambiental a escala mundial. Armas de destrucción masiva, apartheid ambiental, tentan nomear as inxustizas dun mundo global interdependente. Xustiza e democracia serán os eixes sobre os que van pivotar as propostas que tentan enfrontar os novos, e vellos, desafíos, os problemas urxentes que ten que encarar a humanidade e que esixen cada vez máis unha articulación da cuestión social e política coa ecolóxica. A filosofía política ante este escenario non pode senón facer seus estes retos.

No que sigue tentarei presentar unha aproximación á intersección de ecoloxía e xustiza, para o que me ocuparei, en primeiro lugar, da xustiza ambiental ou medioambiental como un dos intentos pioneiros, teóricos e prácticos, por conectar xustiza e ecoloxía, así como de crítica ao modelo distributivo da xustiza. Para determe logo nas achegas de Martha C. Nussbaum e Vandana Shiva ao respecto, en tanto ámbalas dúas pensan en termos de xustiza e integran a cuestión ambiental ou ecolóxica, enfrontando os problemas urxentes de pobreza e desenvolvemento ou ‘mal desenvolvemento’, teñen tamén como referente a India, e amosan, co nalgúnhas variacións significativas, unha visión humanista. Finalmente tiraremos como conclusión a necesidade de que a filosofía política, ante os desafíos do presente, articule a xustiza social e política e os envites ecolóxicos.

### **1. Xustiza ambiental e crítica ao paradigma distributivo**

A xustiza ambiental, como a soberanía alimentaria ou a equidade sostible fan parte, a día de hoxe, como ben subliña Valdivieso, da “linguaxe radical actualizada”

na que veñen a converxer, dende mediados dos anos oitenta, posicións ben ecoloxistas, ben ambientalistas ou conservacionistas. Importa advertir que a ecoloxía vai ir adoptando unha linguaxe política e enxergará unha “redefinición de la sostenibilidad en términos de inequidades distributivas materiales; no tanto una alternativa al colapso cuanto a la injusticia” (Valdivieso, 2008: 318), destacando como antecedente deste novo enfoque os movementos veciñais de xustiza ambiental nos Estados Unidos, que conforman o que se coñece como Movemento de Xustiza Ambiental e que, xulgando ben acaídas aquí as palabras de Shiva, comezan a denunciar o particular apartheid ambiental que sofren os barrios e comunidades estigmatizados por razóns de clase, procedencia nacional e, sobre todo de raza, convertidos en refugallo dos riscos medioambientais. A partir de aquí “el ideario de la justicia ambiental identificó nuevas relaciones sociales, en forma de *colonialismo tóxico* o *imperialismo ecológico*; nuevas identidades, en razón de su vulnerabilidad; y novos derechos, incluyendo entre los fundamentales «el derecho de todo individuo a ser protegido de la degradación ambiental»”. Durante a última década, continúa a sinalar, a linguaxe da xustiza ambiental estendese por todo o planeta xerando un amplo abano de discursos e configurando unha rede de movementos que obrigaron a “reformular la cuestión de la justicia máis allá de la simple distribución de bienes socioeconómicos o de libertades básicas”. De acordo con Valdivieso, está é unha cuestión fundamental para a filosofía política e especialmente para as teorías da xustiza predominantes pois non tiñan pensado “en la distribución de males en el ámbito global como una relación insoslayable de las sociedades desarrolladas contemporáneas”, como tampouco os grandes ecocentristas e ambientalistas tiñan reparado no desigual impacto das inxustizas medioambientais, tanto no seu interior como máis alá do ámbito nacional (*Idem*, 318-319).

Convén reparar en que estamos ante un xiro fundamental, isto é, deixar de pensar en termos de “males” ou catástrofes naturais para situar o debate arredor da xustiza e, así mesmo, cuestionar as concepcións tradicionais ou ao uso, as visións dominantes sobre a xustiza social e política en tanto responden a un modelo de xustiza distributiva de bens económicos ou libertades. Agora ben,

La retórica del movimiento de justicia ambiental es, desde sus orígenes, una distopía de la justicia distributiva, su negativo de «males» ambientales, veneno, suciedad, peligrosidad, vulnerabilidad, cuantificables como una especie de sombra siniestra de los indicadores clásicos para medir la buena gestión política y económica —incrementos del PIB, bajadas de la tasa de ocupación, del IPC, valorizaciones bursátiles, etc. Catástrofes como las del Mitch (1998) o el Katrina (2005), han sido visibilizadas, así, en su dimensión socioambiental, y han dejado de ser meras calamidades naturales (*Idem*, 319).

O movemento da xustiza ambiental, entón, supón un facho importante na crítica ao modelo distributivo. Dito doutro xeito,

La noción de «justicia ambiental» expresa un movimiento de resignificación de la cuestión ambiental. Resulta de una apropiación singular de la temática del medio ambiente por dinámicas sociopolíticas tradicionalmente implicadas en la construcción de la justicia social en sentido amplio. Este proceso de resignificación está asociado, por cierto, a una reconstitución de las arenas donde se dan los embates sociales por la construcción de los futuros posibles. En estas arenas, la cuestión ambiental se muestra cada vez más central y vista crecientemente como indisociable de las tradicionales cuestiones sociales del empleo y la renta. (Acselrad, 2007:183-4)

Son os denominados novos movementos sociais os que, dende abaixo, contribúen a resignificar, nos noventa, as cuestións e conflitos mediambientais. Malia ser certo que as teorías da xustiza movíanse fundamentalmente no terreo da distribución de bens socioeconómicos e de libertades básicas, é preciso ter en conta que no debate en torno á xustiza, fronte ao modelo liberal predominante, xa se tiñan expresado algunhas voces, en concreto Iris Marion Young salientou por ter arremetido contra o “paradigma distributivo” da xustiza social (1990), a súa crítica baséase en boa medida nas inxustizas denunciadas por, e nas demandas dos novos movementos sociais, máis en concreto estadounidenses. A crítica ao modelo distributivo, seguindo a Young, en termos de xustiza medioambiental, achámola na ecofeminista Karen J. Warren, quen, en “Environmental Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model” (1999),<sup>1</sup> vai argumentar a favor dun modelo non distributivo que responda axeitadamente ás conexións entre as institucións da opresión humana e a dominación do medioambiente natural, fronte a filósofos medioambientais, políticos e activistas que seguen, ao seu ver, os modelos dominantes occidentais de xustiza social, isto é, entenden que a xustiza medioambiental se ocupa da xusta ou equitativa distribución de bens e servizos, custes e beneficios medioambientais. Aportando exemplos tanto do Sur como de Estados Unidos para amosar que a degradación do medioambiente, —no sentido indicado antes e que caracteriza á incipiente xustiza ambiental— ten unhas cargas, uns impactos desproporcionados para as mulleres, os nenos, xente pobre, xente de cor e do Terceiro

<sup>1</sup> K. Warren é unha recoñecida ecofeminista que xa tiña publicado con anterioridade outros textos sobre ecofeminismo (1990). A súa caracterización do ecofeminismo como unha posición que argumenta que “hai conexións importantes —históricas, de experiencia, simbólicas, teóricas— entre a dominación da muller e a dominación da natureza” (1990: 126), problematiza a naturalización das mulleres e a feminización da natureza, é amplamente citada, constitúe unha referencia clásica. Para unha aproximación ao ecofeminismo, e ao texto de Warren do 1990, véxase, M<sup>a</sup> X. Agra (1997). Sobre os efectos diferenciais do deterioro medioambiental sobre mulleres e homes, e a necesidade de abordar a cuestión medioambiental desde a perspectiva de xénero, véxase Ana Sabaté (1999).

