

Universitat Autònoma de Barcelona

Facultat de Filosofia i Lletres



Quin concepte de *naturalesa* ens cal per afrontar la crisi ecosocial?

Propostes materialistes per a la vida a la Terra

Treball de fi de grau presentat per

Laia Camañes Fuentes

Grau en Ciència, Tecnologia i Humanitats

Tutora: Marta Tafalla González

Bellaterra, juny 2026

Índex

Agraïments	4
1. Problematització i plantejament del tema	6
a) Exposició de les principals teories que es vol abordar	9
2. Anàlisi	12
a) La Ciència i la naturalesa: hibridació	12
b) L'Ontologia Orientada als objectes	16
c) Nous materialismes feministes.....	25
d) Ecomarxisme	31
3. Conclusions	39
4. Bibliografia	42

Agraïments

En primer lloc, m'agradaria agrair a la meva tutora, Marta Tafalla, les seves indicacions, correccions i ànims durant tot el procés. Sense el seu acompanyament i seguiment, aquest treball no hauria estat possible.

També voldria donar les gràcies als professors, companys i a totes les conferències, trobades i aprenentatges amb què, tant dins com fora del currículum, m'he trobat durant els anys d'universitat, i que han contribuït de manera decisiva a la realització d'aquest treball.

Finalment, agraeixo a tota la meva xarxa, família, amics i companyes de vida, el suport, el temps i l'espai que m'han brindat, així com el privilegi de poder-hi dedicar les hores i la dedicació necessàries de la seva mà. Especialment, pels seus comentaris, lectures i acompanyament.

Resum: Aquest treball analitza el concepte de naturalesa en el context de la crisi ecosocial, mostrant com ha legitimat relacions de dominació i explotació. Examina diferents corrents filosòfiques que qüestionen o defensen la distinció natura/societat per comprendre millor les causes i responsabilitats de la crisi. Conclou que cal una reconstrucció crítica del concepte de naturalesa que eviti els seus usos ideològics però en mantingui el valor material i polític.

Paraules clau: Naturalesa, canvi climàtic, agència, ontologia, materialisme, realisme

Abstract: This thesis analyses the concept of nature in the context of the ecosocial crisis, showing how it has justified relations of domination and exploitation. It examines different philosophical approaches that either challenge or defend the nature/society distinction in order to better understand the causes and responsibilities of the crisis. It concludes that a critical reconstruction of the concept of nature is needed, one that avoids its ideological uses while preserving its material and political relevance.

Keywords: Nature, climate change, agency, ontology, materialism, realism

1. Problematització i plantejament del tema

La crisi ecosocial se'ns presenta com un problema amb la nostra relació amb la Naturalesa per la destrucció, negació i explotació que nosaltres hem provocat en aquesta. El reconeixement que efectivament és l'acció antropogènica la que ha provocat l'estat actual de degradació ecològica ens confronta directament amb el nostre mode i forma de concebre'ns i concebre el món. La naturalesa, en aquest sentit, pren un lloc important en aquesta conceptualització. Fins ara negada o posada al servei d'altri, és reivindicada des d'una part del discurs ecologista en un clam per a un retorn a la naturalesa, sota una defensa de la naturalesa o fins i tot fer les paus amb aquesta.

En aquest sentit, la mobilització del concepte de Naturalesa com a fonament de la lluita ecologista, per la qual cal reivindicar una sèrie de drets i reconeixement, ha estat qüestionada o posada en dubte des del feminisme o l'antiracisme. Precisament perquè sota la base d'allò que és natural s'ha justificat històricament la dominació. D'aquesta manera, les dones, els negres i els pobles altres han estat subjugats en la invocació d'una essència pròpia en ells per naturalesa que no només els assignava una posició social molt concreta sinó que no permetia el seu qüestionament. És a dir, aquesta concepció de naturalesa com a fonament metafísic per a determinats grups i ordres socials ha garantit l'immobilisme de les jerarquies socials perpetuant l'explotació i la subordinació.

Es fa palès aquí, doncs, el caràcter despolititzant de Naturalesa i, per tant, es conceptualitza com aquell espai més enllà de la política i que nega des de l'inici la disputa pública i, en conseqüència, l'emancipació: si la inferioritat de les dones i de les persones racialitzades és una qüestió natural s'elimina de base la possibilitat de qüestionar aquesta jerarquia i de disputar-la.

Aquesta concepció metafísica de la naturalesa com a essència inamovible és la que s'ha emprat per justificar la dominació, ara bé, és aquesta la mateixa concepció de naturalesa que defensen els ecologistes? Es pot separar de la concepció metafísica de la naturalesa i articular un moviment polític en nom i defensa de la naturalesa sense el risc de ser despolititzant o simplement s'està parlant de coses diferents? S'hauria d'eliminar del vocabulari ecologista la paraula naturalesa o seria una renúncia d'un cost molt elevat i en detriment de protegir espais naturals, protegir espècies en perill d'extinció, mitigar l'escalfament global, etc.?

La discussió ha portat a posicions de tota mena algunes de les quals s'exploraran en aquest treball. Tanmateix, cal aprofundir en la concepció històrica i occidental de la naturalesa per comprendre d'on neix el problema.

Tradicionalment, el concepte de naturalesa s'ha construït per oposició a la cultura o la societat. Aquesta distinció dicotòmica naturalesa/cultura no és una mera oposició sinó que es concep a partir d'una jerarquia per la qual es garanteix la dominació d'un element

per damunt de l'altre i d'una lògica identitària que pressuposa el principi de no contradicció (és a dir, si és un fet cultural no pot no ser-ho alhora i viceversa) i del tercer exclòs (si no és un fet cultural només podrà ser un fet natural i viceversa). Aquest dualisme s'insereix dins d'una llista de dicotomies que estructuren el pensament occidental fent del que és natural quelcom passiu al servei d'una cultura que és activa, abstracte, racional i eminentment masculina:

Cultura	Naturalesa
Home	Dona
Ésser humà	Animal
Objectiu	Subjectiu
Universal	Particular
Racional	Emocional
Abstracte	Concret
Actiu	Passiu
Esperit	Matèria
Públic	Privat
Fets	Valors
Ment	Cos
Literal	Metafòric
Treball intel·lectual	Treball manual
Civilitzat	No civilitzat
Blanc	Negre
Occident	Orient
Forma	Matèria

Taula 1. Parells dicotòmics

Tots els elements de la columna de l'esquerra són descrits com a característiques pròpies d'una mateixa cosa i estan en una relació asimètrica de poder amb els elements de la columna de la dreta igualment relacionats entre ells i al servei dels primers. Així, l'home blanc civilitzat i occidental, en elevar-se per damunt les necessàries lleis de la naturalesa i de la subjectivitat i l'emocionalitat, s'erigeix amb la capacitat racional de la universalitat, l'abstracció i l'objectivitat, situant-se com a mesura de totes les coses i legitimant, alhora, la subordinació d'allò que és associat a la naturalesa. D'aquesta manera, l'espai de la particularitat, la corporeïtat i la dependència és aquell àmbit que requereix ser governat, administrat o dominat per qui es presenta com a subjecte racional i universal.