Mundo, xulga que a xustiza medioambiental é unha necesidade, obriga a pensar axeitadamente sobre os modelos de xustiza social e, neste sentido, avanzar no desprazamento do modelo distributivo posto en cuestión polo movemento da xustiza ambiental.

A distribución nin é a única categoría, nin é por suposto exclusiva, en termos de xustiza ambiental, cuestionando Warren tanto as variantes máis igualitarias como as menos. O modelo distributivo pode ter certas vantaxes, máis ten claras limitacións. Vai facer súas as dúas críticas fundamentais nas que se basea Young, nomeadamente: 1) que tende a prestar atención á asignación de bens materiais tais como cousas, recursos, renda, riqueza, ou sobre a distribución de posicións sociais, en concreto, os traballos. E 2) que o paradigma distributivo, cando se amplía para engadir bens sociais non-materiais, tais como poder, oportunidades, autorrespeito, os trata como se fosen cousas estáticas —reificación— e non como funcións e procesos das relacións sociais. En xeral, o modelo distributivo non da acollida a tres categorías de cuestións sociais como son as estruturas de poder e privilexio nas tomas de decisión sociais que, con frecuencia, determinan os patróns de distribución; a definición (non distribución) do traballo, que debe contemplar as relacións de clase, raza e xénero (incluíndo a estrutura familiar); e a cultura, incluíndo a imaxinería, os símbolos, significados, hábitos e historias mediante as cales a xente se expresa e comunica, considerando unha inxustiza a destrución ou ameaza de destrución das culturas mesmas. Estas tres categorías, é dicir, os contextos institucionais, a definición de traballo e ocupacións, e a cultura non son exclusivamente cousas e, polo tanto, non son cousas distribuibles.

A crítica e análise de Warren engade á de Young o que ela denomina ‘marcos conceptuais opresivos’ que refiren a un conxunto de valores básicos, crenzas, actitudes, e supostos que determinan e reflicten como nos vemos e como vemos o mundo, e que ela caracteriza por cinco trazos<sup>2</sup>. Non vou demorarme en todo o que conleva a visión de Warren, só apuntar que ela engade á crítica de Young cando menos tres razóns adicionais de por que o modelo distributivo é un modelo incompleto e inaceptable: a primeira refire á ontoloxía, Young sostiña que non se prestaba a suficiente atención aos grupos e situacións sociais, Warren esténdeo aos grupos ecolóxicos (especies, poboacións, comunidades, ecosistemas, e hábitats naturais), para ter en conta aos grupos, e ás súas diferenzas, tanto humanos como non humanos. A segunda limitación refire a que o modelo distributivo opera cunha visión

<sup>2</sup> Estos trazos son: (a) *value-hierarchical (up-down) thinking*; (b) *oppositional value-dualisms*; (c) *conceptions of power as power-over*; (d) *conceptions of privilege which systematically advantage the “ups” over the “downs”*; and (e) *a logic of domination, a moral principle which justifies the domination of the “downs” by the “ups” (i.e., the principle that superiority justifies domination)*. An oppressive patriarchal conceptual framework sanctions and justifies the domination of women (“downs”) by men (“ups”): (1999: 155).

do “individualismo abstracto”, fronte a cal feministas e ecofeministas presentan o carácter relacional e ecolóxico dos “eus” (selves). En terceiro lugar, o modelo distributivo non é axeitado para capturar os valores do coidado e o respecto, primando os dereitos, a imparcialidade ou a equidade, non tomando en consideración, xa que logo, as relacións especiais de dependencia en relación coa xustiza. A autora remata, pois, resumindo en oito trazos, que recollen os tres de Young e os cinco seus, a súa proposta dun modelo non distributivo de xustiza medioambiental.

Nesta resumida aproximación á unha das primeiras visións teórico-prácticas de xustiza medioambiental, vemos como se fai fincapé na importancia do modelo de xustiza que se adoita, nas limitacións do modelo distributivo predominante nas teorías da xustiza, incidindo en que as inxustizas medioambientais afectan dun xeito desigual, e sobre todo desproporcionado a pobres, mulleres, xente de cor, comunidades estigmatizadas, esixindo e desenvolvendo un cambio de rexistro. Warren da conta aquí dun xeito elaborado do que supuxo o movemento, os movementos de xustiza ambiental, pero tamén, compre salientar, a súa posición eco-feminista lévalle a integrar o diferencial entre homes e mulleres. Sobre as mulleres pobres, as mulleres do Sur, é onde máis impacta a degradación medioambiental. Agora ben, a proposta de Warren camiña polos derroteiros dunha ética medioambiental e feminista que ten no ‘ser en relación’ un dos seus alicerces, rexeitando o individualismo abstracto e acreditando nunha reconceptualización do que é ser un ser humano, a súa ética ecofeminista incorpora unha ‘percepción afectiva’ e os valores do coidado fronte a arrogancia do antropocentrismo e o androcetrismo, entendendo que non hai ruptura ou escisión entre xustiza e coidado.

Eis a xustiza ambiental: apartheid ambiental, pobreza, non son ‘males’ ou catástrofes medioambientais naturais senón inxustizas; resignificación, entón, e rexeitamento de modelos productivistas, utilitaristas, e exclusivamente distributivos, encetando a tarefa de construción dun modelo axeitado de xustiza medioambiental que ten o seu correlato na conceptualización do ser humano como ser en relación co mundo natural e humano. Interdependencia, interconectividade, levan a unha crítica da dominación sobre o ‘outro’, sexa muller, indíxena, de cor, animal, estranxeiro, á crítica dun certo humanismo, en aras da xustiza social e política, formulando importantes cuestións éticas e políticas. A carón de Nussbaum e Shiva, seguiremos explorando os vieiros da xustiza e as cuestións medioambientais.

## 2. Recursos, fronteiras, xustiza: M. C. Nussbaum e V. Shiva

Un dos trazos salientables do modelo distributivo da xustiza é que, en xeral, fai fincapé nos ‘recursos’. A teoría da xustiza de J. Rawls é neste sentido xa clásica, e I. M. Young tómaa como o seu referente crítico deste modelo. Tamén é sabido que

Rawls non aborda a cuestión medioambiental ou ecolóxica, nin considera deberes de xustiza respecto dos animais<sup>3</sup>, así mesmo a súa teoría céntrase nas ‘sociedades pechadas’, é dicir, no Estado, de aí que tamén sexa cuestionada a súa teoría por canto non responde ás demandas actuais de xustiza global. A crítica de Young á lóxica distributiva radica en que non permite dar cabida a que a capacidade ou incapacidade das persoas sexan consideradas como unha función da relación entre elas, a xustiza social non supón só acadar a equidade na distribución de bens senón tamén promover outros valores que descansan nunha concepción das persoas como seres que fan cousas e actúan. Faise fincapé nas capacidades, no seu desenvolvemento, e nas necesidades. Dirixe as súas críticas ao liberalismo, do cal se afasta.

Porén, a crítica a que a xustiza se centre nos recursos vai producirse sen afastarse do liberalismo, e atendendo así mesmo ás capacidades, ás necesidades, ao que a xente é quen de ‘ser ou facer’, tal é o caso da denominada “corrente das capacidades” de Amartya Sen, e a concepción da xustiza de Martha C. Nussbaum. Esta corrente é crítica coas concepcións que se basean en recursos por canto non teñen en conta que as necesidades de recursos e as capacidades para converter os recursos en funcionamentos valiosos varían moito segundo os individuos, non contemplan, xa que logo, os obstáculos que poden xurdir mesmo cando os recursos semellan estar axeitadamente estendidos. E máis, ao operar cun índice de recurso poden mesmo refórzarse as desigualdades. De aí que haxa que centrarse no que individuos son capaces de facer e de ser, non na satisfacción ou na presenza de recursos. Desde esta perspectiva ‘ter’ máis non é o importante senón o ‘ser capaces de facer e ser’, atender ao contexto institucional e material. Criticase a Rawls por non asumir que a riqueza ou as posesións, que fan parte da súa teoría débil do ben, os bens primarios, son bens instrumentais, e non se segue sen máis que sempre sexa mellor ter máis que menos deles. Neste sentido, teñen que ser consideradas as variacións individuais no papel funcional dos bens instrumentais, e así rachar como mito da ‘normalidade’ e atender, pois, ás necesidades de individuos discapacitados, grupos minoritarios desavantaxados, etc.. Para Sen o valor dos bens distribuíbles está en función dunha explicación dos funcionamentos para os que son útiles tais bens. Nussbaum insistirá no requirimento dunha explicación do funcionamento humano. A súa aproximación, indica, consegue algo que aquela baseada na riqueza e os recursos non consegue, isto é, permite dar conta do conflito e as tensións que se presentan ou poden presentarse entre os fins que os seres humanos tentan promover, e pon por exemplo o conflito entre progreso e ecoloxía.

<sup>3</sup> Xa coa publicación de *A Theory of Justice* (1971) xurdiron as primeiras críticas ao respecto, Véxase M<sup>a</sup> X. Agra., Aínda que Rawls nin foi un filósofo ambiental nin se interesou pola xustiza ambiental, como observa Valdivieso, si-gue sendo obxecto de debate se a súa concepción constitue un marco axeitado para integrar a cuestión ambiental. (Valdivieso, 2004).

A corrente das capacidades tampouco concorda coa idea de que ‘desenvolvemento’ sexa equivalente a crecemento económico, este ten límites morais e sociais, haberá que perseguir, entón, un modelo de desenvolvemento humano que contemple as capacidades e necesidades diferentes dos seres humanos. Cinguíndonos a Nussbaum, como é coñecido, isto lévaa a presentar unha lista de capacidades humanas básicas. Agora ben, podemos preguntarnos, si se desprende desta crítica una extensión do modelo distributivo da xustiza para abranguer novos problemas ou fan falla cambios máis substantivos. De momento fica aquí a cuestión para introducir antes outra visión crítica dos recursos. Neste caso, non se trata tanto de non aceptar unha concepción da xustiza por basearse en recursos como de por de relevo que os recursos acaban por converterse en «materias primas para a industria», froito da industrialización e que mesmo agora, coa globalización económica, se estean a rachar todos os límites morais, ecolóxicos e sociais do comercio, de sorte que todo está á venda, “los genes, las células, las plantas, las semillas, el conocimiento, el agua y hasta la contaminación” (2001: 184). Tal é a posición de Vandana Shiva, quen parte de que a xustiza ten que atender ás necesidades fundamentais da vida, fronte ao que denomina ‘mal desenvolvemento’, resultado do predominio dos valores económicos en tanto valores mercantís, monetarios, así sostén:

A medida que los dólares sustituyen a los procesos naturales en la vida, esta se va extinguiendo. La idea de otorgar un valor de mercado a todos los recursos como solución a la crisis ecológica es como proponer la enfermedad como cura. La reducción de todos los valores a valores comerciales y la desaparición de todos los límites espirituales, ecológicos, culturales y sociales a la explotación es un proceso que se está culminando a través de la globalización, aunque comenzó con la industrialización.

Este giro en los valores económicos es crucial en la crisis ecológica. Se refleja en el cambio de significado de la palabra «recurso». *Recurso*, en un principio, implicaba vida. Procede del latín *surgere*, que evocaba la imagen de un manantial que manaba sin cesar del suelo. Como un manantial, un recurso brota una y otra vez, aunque se use y se consuma repetidamente. El concepto subrayaba el poder de regeneración de la naturaleza y llamaba la atención hacia su prodigiosa creatividad. Además, implicaba una antigua concepción sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza, la idea de que la tierra otorga sus dones a los humanos, a los que, a su vez, les conviene ser diligentes para no sofocar esa generosidad. Al comienzo de la era moderna, pues, «recursos» sugería reciprocidad y regeneración (2001: 184).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> ‘Recurso’: vuelta o retorno de algo al lugar de donde salió. Diccionario da R.A.E.

Desde esta óptica, como vemos, o problema non radica en basearse en recursos senón na súa conversión en «materias primas para a industria», e na extensión a novos territorios. Con outras palabras, o colonialismo, o capitalismo esténdense ao interior dos organismos vivos e mesmo o significado de «vida» vese alterado. Isto é:

Con la globalización, la vida se ha convertido en el bien supremo. «Vida, SL» está sustituyendo al planeta Tierra en el mundo del comercio libre y desregulado. Mediante las patentes y la ingeniería genética, se crean nuevas colonias. La tierra, los bosques, los ríos, los océanos y la atmósfera están colonizados, erosionados y contaminados. Ahora, el capital tiene que buscar nuevas colonias que invadir y explotar para acumular más riqueza. Esas nuevas colonias son, en mi opinión, los espacios interiores de los cuerpos de las mujeres, de las plantas y de los animales (2001:171).