Aquest sistema de pensament té el seu fonament en la metafísica de l'ésser, les arrels de la qual es poden rastrejar fins a l'hilemorfisme aristotèlic. En aquest marc, la forma ocupa una posició superior com a principi actiu i racional que dona ordre a una matèria concebuda com a passiva, seguint aquesta mateixa lògica dicotòmica, excloent i jerarquitzadora (Aristòtil, 2023). Aquesta divisió ontològica contribueix a legitimar relacions de dominació tant simbòliques com materials no només perquè estableix una jerarquia entre els éssers, sinó també perquè els inscriu dins d'una teleologia

instrumental segons la qual el que és inferior existeix en funció del que és superior posant les bases per a l'esclavisme i l'especisme.

Tanmateix, és també que l'escissió naturalesa/cultura pren força i blindava les seves fronteres exercint la seva violència inherent amb l'adveniment de la modernitat on la convergència del desenvolupament de la ciència moderna, el colonialisme, l'imperialisme i l'extractivisme esdevenen l'escenari idoni per a la dominació de tot allò "natural", salvatge, passiu, idealitat, orientalitzat, etc.

De fet, una de les característiques pròpies de la modernitat és el triomf de la raó instrumental i l'alienació de l'ésser humà amb la natura i la matèria (Adorno i Horkheimer, 1947/2007). Aquesta operació transforma qualsevol element o individu en instruments de valor extrínsec, en lloc d'intrínsec, només per als fins d'objectius concrets sobre els quals es funda la idea de progrés. Així, en la idea d'un ésser humà actiu inserit en un entorn passiu, moltes vegades anomenat medi ambient, el segon es converteix en un camp d'expropiació i explotació accelerat ara sota l'imperatiu d'un progrés lineal i ascendent.

Tal com descriu Almazán (2021) l'ideari del progrés es basa en la creença que la història segueix una direcció lineal i ascendent en què cada etapa supera l'anterior gràcies a l'acumulació de coneixement científic, desenvolupament tecnològic i creixement econòmic. Aquesta concepció no només descriu el canvi històric, sinó que li atribueix un valor normatiu: el que és nou és considerat millor que l'antic i l'augment de la capacitat tècnica de transformació del món es converteix en un indicador de millora humana naturalitzant així determinades formes d'organització social i econòmica, presentant-les com el resultat inevitable de l'evolució històrica. D'aquesta manera, el mite del progrés contribueix a legitimar tant l'extractivisme ecològic com la confiança que qualsevol límit social o ambiental podrà ser superat mitjançant noves innovacions tecnocientífiques.

Per tant, les conseqüències simbòliques i materials d'aquest sistema de pensament són les que ens han portat a la catàstrofe socioecològica i també a la invisibilització i naturalització de certs cossos que són considerats naturalesa per als fins del capitalisme i del progrés. És aquí on aflora la relació gens naïf entre l'explotació que pateixen les dones i la naturalesa (que pren teòricament el paraigua d'ecofeminisme). Si les feministes marxistes de la segona onada varen posar en circulació el terme «reproducció no remunerada del treball» per assenyalar totes les tasques de cures invisibilitzades que, en última instància, permetien reproduir el capital, de manera anàloga els ecologistes marxistes d'aquella mateixa època posaven en relleu la segona contradicció del capitalisme, assenyalant que aquest mateix procés d'apropiació gratuïta i degradació afectava tant la naturalesa com la força de treball.

En aquesta mateixa línia, Jason W. Moore (2015) aprofundeix aquesta lectura assenyalant que el capitalisme s'organitza a través de la llei del valor, entesa com una estratègia civilitzatòria que depèn de la producció sistemàtica de “naturalesa barata”. Davant els seus recurrents colls d'ampolla, el capital sosté l'acumulació mitjançant l'apropiació de “regals gratuïts” provinents tant de la naturalesa no humana com del treball invisibilitzat. Aquesta operació, com hem anat desglossant, està profundament travessada per lògiques patriarcals i colonials, que naturalitzen el treball domèstic feminitzat, el treball esclau o semiesclau i l'activitat de la naturalesa com a recursos sense valor, però indispensables per a la reproducció del capital. D'aquesta manera, la Naturalesa, més que el món extern, és un camp de l'apropiació infravalorada produït en les societats capitalistes on certs subjectes en ser naturalitzats esdevenen vulnerables a l'explotació i dominació simbòlica i material.

En definitiva, es pot traçar una genealogia occidental al voltant de com tot allò que cau sota el concepte “naturalesa” és objecte d'explotació, dominació i subjugació. La crisi climàtica és la crisi d'aquest sistema i el seu resultat inevitable així com la pèrdua de biodiversitat, l'erosió dels sols, l'extinció massiva d'espècies i tots els fenòmens derivats del malmetement de la Terra.