Segundo Shiva o uso dos recursos naturais debe responder aos principios organizadores de satisfacción das necesidades básicas e de garantir a sostenibilidade a longo prazo, fronte ao principios do mercado e o crecemento económico que producen cada vez un maior número de persoas desprazadas, prescindibles, o aumento dos desastres ecolóxicos e da pobreza, ampliando a mercantilización aos espazos interiores dos organismos vivos, dando lugar á 'biopiratería', coas patentes e as leis de propiedade intelectual que destrúen a biodiversidade en todas as súas dimensións. Se o século XX foi o do petróleo, o XXI será o século da bioloxía. En todo caso, pon de relevo a nova colonización da vida e a importancia da enxeñería xenética, nunha nova volta de torca sobre a natureza. Neste sentido convén subliñar que o modelo distributivo da xustiza ten outra liña de fuga problemática respecto da 'natureza humana', isto é, a cuestión da riqueza e pobreza no ámbito da xenética. Ante as posibilidades abertas pola enxeñería xenética, unha posible extensión da xustiza distributiva podería aplicarse aos xenes, de tal xeito que sexa considerado inxusto que a xente rica poda ser capaz de ter nenos mellor dotados física e mentalmente que quen están en peor situación ou son menos avantaxados, estes ficarían ao devir da sorte, co que teríamos unha sociedade na que a inxustiza estaría na distribución mesmo da 'natureza' humana (Fleishacker, 2004: 122). M. C. Nussbaum formúlao así: "como puede protegerse la igualdad de oportunidades en un momento en que los ricos pueden adquirir no solo mercancías, sino también mejores cualidades personales. La igualdad de oportunidades es un concepto desconcertante incluso en las mejores circunstancias, pero deviene aún más desconcertante cuando tenemos la capacidad de modificar a la persona"(2002:13). Estamos diante dun tema nada doado, os cambios, as fronteiras tradicionais, a fronteira xenética, semellan alterarse afectando á idea mesma de natureza. Agroma, de novo, a pregunta polos límites e extensións dos modelos de xustiza. Recursos, capacidades e necesidades, acaban

por levarnos a pensar sobre 'normal', 'natural', 'dependencia', 'discapacidade' ou 'vida'. Vexamos os grandes trazos por onde discorren as propostas de Nussbaum, na procura dunha xusta 'loita polo florecemento humano', e a de Shiva da loita pola supervivencia. Ambas as dúas subscriben unha visión humanista e universalista, ambas as dúas chaman a atención sobre a pobreza e, en particular, a que sofren as mulleres, tendo a India como referencia básica; así mesmo formulan a necesidade de pórllle límites ao crecemento económico e perseguen un desenvolvemento humano digno e xusto a nivel global. Malia todo achamos diferenzas ou contrastes significativos tanto á hora de artellar xustiza e ecoloxía como, en xeral, nos seus respectivos enfoques. Aínda que podemos convir con Braidotti (2009) en que as dúas son humanistas, unha occidental e outra oriental, unha individualista e outra holísta, é conveniente reparar nas súas propostas e nos seus respectivos dez principios.

### **2.1. Mudar a imaxe do mundo, revisar as fronteiras da xustiza**

Nussbaum acredita na necesidade de dispor dunha concepción do florecemento humano, do que os seres humanos son quen de ser e facer, a que ela subscribe achanta na intuición do que é unha 'vida merecedora da dignidade do ser humano', o que a leva a defender unha visión universalista das funcións, das capacidades humanas centrais acorde coa loita de cada persoa polo seu florecemento. Os seres humanos son fráxiles, dependentes, vulnerables, mortais, temporais, con necesidades corporais, isto é, son seres capaces e tamén necesitados, con capacidades e necesidades diferentes. Os seres humanos, seguindo a Aristóteles, son animais políticos, e dando prioridade á xustiza na reflexión social, insiste en que é preciso garantir un limiar mínimo de condicións materiais e institucionais para o desenvolvemento humano, non guiándose por criterios exclusivos de crecemento económico, como dicíamos antes, poñendo límites morais á globalización económica. Desde esta perspectiva vai adoitar unha crítica do contratualismo aplicado á xustiza, mesmo na súa versión máis acaída como é a de J. Rawls, e porén cunha reformulación do liberalismo político como liberalismo político das capacidades, afastándose da visión contratualista, kantiana, e afondando nunha concepción aristotélica. Dito doutro xeito, cuestiona a imaxe da sociedade como un contrato para o beneficio mutuo e baseado na 'igualdade aproximada', un contrato entre persoas libres, iguais e independentes, colapsando dúas preguntas fundamentais que non teñen que confundirse: "Quen deseña os principios básicos da sociedade? E ¿Para quen están pensados os principios básicos da sociedade?" (2007:36).

O seu distanciamento de Rawls, entón, non só ven porque a súa teoría estea baseada en recursos, tampouco comparte a teoría do contrato social. O contratualismo non nos fornece cunha boa ou axeitada imaxe do mundo:

La imagen que tenemos de quiénes somos y por qué vivimos juntos configura nuestras ideas sobre los principios políticos que deberíamos elegir y las personas que deberían participar en su elección. La idea corriente de que algunos ciudadanos «pagan su parte» y otros no, de que algunos ciudadanos son unos parásitos y otros son «normalmente productivos», traducen al nivel de la imaginación popular la idea de que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio mutuo (2007: 24).

Nussbaum pon en cuestión esta imaxe. Nin as teorías da xustiza clásicas, nin as máis recentes, permiten afrontar novos problemas porque son debedoras desta mala imaxe, por iso non é factible unha simple extensión aos casos novos, máis ben non os poden resolver porque as súas limitacións acubíllanse na estrutura teórica mesma. No seu texto sobre mulleres e desenvolvemento humano (2002) xa insistía en que a xustiza de xénero non encaixaba ben nas teorías da xustiza e as súas críticas a Rawls neste sentido son salientables. Tamén en anteriores escritos viña demandando a necesidade de contemplar o coidado, a dependencia, é dicir, cuestionando o que se considera que é un individuo ou cidadán ‘normal’, como apuntamos antes, mais será en *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership* (2006) onde presente o seu intento máis elaborado de subsandar as limitacións contratualistas -por descontado tamén as utilitaristas-, e crebar o mito do cidadán independente e productivo, do cidadán ‘normal’ e do beneficio mutuo, á derradeira, coa idea de que os contratantes son “hombres más o menos iguales en capacidad y aptos para desarrollar una actividad económica productiva” (2007: 34), o que supón excluír a mulleres, nenos, anciáns e discapacitados físicos e mentais á hora de escoller os principios políticos básicos. Trátase dun grave problema, ao seu xuízo, pois tais exclusións, na gran maioría dos casos, débense a factores sociais que son evitables. Hai, entón, que ir máis alá das fronteiras tradicionais da xustiza e facer xustiza aos discapacitados, atender ás deficiencias. Isto é un asunto de xustiza básica, non de caridade ou protección, e esixe asistencia.

Derrubar esta fronteira tradicional implica non aceptar a concepción kantiana da persoa que descansa na escisión entre o reino da necesidade natural e o da liberdade racional/moral, e asumir unha concepción da persoa como animal social e político, cuxa dignidade non depende dunha racionalidade idealizada. A nosa moralidade e racionalidade son “en sí mismas profundamente materiales y animales; se nos enseña a ignorar el hecho de que la enfermedad, la vejez y los accidentes pueden inhabilitar las funciones morales y racionales exactamente igual que las demás funciones animales” (2007: 143). Tamén nos induce a pensar que temos unha esencia ‘atemporal’. Non vou demorarme na abordaxe desta cuestión de xustiza básica, interesa sen embargo na medida en que remite á animalidade, a que a racionalidade non se ve como algo independente da animalidade vulnerable o cal

conduce a encetar a tarefa de rachar con outra fronteira tradicional, isto é, ademais de considerar a nosa animalidade vulnerable, tampouco podemos ver aos animais non humanos como seres carentes de intelixencia, ‘brutos’ e ‘estúpidos’. Formula así a cuestión da xustiza respecto dos animais non humanos, fronte a kantianos e utilitaristas, aínda que acredita en que a tarefa non é doada, despregando a súa concepción da dignidade de corte aristotélico, afirmará que “hay algo maravilloso y digno de respecto en cualquier organismo natural complejo, y en este espíritu está dispuesto [su aristotelismo] a conceder ese respeto y reconocer esa dignidad a los animales” (2007: 104-5).

Nussbaum xulga que as teorías da xustiza tradicionais teñen limitacións graves para ir máis alá da fronteira da especie humana. O enfoque das capacidades e a concepción aristotélica permítenlle, ao seu ver, enxergar o desafío de acadar normas de xustiza ‘interespecies’, sen caer nunha ‘veneración acrítica da natureza’, avaliando as capacidades básicas dunha criatura e así determinar cales son as que acadan centralidade para o seu ben, xa que os animais son seres activos que teñen un ben, criaturas que son un fin en si mesmas e que perseguen unha existencia florecente. Xustiza, entón, non caridade ou compaixón, acreditando na intelixencia de moitos animais non humanos. Tira da crítica a idea dun contrato entre iguais demandando agora o recoñecemento da dignidade animal e dos seus dereitos en tanto que: “o territorio da xustiza é o territorio dos dereitos básicos. Cando digo que o maltrato aos animais é inxusto, quero dicir non só que está mal da nosa parte que os tratemos así, senón que eles teñen un dereito de índole moral a non ser tratados deste xeito. É inxusto para eles” (2007: 332). Desde esta perspectiva avanza a súa visión da cooperación social e do vivir xuntos:

El propósito de la cooperación social (por analogía y por extensión) debería consistir en vivir dignamente y juntos en un mundo en el que múltiples especies tratan de florecer. (Consecuentemente, la cooperación en sí asumirá ahora formas igualmente múltiples y complejas) Si seguimos las ideas intuitivas de la teoría, el objetivo general del enfoque de las capacidades a la hora de trazar unos principios políticos con los que conformar la relación humano-animal sería que ningún animal sensible vea truncada la oportunidad de llevar una vida floreciente —una vida dotada de la dignidad relevante para su especie— y que todos los animales sensibles disfruten de ciertas oportunidades positivas de florecer. Con el respeto debido por un mundo que contiene múltiples formas de vida, atendemos con un interés ético a cada tipo característico de florecimiento y tratamos de que no sea interrumpido ni resulte infructuoso” (2007: 346).

A extensión do enfoque das capacidades aos animais implica que estes son suxeitos de xustiza e fai posible diferenciar entre quen deseña os principios e para



quen se deseñan, pois os animais, por mais que sexan vistos como suxeitos de xustiza, no poden facer parte dun contrato entre iguais, de aí que, como viamos, haxa que mudar de imaxe.

Agora ben, xorden dúas preguntas, a primeira respecto do peso que ten o que Nussbaum denomina ‘norma de especie’, unha norma, dinos, sempre de carácter avaliativo que “non se construye infringiendo simplemente normas a partir de cómo es realmente la naturaleza” (2007: 343) senón especificando as capacidades imprescindibles para unha vida humana e para a animal. Os dereitos dos animais son específicos de cada especie e adianta uns ítems das capacidades centrais seguindo a liña da súa lista de capacidades humanas. Non se trata de preservar a especie, Nussbaum é clara neste sentido, a preservación das especies non é unha cuestión de xustiza, ‘ten pouco peso moral como factor de *xustiza*’, quizais si o teña unha ‘innegable significación estética, científica o ética de algún otro tipo’ (2007: 352). Agroma aquí o seu individualismo en relación coa xustiza básica aplicado agora aos animais: os animais son suxeitos de xustiza en tanto animais individuais que sofren dor e privacións, e non habería nada ‘inxusto’ na extinción das especies se non fose porque afecta ao seu benestar individual e porque son os seres humanos quen provocan o dano. Entón, é o dano individual “lo que debería ser objeto central de interés ético dentro del enfoque de las capacidades. Puede que la biodiversidad como tal sea un bien, pero determinar qué clase de bien supone y cómo puede estar éste relacionado con la justicia política parece una labor que debería dejarse para otro análisis” (2007: 352). Quérese afastar do culto, a idealización ou a sacralización, da natureza e de apoloxías da biodiversidade. Son os individuos, non os grupos ou as especies, os suxeitos de xustiza básica. Refire a un ‘individualismo moral’, á relevancia moral que radica nas capacidades dos individuos, non na pertenza a unha especie, nin no valor da biodiversidade. A norma de especie ten a función de definir o contexto (a comunidade política e social) no que humanos e animais poden florecer. Advirte Nussbaum que a súa resposta é tentativa e que non vai satisfacer “a moitos pensadores especializados en ecoloxía” (2007: 353). O florecemento comporta unha avaliación, sitúase no terreo da ética, mais avaliar resulta complicado sexa no caso humano sexa no animal, neste último as dificultades son maiores, mesmo pode ser irrealizable. Malia as dificultades, non hai que deixar soa á natureza como podería desprenderse dunha imaxe “inherente a una parte, al menos, de la literatura ecologista es la de una naturaleza armoniosa y sabia frente a unos seres humanos ambiciosos y derrochadores que vivirían mejor si supieran situarse en sintonía con esa fina armonía” (2007: 361). A intervención humana esixe unha “avaliación esmerada tanto da «natureza» como de posibles cambios” (2007: 363) e avoga por un paternalismo moi sensible ás diferentes formas de florecemento

segundo as distintas especies (2007: 369). No que respecta aos parques zoolóxicos e aos animais domésticos, o máis sensato desde o punto de vista moral, sostén, é tratalos como compañeiros que precisan dunha tutela prudente (2007: 371). Paternalismo intelixente e respectuoso. no canto do puro desentendemento.