Vist això, es fa clara, doncs, la necessitat de desmuntar aquest edifici de pensament com a eix central per abordar tant les lluites feministes, com les antiespecistes, ecologistes i antiracistes. Ara bé, quina estratègia emprar és el que està en joc quan es qüestiona la utilització de la Naturalesa per a defensar la vida a la Terra.

a) Exposició de les principals teories que es vol abordar

Alguns autors com Bruno Latour i Donna Haraway plantegen la reconciliació entre l'oposició dels parells dicotòmics en el reconeixement que *mai varem ser moderns* (Latour, 2022) i que, per tant, les distincions entre cada un dels conceptes oposats mai hi varen ser de forma clara ni taxativa com es pretén. De fet, assenyalen que paradoxalment, aquesta intervenció instrumental sobre la “naturalesa” ha donat lloc encara més a una condició híbrida que Haraway activa com a potència irònica amb la figura del còborg. D'aquesta manera, es planteja com és difícil delimitar on acaba allò natural i comença allò social en un món on hormones sintètiques, pròtesis, psicofàrmacs i tecnologies formen part de la vida quotidiana. De manera anàloga, a escala planetària, el clima de la Terra està canviant ràpidament a causa de processos antropogènics iniciats amb la revolució industrial. Tant el cos humà com el clima esdevenen així espais d'interferència on el natural i el cultural s'hibriden i es confonen.

D'altres com Timothy Morton opten per eliminar el concepte de naturalesa donat que “és un terme transcendental que s'ubica al final d'una sèrie potencialment infinita d'altres termes” (Morton, 2009, p.14) i, per tant, és un significant buit i flotant. Tanmateix, com hem mostrat, aquest significant buit és “invocat com un principi d'organització” (Swyngedouw, 2011, p. 42) que “té força de llei (i actua com) una norma contra la qual

es mesura la desviació” (Morton 2009:14). Per tot això, en ser reivindicada des del moviment ecologista la Naturalesa “esdevé ideologia (...) i extingeix el pensament” (Swyngedouw, 2011, p. 43) en intentar fixar el seu inestable sentit. Amb aquesta conceptualització es proposa per a l’abordatge de la crisi ecosocial una ecologia profunda sense naturalesa basant-se en una Ontologia Orientada als Objectes.

Des d’una concepció lleugerament diferent, es proposa reconèixer ontològicament l’agència del que es considera i s’ha considerat matèria inerta i, per tant, objecte al servei d’apropiació per desmuntar aquests dualismes amb els nous materialismes de Karen Barad i Jane Bennett.

Tanmateix, les tres propostes, a grans trets, presenten un materialisme que dilueix la relació, problemàtica fins ara, entre naturalesa i societat. És aquesta dissolució una espècie de flexibilitat de la matèria que serviria als fins del capital (en un context precisament derivat de sobrepassar els límits biofísics del planeta)? I que, per tant, no permetria una defensa ètica de la “naturalesa” per ser una espècie de fetitxe ideològic despolititzant?

En últim terme des d’una altra posició, Jorge Riechmann i Andreas Malm fan una crítica a totes les posicions anteriors per un excés de constructivisme i postmodernisme. Per a Malm desdibuixen l’existència d’una realitat material externa i dificulten comprendre la crisi ecològica com un fenomen objectiu causat per pràctiques humanes concretes.

En posar l’èmfasi gairebé exclusiu en el discurs, la construcció social o la difusió de l’agència en tota la matèria, aquestes perspectives acaben negant la responsabilitat específica dels humans. Per a Malm, això té conseqüències polítiques greus: si tot és construït o si tot té agència, ja no és possible assenyalar subjectes concrets ni intervenir col·lectivament per transformar les causes materials del canvi climàtic. Proposa un monisme de la substància amb dualisme de propietats: existeix una única realitat material, però en el seu si emergeixen propietats irreductibles, com el pensament, el llenguatge o les estructures socials. Tot i que societat i naturalesa formen part de la mateixa substància, les realitats socials (com l’Estat, el capital o la ideologia) tenen dinàmiques pròpies que no es poden reduir a les propietats físiques dels cossos. Això justifica mantenir una distinció analítica entre allò social i allò natural, sense caure en un dualisme ontològic fort.

Riechmann comparteix la crítica en certa manera però sobretot per les implicacions ètiques derivades d’aquestes concepcions. En la seva proposta de *Simbioètica* (2022) contrasta diversos sentits de la “naturalesa” per definir la naturalesa com a biosfera, aquell entramat de la vida del que formem part i que ens permet repensar les nostres relacions nocives amb la Terra. La distinció terminològica entre les diverses accepcions de naturalesa li permeten desmuntar l’embolic conceptual de les teories anteriors que

les portaria a no reconèixer aquelles accions nocives que han portat al desastre ecològic.

L'objectiu principal, doncs, és estudiar i analitzar com les diverses propostes ontològiques al voltant de què considerem *naturalesa* “nascudes fruit de les conseqüències eticopolítiques de l'emergència ecosocial” deriven o no en marcs ontoepistempològics èticament problemàtics per a defensar la vida a la Terra. És a dir, es pretén analitzar i descriure els posicionaments al voltant del concepte de naturalesa en el context de crisi ecosocial i el debat que han generat. M'he centrat específicament en les teories amb més influència a occident lleugerament afins al constructivisme i el postmodernisme així com les seves crítiques més dures.

2. Anàlisi

a) La Ciència i la naturalesa: hibridació

Per a Latour (2024) la dificultat estructural de l'ecologia política contemporània per constituir-se com un projecte capaç de transformar la vida pública rau, en gran mesura, en una concepció heretada tant de la naturalesa com de la ciència que impedeix reconèixer el caràcter inseparablement polític dels fenòmens que pretén abordar. Tal com assenyala Bruno Latour, el problema no consisteix en la incapacitat d'introduir la naturalesa en la política, sinó en el fet que aquesta introducció s'ha intentat dur a terme sense qüestionar el marc conceptual que, històricament, ha servit precisament per neutralitzar-la. En aquest sentit, "la ecologia política totaví no ha empezado a existir" perquè ha mantingut intactes les categories de naturalesa i política que havien estat construïdes per impedir la seva articulació (Latour, 2024, p. 26).

Per a l'autor, la noció de naturalesa és el resultat d'una operació política fonamental basada en una divisió constitucional de la vida pública en dues esferes diferenciades. Per una part, el món dels fets objectius, indiscutibles i silenciosos; de l'altra, el món dels valors, els discursos i les controvèrsies humanes. Aquesta divisió, que Latour identifica amb el mite de la caverna platònica, ha estructurat la modernitat en establir una doble ruptura, per una banda, entre el coneixement científic i la vida social; i per l'altra banda, entre la veritat objectiva i la deliberació política. Aquest dispositiu no sols defineix què compta com a coneixement, sinó que garanteix un mecanisme de govern. La *Ciència* en singular esdevé l'instrument d'autoritat que legitima decisions polítiques en nom d'una realitat presumptament exterior i incontestable (Latour, 2024, p. 34).