A segunda pregunta é sobre como proceder e, en relación con isto, cal é a comunidade política e social relevante. A resposta tamén é clara, trátase de empregar o enfoque das capacidades para estipular uns principios políticos básicos que orienten a lexislación e as políticas públicas, no ámbito estatal e mundial, aplicadas aos animais: “Al mismo tiempo, tienen derecho a vivir en una cultura pública mundial que los respete y los trate como seres con dignidad. [...] tienen derecho a unas políticas mundiales que les garanticen unos derechos políticos y el estatus legal de unos seres dignos. Independientemente de que ellos sean capaces o no de comprender ese estatus” (2007: 392). Búscase, xa que logo, un consenso entrecruzado a nivel nacional-estatal, e apuntase cara a unha xustiza ‘verdadeiramente’ global. Esta vía esixe rachar coa tradicional fronteira da xustiza: o Estado-nación, e abordar ademais da xustiza económica e a redistribución material, as cuestións de guerra e paz e, como non, mirar “a eses otros seres sensibles con cuyas vidas tan inextricable y complejamente entrelazadas están las nuestras” (2007: 399).

En *Fronteiras da xustiza*, Nussbaum argumenta a favor de ir cara a unha xustiza global, que non sexa debedora da idea de beneficio mutuo e de contrato entre iguais, requírese, pola contra, unha “nueva explicación de los fines de la cooperación internacional, ya que las ideas de desarrollo humano y de la camaradería humana global pasan a ocupar el lugar del mucho más tenue concepto de ventaja mutua” (2007: 319), para elo volve a Grocio e á tradición do dereito natural, o cal, ao meu ver, e bastante problemático, non obstante quedará para outra ocasión. Interésame que reparemos no seu adianto duns principios para a estrutura global co obxecto de ver en que medida recolle as cuestións ambientais ou ecolóxicas. Resumidamente, os 10 principios para a estrutura global son:

1. Sobredeterminación de la responsabilidad: el ámbito nacional interno no puede nunca rehuirla.
2. La soberanía nacional debe ser respetada dentro de los límites de la promoción de las capacidades humanas
3. Las naciones prósperas tienen la responsabilidad de dar una porción substancial de su PIB a otras naciones más pobres.
4. Las grandes empresas multinacionales tienen responsabilidades a la hora de promover las capacidades humanas en las regiones en las que operan.

5. Las principales estructuras del orden económico mundial deben estar diseñadas de tal modo que sean justas con los países pobres y en vías de desarrollo.
6. Deberíamos cultivar una esfera pública global tenue, descentralizada, pero contundente.
7. Todas las instituciones y (la mayoría de) los individuos deberían prestar especial atención a los problemas de los desfavorecidos en cada nación y en cada región.
8. La atención a los enfermos, a las personas mayores, a los niños y a los discapacitados debería constituir un destacado foro de actuación de la comunidad internacional.
9. La familia debería ser tratada como un ámbito de gran valor, pero no “privado”.
10. Todas las instituciones y todos los individuos tienen la responsabilidad de promover la educación como clave para dar oportunidades a las personas actualmente desfavorecidas. (2007: 311-320).

Resulta significativo que entre os dez principios non haxa a penas alusión á cuestión ecolóxica, en concreto achamos dúas respecto do mediambiente. No desenvolvemento do principio 4 díse: “El nuevo orden global debe dejar muy claro y asumir públicamente que dedicar una cantidad sustancial de los beneficios obtenidos a la promoción de la educación y de unas buenas condiciones medioambientales en las regiones en las que la empresa realiza su actividad comercial constituye un elemento consustancial a toda actividad empresarial decente”. Exemplo de empresas con responsabilidades especiais son as farmacéuticas. No do principio 6, ao mesmo tempo que rexeita un Estado mundial en aras dun “sistema pouco denso de goberno mundial”, indica entre as súas competencias: “un conjunto de regulaciones medioambientales mundiales dotadas de mecanismos que garanticen su cumplimiento, así como un impuesto aplicado a las naciones industriales del Norte para ayudar al desarrollo de controles de la contaminación en el Sur”. É certo, hai que convir con ela, que os dez principios non esgotan o asunto e que ben poderían ampliarse, mais se estamos a falar de principios da estrutura global tamén é certo que, ante a pobreza e as catástrofes medioambientais, cumpriría adiantar uns principios globais que reflectisen máis claramente unha articulación da xustiza medioambiental. Nesta visión a creba da fronteira tradicional, os intentos de ir cara unha xustiza global e de afondar nun cambio da imaxe do mundo, non acolle a necesidade ou oportunidade dun cambio estrutural que ben se podería tirar da conexión entre o mundo natural e o mundo humano e que, á súa vez, iría máis alá de aplicar a linguaxe dos dereitos e a xustiza básica aos animais. Con todo, por máis que aluda á necesidade dunha lexislación internacional ou mundial respecto

dos animais, non o recolle explicitamente nos seus principios. Dúas razóns podemos aventurar de por que non se mencione aos animais e non se asume a cuestión ecolóxica como tal. A primeira, porque pode tratarse dunha concepción comprensiva e dificilmente, entón, sería susceptible dun consenso entrecruzado sobre principios para a estrutura global. A segunda, que se remita a cuestión ecolóxica ao campo das ciencias sociais e naturais, e aínda que a súa é unha teoría informada empiricamente, sería desde alí que habería que propiciar os cambios.

Finalmente, collería unha última reflexión máis xeral sobre se o individualismo e o liberalismo, peneirados polo enfoque das capacidades, na versión de Nussbaum, resolve aquelas dificultades da tradición liberal da filosofía política, que ben sinala Valdivieso, para “librar a su lenguaje de connotaciones difíciles de compatibilizar con el reto ecológico. [...]cuyo compromiso normativo nuclear con la libertad individual y la propiedad privada, generadoras de dinámicas tipo tragedia de los comunes, han impedido una toma seria en consideración da cuestión ecológica” (2008: 313). Rosi Braidotti é máis contundente, xulga que Nussbaum representa ao humanismo occidental e subscribe un universalismo moral propio do individualismo liberal estadounidense (2009: 33), pouco axeitado para enfrontar os desafíos do mundo actual. O liberalismo a día de hoxe, dinos, é un obstáculo para o desenvolvemento de novos modos de conducta ética e, fronte a el apón e presenta un ‘igualitarismo biocentrado’, unha ‘ecofilosofía nómade dos devires múltiples’, na que non nos podemos deter aquí. Aínda que Braidotti non se refire á proposta de Nussbaum en *Fronteiras da xustiza*, senón a escritos anteriores, en particular ao coñecido debate cosmopolitismo/patriotismo<sup>5</sup>, penso que son pertinentes as súas críticas aos defensores dos dereitos dos animais:

Lo más importante respecto a los «derechos de los animales» es que, al tratar de buscar el equilibrio moral y legal a favor de éstos, se los humaniza. Y esto es problemático en dos sentidos: en primer lugar, confirma la distinción binaria humano/animal, pues extiende una categoría —la humana— para que cubra la otra. En segundo lugar, niega directamente la especificidad de los animales. Lo que importa es entender la *interrelación* humano/animal como constitutiva de la identidad de *cada uno*. Se trata pues de una relación, una relación transformadora o simbiótica que hibridiza, cambia y altera la «naturaleza» de cada uno. Esta perspectiva se opone al individualismo liberal que está implícito en los derechos de los animales y sitúa en primer plano la ética y la política de la Relación, es decir, la zona intermedia o el *milieu* del continuo humano/no humano (2009: 154).<sup>6</sup>