En paral·lel a aquesta crítica epistemològica a la Ciència, Donna Haraway desenvolupa una anàlisi que posa en relleu el caràcter històric, narratiu i polític de la ciència, especialment en relació amb la construcció de la naturalesa. Lluny de considerar la ciència com un mer descobriment d'una realitat preexistent o com una simple invenció subjectiva, Haraway proposa entendre-la com una pràctica situada que participa simultàniament en la producció de coneixement i en la configuració del món: "aprendemos sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza y, al mismo tiempo, la creamos, nos creamos" (Haraway, 1989, p. 77). Aquesta posició desmunta el fetitxe de l'objectivitat, mostrant que el coneixement científic està indissolublement lligat a relacions de poder i a contextos històrics específics.

En aquest sentit, seguint a l'autora, la ciència no és neutral, sinó que actua com un "mite públic" amb una enorme capacitat per modelar els significats de les nostres vides (Haraway, 1989, pp. 172-173). Les narratives científiques, especialment en el camp de les ciències de la vida, han contribuït a naturalitzar jerarquies socials, reproduint concepcions de la naturalesa basades en la competència, l'escassetat i la dominació. Tal com apunta Haraway, "la naturaleza se construye, se constituye históricamente, no se descubre desnuda (1989, p. 171), i aquesta construcció ha estat íntimament

vinculada als interessos del capitalisme i del patriarcat. La naturalesa, inclosa la naturalesa humana, ha estat teoritzada en funció d'unes pràctiques que sostenen la dominació i l'apropiació privada de la vida (Haraway, 1989, p. 114).

Aquesta dimensió de la naturalesa com a dispositiu de dominació ressona amb la crítica de Latour a la seva funció despolititzadora. En ambdós casos, la naturalesa no és tant un objecte extern com una categoria produïda que opera en l'organització del poder. Mentre que per Latour la naturalesa immobilitza la política en imposar una autoritat indiscutible, per Haraway aquesta mateixa categoria ha estat configurada des de pràctiques científiques que legitimen estructures de desigualtat. En ambdós casos, es fa evident la necessitat de repensar no només la relació amb la naturalesa, sinó el marc conceptual que permet designar-la com a tal.

Així, seguint a Latour, la naturalesa funciona com una segona cambra d'aquest sistema constitucional, paralitzant la discussió en invocar un ordre superior que escapa al desacord en ser objectiva i incontestable. Cada vegada que es recorre a la naturalesa per defensar-la, domar-la o protegir-la, s'està mobilitzant, en realitat, un mecanisme que desitja paralitzar la vida pública (Latour, 2024, p. 45). És en aquest sentit que Latour afirma contundentment que l'ecologia política no tracta de la naturalesa i que, de fet, “con la naturaleza no hay nada que hacer” (Latour, 2024, p. 26). No perquè els problemes ecològics siguin inexistents, sinó perquè la categoria mateixa de naturalesa és part del problema, en tant que impedeix pensar políticament allò que es presenta com a objectiu i indiscutible.

Aquest diagnòstic es veu reforçat per l'aparició dels anomenats *vincles de risc*, que substitueixen els objectes clàssics de la modernitat definits per essències estables, límits clars i causalitats lineals per entitats híbrides, inestables i profundament interconnectades. Fenòmens com la contaminació, el canvi climàtic o les crisis sanitàries associades a la tecnociència desborden les fronteres entre el natural i el social, posant de manifest que no existeix un accés immediat a la naturalesa, sinó una complexa xarxa de mediacions científiques, tècniques i institucionals. En aquest context, no assistim a una “irrupció de la naturalesa en la política”, sinó a “la multiplicación de los objetos peliagudos” que ja no poden ser naturalitzats (Latour, 2024, p. 54). La crisi ecològica és, per tant, una crisi d'objectivitat: afecta la capacitat mateixa de determinar què és un fet i com es pot separar de les seves implicacions polítiques.

És en aquest punt que la figura del cíborg, proposada per Haraway, adquireix tota la seva potència crítica. El cíborg no és simplement una metàfora tecnològica, sinó un “mite polític irònic” que articula una alternativa a les ontologies essencialistes i dualistes. En confondre les fronteres entre organisme i màquina, naturalesa i cultura, el cíborg desmunta les categories que han sustentat la dominació moderna, incloent-hi les oposicions de gènere, espècie i raça. Aquesta figura, profundament antiessencialista,

permet imaginar formes d'existència i relació que no depenen de cap fonament natural previ, sinó que emergeixen de pràctiques històriques concretes.

Alhora, el cibernètic posa en evidència la crisi de l'objectivitat en tant que qüestiona la separació entre subjecte observador i objecte observat. Si el coneixement es produeix des de posicions situades i encarnades, ja no és possible apel·lar a una perspectiva “de cap lloc” que garanteixi l'accés a la veritat. Aquesta crítica convergeix amb la de Latour en la mesura que ambdós desmunten la idea d'una ciència que reflecteix passivament la naturalesa. En lloc d'això, la ciència apareix com una pràctica mediada, conflictiva i inseparable de la política.

No obstant això, és precisament aquí, en la dissolució de fronteres, on Andreas Malm introdueix una crítica contundent al programa de Latour i al que denomina “hibridisme”. Segons Malm, el diagnòstic de la proliferació d'híbrids tot i ser empíricament plausible deriva en una conclusió errònia: la dissolució de qualsevol distinció entre naturalesa i societat. Aquesta fusió no constitueix una superació del dualisme modern, sinó, paradoxalment, la seva continuació per altres mitjans. Tal com afirma, “only by postulating nature and society as categories located a universe apart does their combination warrant their collapse” (Malm, 2028, p. 39). És a dir, només si es pressuposa una separació absoluta entre ambdues esferes pot considerar-se que la seva interrelació implica la seva desaparició.

Per a Malm, l'hibridisme és, en aquest sentit, una forma de “cartesianisme invertit”: una reacció al dualisme que acaba reproduint la seva lògica, substituint la separació absoluta per una fusió igualment absoluta. L'afirmació que, perquè els fenòmens són mixtes, ja no té sentit distingir-ne els components constitueix, segons ell, una renúncia analítica. Així, “saying something like that would not be considered an attempt to understand [...] it would be more like a surrender of the task” (Malm, 2028, p. 38). Si no és possible distingir entre factors socials i naturals, tampoc és possible identificar causes, responsabilitats o formes d'intervenció.

Que la proliferació d'híbrids per la crisi climàtica impliqui la dissolució de fronteres entre allò natural i artificial implica no només a nivell analític sinó també a nivell ètic un problema. Seguint la crítica que fa Riechmann (2000) a Savater per la seva frase apodíctica “el plàstic és igual de natural o artificial que la mel”, implica la tesi implícita que un ésser natural com l'humà només pot fer coses naturals. Una afirmació que resulta filosòficament problemàtica perquè, condueix a conclusions normatives perilloses donat que si el plàstic és tan natural com la mel, també ho serien els entorns laborals amb tòxics cancerígens o mutàgens, o els organismes transgènics respecte dels no manipulats genèticament, diluint així la distinció entre allò que és descriptivament natural i allò que és normativament acceptable (Riechmann, 2000, p. 245).

Des d'aquesta perspectiva, la crisi ecològica no invalida la distinció entre naturalesa i societat, sinó que la fa més necessària que mai. Tal com afirma Malm, “the more problems of environmental degradation we confront, the more imperative it is to pick the unities apart in their poles” (Malm, 2028, p. 39). Només separant analíticament els diferents components d'un fenomen per exemple, la producció industrial de CFC i els processos químics de la capa d'ozó és possible intervenir políticament i transformar-ne les causes.

Aquesta crítica resulta especialment rellevant davant el plantejament latourià del *fi de la naturalesa*. Tant la proliferació de vincles de risc descrita per Latour com la crítica feminista de Haraway assenyalen un mateix lloc, el “fi de la naturalesa” com a categoria ordenadora i totalitzadora. Tal com afirma Latour, si entenem la naturalesa com el principi que permet agrupar jeràrquicament els éssers en una sèrie ordenada, l'ecologia política es manifesta precisament com la seva destrucció (Latour, 2004, p. 55). Aquest *fi* no implica la desaparició del món material, sinó la impossibilitat de mantenir una separació estable entre allò natural i allò social.

Es per això, argumenta Latour, que l'ecologia política només pot avançar si abandona la pretensió de representar la naturalesa i assumeix el risc d'una metafísica renovada capaç d'articular els múltiples actors humans i no humans que conformen els col·lectius contemporanis. Tant Latour com Haraway apunten cap a aquesta direcció, encara que des de perspectives diferents. El primer, mitjançant la crítica a la constitució moderna i la proposta d'un nou parlament de les coses; la segona, a través de la reconstrucció feminista de la ciència i la invenció de noves figures polítiques com el cibernètic. En ambdós casos, es tracta de desfer la naturalesa com a obstacle per tal de fer possible una política a l'altura de la crisi ecosocial contemporània.

D'aquesta manera, si, com sosté Latour, la naturalesa és una construcció que serveix per paralitzar la política, Malm respon que la seva eliminació conceptual pot tenir efectes igualment desactivadors. La negació de qualsevol exterioritat material autònoma dificulta comprendre fenòmens com el canvi climàtic com a processos objectius amb dinàmiques pròpies.

b) L'Ontologia Orientada als objectes

La crisi d'objectivitat diagnosticada per Bruno Latour constitueix un punt de partida imprescindible per entendre l'emergència de noves ontologies contemporànies, entre les quals destaca la proposta de Timothy Morton. En efecte, el pas dels *objectes sense risc* als *vincles de risc* descriu una transformació fonamental en la manera com es configuren els objectes mateixos. Una transformació per la qual allò que abans apareixia com a entitats delimitades, amb essència i funcions ben definides, es converteix en xarxes d'interdependències inestables, obertes i controvertides. En aquest procés, els objectes deixen de tenir contorns clars i passen a formar estructures rizomàtiques, en què les seves propietats no poden separar-se de les conseqüències socials, tècniques i ecològiques que generen.

És en aquest sentit que Latour afirma que no estem assistint a una irrupció de la naturalesa en la política, sinó a la “multiplicación de los objetos peliagudos” que ja no poden ser naturalitzats ni estabilitzats en una ontologia clàssica (Latour, 2024, p. 54). Aquests objectes com el canvi climàtic, les crisis alimentàries o la contaminació química no poden ser situats en un domini específic ni reduïts a una causalitat simple. El que defineix la seva aparició és, precisament, la impossibilitat de separar-los de la xarxa de relacions que els constitueix. És per això que per a Latour la crisi ecològica no és una qüestió de la naturalesa sinó l'objectivitat mateixa, ja que es posa en entredit la capacitat de definir els objectes.

En aquest context de desestabilització ontològica, la proposta de Morton pot entendre's com una radicalització i alhora una reformulació d'aquesta intuïció. Els hiperobjectes no són simplement una variant dels “objectes peliaguts” de Latour, sinó una nova categoria ontològica que dona compte de la magnitud, la temporalitat i l'opacitat dels fenòmens contemporanis. Tal com defineix Morton, els hiperobjectes són “cosas que se distribuyen masivamente en tiempo y espacio en relación con los humanos” (Morton, 2021, p. 12), com el canvi climàtic, la biosfera o els materials nuclears. A diferència dels objectes tradicionals, aquests no poden ser aprehesos en la seva totalitat ni situats en una escala humana.

Els hiperobjectes comparteixen alguns trets amb els objectes peliaguts de Latour sobretot la seva condició relacional i la seva resistència a la reducció, però introdueixen característiques que obliguen a repensar més profundament la noció mateixa d'objecte. En primer lloc, la seva viscositat: els hiperobjectes “se pegan a las cosas con las que se relacionan” (Morton, 2021, p. 12), és a dir, no poden ser separats de les pràctiques, experiències i contextos en què es manifesten. Això implica que no hi ha exterioritat possible respecte a ells: estem inevitablement implicats en el seu funcionament, com mostra l'exemple quotidià de conduir un cotxe i participar així en el canvi climàtic.