<sup>5</sup> A propia Nussbaum mudou a súa posición ao respecto en posteriores escritos, véxase (2008)

<sup>6</sup> Braidotti sostén que: “el capitalismo avanzado ya ha eliminado las clásicas distinciones metafísicas entre los seres humanos y los animales al menos en tres aspectos: en primer lugar, en sus valores comerciales como objetos

Agora ben, Nussbaum, como vimos de ver, persegue unha nova imaxe do vivir xuntos, da cooperación social, fronte á teoría do contrato social, unha que tería que asumir formas múltiples e complexas, e entre elas a relación humano-animal, neste sentido a primeira obxección de Braidotti podería serlle de aplicación: humaniza aos animais, o que encaixa ben co seu paternalismo. A segunda obxección permítenos ver unha certa contradicción ou incoherencia na proposta de Nussbaum, dunha parte si mantén que hai que recoñecer a especificidade dos animais, non facendo insistencia, senón todo o contrario, na reciprocidade, pero á derradeira remata no individualismo moral tamén para eles, co cal pon máis difícil entender o continuo e a relación animal/humano e da conta dos problemas que ten a súa visión para artellar xustiza e ecoloxía como un dos eixes desa nova imaxe do vivir xuntos.

## 2.2. Globalizando a xustiza e a sustentabilidade

O compromiso ecolóxico, como activista e teórica, de Vandana Shiva é ben coñecido. Se no caso de Nussbaum a nosa referencia básica foi *Fronteiras da xustiza*, no de Shiva será o *Manifiesto para unha Democracia da Terra*, publicado no 2005 e que leva por subtítulo: xustiza, sustentabilidade e paz. Estamos pois diante dun manifesto que xa na introducción expón que é o que significa ‘Democracia da terra’:

Al tiempo que una antigua visión del mundo, la Democracia de la Tierra constituye hoy en día un movimiento político emergente de defensa de la paz, la justicia y la sustentabilidad. La Democracia de la Tierra vincula lo particular con lo universal, lo diverso con lo común y lo local con lo global. Incorpora lo que en la India llamamos *vasudhaiva kutumbkam* (la familia de la Tierra): la comunidad de todos los seres que tienen la tierra por sustento”(2006:9).

A Democracia da terra é un movemento político que, subliña Shiva, non consiste en manifestarse e protestar, ou no Foro Social Mundial, senón ‘o que facemos entrementres’ na nosa vida cotiá, partindo do que do global hai no local. É así mesmo un ‘relato universal do noso tempo’ mais que opera en cada un dos distintos lugares que se ocupan. A visión de Shiva descansa xusto, como xa antes se apuntou, no cuestionamento da globalización empresarial, dunha liberdade e propiedade privada que mercantiliza todo, concretamente, privatiza os recursos públicos comúns e leva a cabo un proceso de ‘cercamento’ provocando que as persoas sexan prescindibles, desbotables . O cercamento dos terreos comunais ten como ante-

cedente o ‘cercamento dos exidos’, iniciase en Inglaterra, convertendo a milleiros de persoas en prescindibles, mais “aqueles primeiros cercados só roubaban terreo; hoxe, sen embargo, son todos os aspectos da vida os que se cercan: o coñecemento, a cultura, a auga, a biodiversidade e ata servicios públicos como a sanidade e a educación”. Achamos unha crítica dos teóricos do contrato social, nomeadamente de J. Locke e de Hobbes. A propiedade privada para Locke xustificábase porque aos recursos naturais se lle engadía o traballo humano. Esta visión é a que da cobertura ao primeiro gran cercamento do ‘Novo Mundo’ de xeito que: “La labor previa de las culturas indígenas se entendía como una parte más de la naturaleza, por lo que toda aquella tierra se consideraba desprovista de aportación humana anterior alguna. *Terra mater* fue así transformada en *terra nullius*” (2006: 60). Agora, indica, o principio de *terra nullius* esténdese á «vida baleira», polo cal a apropiación afecta á biodiversidade, ao coñecemento e creatividade das persoas e xulga a enxeñería xenética como o único camiño de mellora e progreso. No caso de Hobbes , a quen denomina ‘o filósofo do cercamento’, incide en que para el “la vida era «desagradable, brutal y corta». Según él, el hombre vive en un constante estado de guerra de todos contra todos. Esta visión inherentemente competitiva de la humanidad niega la sustentabilidad del procomún” (2006: 70).

Shiva apunta a necesidade dun cambio de paradigma, fronte á competencia como motor, e a ‘traxedia dos comúns’, baseado no recoñecemento de que o principio de cooperación, os recursos comúns e a produción baseada nas necesidades foron e seguen a constituír unha forma de organización social que comporta unha outra visión da natureza e das relacións humanas, na que se inscriben amplos sectores das sociedades rurais do Terceiro Mundo. Desde esta perspectiva, economía, democracia e cultura están interrelacionadas e de aí que o problema non sexa o da distribución senón o da mercantilización, e que os conflitos sobre os recursos naturais sexan, ao seu ver, “en esencia, conflictos sobre titularidad de los derechos” (2006: 41). Esta visión despreña unha crítica ao industrialismo, ao individualismo propietario, á monetarización, asumindo a cuestión ecolóxica dun xeito holístico, de interrelación e cooperación, e ante todo porque o que está en xogo é a vida mesma: “En nuestro tiempo, la dicotomía «tener o no tener» se ha transfigurado en la dicotomía «vivir o no vivir»” (2006: 22). De aí tamén que afirme que os movementos ecoloxistas non sexan un ‘luxo dos ricos’, no Terceiro Mundo son un imperativo de supervivencia para unha ampla poboación que sente a ameaza do expansionismo da economía de mercado, que ve que a súa vida está en perigo. A economía ten que ter uns límites ecolóxicos, a máis de garantirse as necesidades básicas para todos. Mais vaíamos, tras esta breve introducción aos dez principios, resumidos, da Democracia da Terra:

de intercambio con el único propósito del lucro; en segundo lugar, respecto a la ingeniería genética y la circulación de la materia celular y de otro tipo entre las diferentes especies y, por último, en los tímidos intentos por incluir a los animales en la lógica de los derechos «humanos» (2009: 151).