En segon lloc, la seva no-localitat: qualsevol manifestació local d'un hiperobjecte no és l'objecte mateix, sinó només una de les seves aparicions parcials. Així, el clima que

experimentem en un lloc concret no és el canvi climàtic en si, sinó un fragment d'un procés que es desplega a una escala global i temporalment extensa. Aquesta característica accentua la crisi d'objectivitat assenyalada per Latour: ja no és possible identificar l'objecte amb la seva presència immediata ni establir límits clars entre el que és i el que no és.

En tercer lloc, els hiperobjectes impliquen una temporalitat radicalment diferent de la humana. Alguns existeixen durant períodes tan llargs que desborden qualsevol experiència directa, generant el que Morton descriu com una temporalitat "gaussiana" o profundament distorsionada. Aquesta dimensió temporal contribueix a la sensació d'irrealitat o abstracció que sovint acompanya fenòmens com el canvi climàtic, dificultant-ne la comprensió i l'acció política.

En quart lloc, els hiperobjectes operen en una dimensió que Morton anomena interobjectivitat: no es manifesten directament, sinó a través de les relacions entre objectes. Això significa que només podem detectar-los a partir dels seus efectes en altres entitats, la qual cosa reforça la idea que l'accés a la realitat no és immediat ni transparent. Aquesta característica aprofundeix la crisi del model representacional de la ciència: els objectes no es donen com a presències plenes, sinó com a fenòmens dispersos i mediadors.

Aquest conjunt de característiques situa els hiperobjectes en el marc de l'ontologia orientada als objectes (OOO), de la qual Morton és un dels principals exponents. Aquesta ontologia parteix d'un principi fonamental: els objectes existeixen independentment de la seva relació amb els humans i es "retiren" de qualsevol accés complet. En paraules de Morton, els hiperobjectes "son reales [...] más allá de que alguien esté o no pensando en ellos" (Morton, 2021, p. 13). Això implica una ruptura amb el correlacionisme la idea que només podem conèixer la relació entre pensament i món i una afirmació d'un realisme no antropocèntric.

Aquest plantejament de l'ontologia orientada als objectes formulada per Graham Harman es presenta explícitament com una alternativa tant al reduccionisme materialista com a les formes diverses de constructivisme i relacionalisme, i parteix d'una crítica central a la filosofia moderna: la seva tendència a reduir els objectes ja sigui als seus components (el que Harman anomena *undermining*) o als seus efectes i relacions (*overmining*) (Harman, 2018). Davant d'això, l'OOO defensa que els objectes posseeixen una realitat pròpia que no pot ser esgotada ni per una anàlisi fisicalista ni per una reducció a xarxes de relacions.

El principi més fonamental de l'OOO és el de la retirada (*withdrawal*) dels objectes. Segons Harman, "reality is always radically different from our formulation of it, and is never something we encounter directly" (Harman, 2018, p. 7). Això implica que cap objecte sigui una pedra, una institució o un ésser humà no es presenta mai

completament en les seves relacions o aparicions. Els objectes, en aquest sentit, es retiren tant de la percepció humana com de qualsevol interacció amb altres objectes: “objects never make full contact with each other any more than they do with the human mind” (Harman, 2018 , p. 12) . Aquesta idea radicalitza la crisi d’objectivitat descrita per Latour: no és només que no tinguem accés directe a una naturalesa pura, sinó que ni tan sols els objectes interactuen entre si de manera transparent.

Harman redefineix la noció d’objecte, ja no és simplement una cosa material, sinó “anything that cannot be entirely reduced either to the components of which it is made or to the effects that it has on other things”. Aquesta definició estableix que la realitat dels objectes es troba en un excedent respecte tant dels seus elements constitutius com de les seves relacions. Així, l’OOO rebutja simultàniament el “smallism” la idea que només el més petit és real i el relacionalisme absolut, afirmant que els objectes existeixen a múltiples escales i amb autonomia relativa.

Un altre element central és la distinció entre objectes reals i objectes sensuais, així com entre qualitats reals i sensuais. Els objectes reals existeixen independentment de qualsevol relació, mentre que els objectes sensuais són aquells que apareixen en una relació concreta (per exemple, en la percepció) (Harman, 2018).

A més, l’OOO es presenta com una ontologia plana (flat ontology) en la qual tots els objectes humans i no humans, naturals i artificials, reals i fins i tot ficticis són considerats en principi amb el mateix estatus ontològic. Tal com afirma Harman, “all objects must be given equal attention, whether they be human, non-human, natural, cultural, real or fictional” . Aquesta posició implica una descentració radical de l’humà i una ampliació del camp ontològic que inclou entitats com institucions, personatges literaris o processos socials, tots ells dotats d’una certa consistència pròpia.

Una conseqüència decisiva d’aquest plantejament és la crítica al model tradicional de coneixement. Per a Harman, el perill principal no és el relativisme, sinó l’idealisme: la idea que la realitat es redueix al que podem conèixer o conceptualitzar. Davant d’això, sosté que “no one is actually in possession of knowledge or truth” (Harman, 2018 , p. 6) com a accés directe a la realitat , i que tota relació amb els objectes és indirecta. Aquesta posició implica una reconceptualització de la filosofia mateixa, que deixa de ser una disciplina orientada a la captura exhaustiva de la realitat per esdevenir una pràctica que reconeix la seva opacitat constitutiva.

Així, segons Morton, els hiperobjectes provoquen el “fin del mundo” (Morton, 2021, Capítol 6), no en un sentit apocalíptic, sinó en el sentit que el món deixa de ser un marc estable de sentit i experiència. Donat que, per una banda, dissol la idea d’un metalenguatge capaç de descriure la realitat des d’una posició exterior en un sentit radical, perquè sempre estem dins dels objectes que intentem comprendre. D’altra banda, qüestiona la noció de “món” com a totalitat coherent i accessible.

Aquesta idea connecta directament amb la crisi d'objectivitat de Latour, però la desplaça cap a un terreny ontològic més radical. Si per Latour la naturalesa funcionava com a dispositiu de totalització que cal desmuntar, per Morton és la mateixa noció de món la que esdevé insostenible. Els hiperobjectes no només desestabilitzen la distinció entre naturalesa i societat, sinó que dissolen qualsevol intent de totalitzar la realitat en un marc coherent.

En relació amb l'herència latouriana que Harman radicalitza, Malm destaca que aquesta posició pot arribar a negar la primacia causal dels processos socials. Això es fa evident en la seva lectura crítica de l'afirmació segons la qual una teoria com la del capitalisme seria insuficient per explicar la crisi climàtica, perquè reduiria el fenomen a un problema exclusivament humà. Tal com resumeix Malm, Harman arriba a sostenir que les teories de l'esquerra són incapaces de concebre l'amenaça climàtica “as anything but the inevitable side effect of a more encompassing human problem called Capitalism” (Malm, 2018, p. 79). Aquesta crítica, però, és rebutjada per Malm, que defensa precisament la necessitat d'identificar les estructures socials i en particular el capitalisme fòssil com a causa principal del canvi climàtic.

Aquest realisme filosòfic de la OOO pretén tenir una dimensió profundament política i ètica. En mostrar que les nostres accions estan sempre implicades en xarxes materials que ens desborden, obliguen a replantejar la responsabilitat i l'agència. Tal com assenyala Morton, cada decisió quotidiana com encendre un cotxe ens vincula amb processos globals com el canvi climàtic. Això implica que l'ontologia no és una qüestió abstracta, sinó un “terreno político, vital y en disputa” (Morton, 2021, p. 32).

En un nivell més general, Malm considera que tant Harman com Morton participen d'un mateix moviment teòric: l'expansió de l'agència més enllà de l'humà. De fet, assenyala com Morton arriba a descriure el petroli com “a vastly distributed agent with dark designs of its own” (Malm, 2018, p. 80). Aquesta formulació és, per a Malm, simptomàtica d'una deriva antropomorfitzadora que atribueix intencionalitat i propòsits a allò que, en realitat, no en pot tenir. Aquesta operació esdevé problemàtica en desplaçar la causalitat cap a entitats materials, com si aquestes fossin les veritables protagonistes del canvi climàtic, contribuint així a enfosquir el fet fonamental que aquest és el resultat d'accions humanes històricament situades. Tal com remarca, la noció d'agència esdevé tan ampliada que “appears to lose meaning, the concept not enriched but eviscerated” (Malm, 2018, p. 65). Quan tot és agent, res no ho és en un sentit analíticament útil.¹

Aquest és el marc conceptual en el qual Timothy Morton desenvolupa la seva proposta d'una Ecologia profunda sense Naturalesa, anomenada també *Dark Ecology* (Morton,

¹ Precisament, aquesta crítica es fa valer encara amb més força davant dels nous materialismes feministes (que exposarem al següent apartat) ja que centren els esforços per reconèixer l'agència d'aquella matèria inerta a què s'havia manllevat el seu estatut d'agent.

2016). Per a l'autor la Naturalesa és un “un término transcendental con una máscara material [que] se ubica al final de una serie potencialmente infinita de otros términos que se funden en él” (Morton, 2009, p.14). Distingeix almenys tres funcions o sentits en aquesta que la fan un impediment per a la tasca ecologista.

En primer lloc, considera la naturalesa un significat flotant, una espècie de contenidor o abocador on s'insereixen una sèrie de conceptes molt heterogenis, des d'un oliver fins a virus, oceans, diners o CO₂, que només adquireixen sentit per acumulació metonímica, però sense arribar a fixar un significat estable ni coherent. En aquest sentit, la “naturalesa” funciona més com una metàfora inestable que no pas com un concepte amb contingut propi, ja que el seu significat depèn sempre de referències externes que impedeixen dotar-la d'una consistència única o duradora.

En segon lloc, i recollint tant la crítica de la naturalització dels cossos feminitzats com la crítica des de tot allò queer que s'ha considerat desviat o contra natura, s'assenyala com la Naturalesa té “fuerza de ley, [es] una norma contra la cual se mide la desviación” (Morton, 2009, p.14), en la mesura que el seu poder normatiu s'invoca com un principi transcendent i universal que se situa per sobre d'humans i no-humans, però que alhora produeix efectes performatius ineludibles (Swyngedouw, 2011, p. 43). Des d'aquesta perspectiva, la Naturalesa es concep com una base donada i fundacional des de la qual s'articulen judicis ètics i normatius sobre pràctiques ecològiques, socials, polítiques o econòmiques, de manera que fins i tot molts discursos de sostenibilitat acaben legitimant les seves intervencions apel·lant a una Naturalesa “desajustada” que cal reequilibrar, operació que al mateix temps es projecta com a reordenació del conjunt social.

En tercer lloc, problematitza també la Naturalesa per ser un lloc que acull una pluralitat de fantasies i desitjos seguint un argument psicoanalític pel qual la Naturalesa ens donaria aquesta sensació de terra firme en la que sustentar la subjectivitat (Žižek, 1999, com a citat en Swyngedouw, 2011) en esdevenir el substitut d'altres desitjos i passions reprimides o invisibles. Així, la idea que la invocació de la Naturalesa serveix per projectar-hi les nostres pors i desitjos es traduiria en discursos al voltant de retornar a l'harmonia humana a través del restabliment de l'equilibri ecològic (Swyngedouw, 2011, p. 43).

Per a Ramon del Castillo (2019) aquesta *sacralització de la naturalesa* per part de certes formes d'ecologisme està caracteritzada per una espiritualitat i un antihumanisme en què la Naturalesa esdevé fonament d'una nova moralitat feta d'“examen de conciencia de un pecado verde, confesión y un propósito de enmienda” (Del Castillo, 2019, com a citat a Riechmann, 2022, p. 84). Aquesta idea idíl·lica de la Naturalesa com aquella mare harmoniosa que si la conservem i la cuidem ens perdonarà dels nostres pecats ecològics (Del Castillo a Corroto, 2019). L'ecologia, doncs, sota aquesta anàlisi, es

practica com a culte i aquest “crece conforme decrece el culto a la humanidad”, fins al punt de concebre els humans com una plaga per al planeta i d’atribuir a la natura una autoritat quasi divina que “exige una devoción” (Del Castillo, 2019, com a citat a Riechmann, 2022, p. 84).

Així, s’assenyala que la Naturalesa estaria operant de manera analoga a com ho feia Déu. De fet, fins i tot, s’apunta al fet que “creer en la naturaleza es peor que creer en Dios” (Del Castillo, 2019, p.70).