1. Todas las especies, pueblos y culturas tienen un valor intrínseco
2. La comunidad de la Tierra es una democracia de toda la vida en su conjunto
3. Debe defenderse la diversidad en la naturaleza y en la cultura
4. Todos los seres tienen un derecho natural al sustento
5. La Democracia de la Tierra está basada en las economías vivas y en la democracia económica
6. Las economías vivas están levantadas sobre economías locales
7. La Democracia de la Tierra es una democracia viva
8. La Democracia de la Tierra está basada en unas culturas vivas
9. Las culturas vivas nutren la vida
10. La Democracia da Tierra globaliza la paz, la atención y la compasión (globaliza la compasión, la justicia y la sostenibilidad)

Non é posible, de novo, dar conta do que comporta cada principio, só chamarei a atención en que para Shiva a Democracia da Terra supón globalizar a xustiza, e xustiza implica sostenibilidade. En xeral, o pensamento da nosa autora amósase debedora do de Gandhi, pero en este asunto en particular é moi explícita. No apartado titulado “xustiza e sostenibilidade” comeza cun texto de Gandhi sobre a Constitución económica da India. Avoga por unha economía viva, por unha economía da natureza e o sustento, que estea centrada nas persoas, baseada na defensa dos bens comunais, respectando os límites renovables dos recursos, e na localización. A localización, di, é unha proba de xustiza e un test de sostenibilidade, e a xustiza social ten precondicións:

Nosotros y nosotras compartimos este planeta —nuestro hogar— con millones de otras especies. La justicia y la sostenibilidad nos exigen no utilizar más recursos de los que necesitamos. La contención en el uso de los recursos y vivir dentro de los límites marcados por la naturaleza son precondiciones de la justicia social. En los *commons* es donde convergen la justicia y la sostenibilidad, donde se unen la ecología y la equidad. La supervivencia de propiedades comunitarias o bienes comunes como los pastos, los bosques o un ecosistema estable es solamente posible mediante formas de organización social que incorporen entre sus principios frenos y controles al mal uso de los recursos (2006: 66).

Se a vida está en perigo, hai alternativa, hai que mudar de paradigma, rachar cos círculos viciosos da violencia e xerar círculos virtuosos de non violencia creativa, o cal quere dicir apostar por economías vivas, por democracias vivas e por culturas vivas. Estamos ante unha proposta de cambio radical que non desbota, senón todo o contrario, o humanismo e o universalismo. O que cuestiona é o humanismo e universalismo occidental que sustenta a mercantilización de todo, da mesma vida. Presentase abertamente no terreo político e como expresión dos movementos emerxentes. Agora ben, o seu humanismo, de acordo con Braidotti, é un

humanismo oriental, comporta unha visión holísta, non individualista, unhas novas bases materiais, a favor da biodiversidade, da espiritualidade e da sacralidade, e que denuncia a ‘biopiratería’. Non obstante, sendo un mellor enfoque, por descontado, que o de Nussbaum, non está exento de certas obxeccións. Unha fundamental, desde a posición de Braidotti, é que segue movéndose nun marco dualista, na oposición centro-periferia<sup>7</sup>. Máis unha vez, teremos que deixar para outra ocasión o debullo, e o contraste, da proposta neomaterialista, da crítica ao antropocentrismo e ao androcentrismo, “da primacía da vida como produción, ou de zoé como poder xerador” que configuran a política da sustentabilidade e a nova ‘panhumanidade’ da filósofa deleuziana e postfoucaultiana, só a penas apuntar que para ela “Un enfoque ético baseado en los valores poshumanistas o en el igualitarismo centrado en la vida critica el individualismo e intenta concebir la interconexión de los agentes humanos y de los no humanos”, se ben discorrerá polo camiño dunha ecofilosofía de suxeitos no unitarios corporizados, avoga por manter “el compromiso sostenido con la justicia social y política emancipadora sobre el «otro»” (2009: 159).

## Conclusión

Son moitas as cuestións que fican a penas indicadas, a conclusión xeral é que os retos son grandes pois o que está en xogo é a vida, sabedores de que as armas de destrución masiva e os apartheid, a pobreza e a crise medioambiental, non son naturais, son sociais e políticas, que existen cambios estruturais e de imaxinario do mundo. A filosofía política ten que afrontar os desafíos do mundo actual, como vivir xuntos, afondando na articulación de ecoloxía e xustiza, nun mundo interdependente e interconectado, atendendo aos movementos emerxentes, revisando e repensando a relación humano/animal, natureza e vida, recursos, necesidades, reciprocidade... desde presupostos non xerárquicos nin segundo o principio do lucro, máis alá da distribución de bens e de liberdades, adiantando novas bases materiais, acreditando na cooperación non violenta. Non é unha tarefa doada pois, como tentei ir amosando desde os antecedentes do Movemento pola xustiza ambiental, non é suficiente unha, máis ou menos simple, extensión dos marcos conceptuais tradicionais para abordar os novos problemas.

<sup>7</sup> Segundo Braidotti: “Este es el error de la posición de Shiva: no es adecuado decir que el proceso de expansión capitalista se desplaza por nuevos territorios antes inexplorados. Antes bien, lo que ocurre es que ese proceso crea activamente nuevos territorios potenciales con el objetivo de acrecentar el provecho económico” (2009: 86).

**Bibliografía**

- Acsehrad, Henri (2007): "Medio ambiente, ciudadanía, justicia", en B. Riutort (coord.), *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*. Barcelona, Icaria.
- Agra Romero, Mª X. (1982): "Sobre la ética aplicada", *Agora. Papeles de Filosofía*, nº 2: 121-127.
- \_\_\_\_ (Coord.) (1997): *Feminismo y ecología*. Granada, Comares.
- Braidotti, Rosi (2009): *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Trad. Alcira Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Fleishacker, S. (2004): *A Short History of Distributive Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Judt, Tony (2008): *Sobre el olvido siglo XX*. Trad. Belén Urrutia, Madrid, Taurus.
- Nussbaum, M. C. (2002): "Genética y Justicia: Tratar la enfermedad, respetar la diferencia", *Isegoría*/27, pp. 5-17.
- \_\_\_\_ (2002): *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Trad., Roberto Bernet, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_ (2007): *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Trad. Ramón Vila/Albino Santos, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_ (2008): "Toward a globally sensitive patriotism", en *Daedalus*, pp. 78-93
- Sabaté, Ana (1999): "Género, medio ambiente y globalización: una perspectiva desde el Sur", en Paloma Villota (ed.): *Globalización y Género*. Madrid, Síntesis: 181-195.
- Shiva, Vandana (2001): "El mundo en el límite", en A. Giddens y W. Hutton, (eds), *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Madrid, Tusquets.
- \_\_\_\_ (2006): *Manifiesto para una Democracia de la Tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*. Trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Paidós.
- Valdivieso, Joaquín (2004): "¿Hay un lugar en Rawls para la cuestión ambiental?", *Isegoría*, 31: 207-220.
- \_\_\_\_ (2008): "Ecología y Filosofía Política", en F. Quesada, (ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la Filosofía Política*. Madrid, Trotta.
- Warren, Karen (1990), "The Power and the Promise of Ecological Feminism", *Environmental Ethics* 12, pp. 125-46.
- \_\_\_\_ (1999): "Environmental Justice: Some Ecofeminist Worries about a Distributive Model", *Environmental Ethics*, Vol. 21, nº 2, pp. 151-161
- Young, Iris, M. (2000): *Justicia y política de la diferencia*. Trad. Silvina Álvarez, Madrid, Cátedra [1990]