El llenguatge i el discurs de l’ecologisme centrat en recuperar l’originalitat de la nostra essència perduda en un retorn a la Naturalesa per fer les paus i reconciliar-nos amb nosaltres mateixos a partir del perdó de la Naturalesa seria doncs, de caire eticoreligiós i com a tal esdevindria ideologia i extingiria el pensament (Swyngedouw, 2011, p. 43).

Això es deu precisament perquè, seguint aquesta anàlisi, aquests imaginaris ecològics substitueixen l’anàlisi política i social per una moralització de la relació amb la Naturalesa basada en la culpa, la redempció i el retorn a una suposada harmonia original.

Aquesta tendència és la que, segons Ramón del Castillo, s’identifica amb un *neoruralisme* que s’ha posat de moda: la tornada al camp com un reclam espiritual, una retirada de la ciutat i un rebuig de tot allò que aquesta representa. En aquesta línia, Alicia Fernández Gallego Casilda (2024) vincula aquest imaginari amb la figura de *Henry David Thoreau* i amb l’arquetip del *renegat*, que troba una expressió contemporània en la novel·la *Los asquerosos* (Lorenzo, 2018). Aquesta figura es caracteritza per una crítica radical a la societat urbana, al consumisme i a les formes de vida associades al capitalisme contemporani. Davant d’una realitat percebuda com a alienant i moralment degradada, la resposta no és la transformació col·lectiva de les seves condicions, sinó la retirada individual i la cerca d’una vida coherent amb uns determinats principis ètics i ecològics. El camp apareix així com l’espai privilegiat d’aquesta fugida, un refugi des del qual preservar-se d’una societat concebuda simultàniament com a malalta i com a font de malaltia. Tanmateix, en la mesura que la societat és concebuda com una totalitat irremeiablement degradada de la qual només és possible escapar, desapareix la possibilitat mateixa d’imaginar processos de transformació social, conflicte polític o acció col·lectiva orientats a modificar les estructures que generen els problemes denunciats, fet que acaba reforçant l’ordre social existent. En conseqüència, la proposta de «reconnectar amb la Naturalesa» a través d’una retirada individual acaba operant com una resposta eminentment privada a problemes de caràcter estructural. Lluny d’obrir horitzons de transformació col·lectiva, contribueix a desplaçar el conflicte polític cap al terreny de les decisions morals individuals, reforçant així les mateixes

lògiques de despolitització que aquests autors atribueixen al concepte de Naturalesa. La crítica social es dissol en una ètica de l'autenticitat personal i la transformació de les relacions socials queda substituïda per la recerca d'una vida coherent al marge d'aquestes.

Queda palesa, doncs, sota aquesta descripció arquetípica de la figura del renegat, la crítica al concepte de Naturalesa que subjau alguns discursos ecologistes i que portarien a l'immobilisme i despolitització. Tanmateix, així com per a Latour (2024) la Naturalesa esdevenia neutralitzadora i eliminava de base la possibilitat de l'ecologia política per ser aquella cambra de la divisió Constitucional de fets objectius i inqüestionables als qui només tenia accés la Ciència, per a Morton i aquests altres autors, la Naturalesa esdevé despolititzant no només per erigir-se com un fetitxe de l'objectivitat sinó per operar com una espècie de supraconsicència moralitzadora.

En síntesi, doncs, per a Morton (2009) l'única manera de fer ecologia és fer-la sense la Naturalesa perquè constitueix aquell element buit de caràcter esmunyedís amb múltiples significats que, en ignorar-los i voler fixar i totalitzar un únic sentit esdevé despolititzant i paralitzant. Tant és així, que els “drets de la Naturalesa” es conceptualitzen com “la forma contemporànea de opio para las masas” (Badiou, 2008)

Tanmateix, malgrat els tocs d'atenció des del laïcisme filosòfic davant les temptacions d'erigir la Naturalesa com una nova deessa li semblen importants a Riechmann, considera que aquestes anàlisis provenen una visió caricaturitzada de l'ecologia profunda i incorren en problemes analítics i ètics que minvarien la possibilitat d'acció i reprotxabilitat davant les accions nocives per a la Terra (Riechmann, 2022, p.86).

Per a Riechmann ans al contrari del que s'exposa del culte a la Naturalesa en la cultura contemporània observa que hi ha xacres socials molt més fonamentals i a les que s'exigeix un culte i devoció com la tecnolatria, la dinerolatria. De fet, considera que és molt més convincent la idea que l'odi a la naturalesa sigui el que realment caracteritza la cultura contemporània més que no pas el seu culte (Riechmann, 2022, p.88).

Alhora, rebutja la deriva nihilista que identifica en aquests plantejaments, per la qual tota referència a una instància superior a l'individu és interpretada com una forma de dominació o heteronomia que cal superar. Precisament perquè l'*Homo sapiens* és un ésser constitutivament social, necessita sentir profundament que forma part de quelcom més gran que transcendeix la pròpia individualitat i Gaia², per a l'autor,

² La hipòtesi Gaia, formulada per James Lovelock i Lynn Margulis, concep la Terra com un sistema autoregulat en què els organismes vius i el medi físic coevolucionen mantenint les condicions

constituïria la millor candidata per satisfer aquesta necessitat i apaivagar el malestar existencial (Riechmann, 2022, p. 89). Cultivant els vincles adequats, la cultura ecològica ens proporcionaria un sentit, l'únic i més valuós sentit de la vida: la continuïtat de la mateixa (Riechmann citant Joaquín Araújo, *La cultura ecológica*, 1995, p. 26).

A més, entendre la Naturalesa com a imprevisible i erràtica, i per tant, no poder basar la política en ella provocaria que reduir o no les emissions de CO₂ portaria a un escenari que no podríem qualificar ni de bo ni de dolent (Swyngedouw, 2011, p. 46). Qüestió que resulta altament problemàtica ateses les conseqüències ecocides que se'n deriven si seguim amb els modes de producció i de vida actuals: Com articular la defensa dels animals, dels ecosistemes i de la pròpia vida humana si tan bo o dolent és un escenari com un altre? És això el que el porta a dir que “El discurso de la dark ecology podría financiarlo sin problemas el dark money del petróleo” (Riechmann, 2022, p.101).

Per a Riechmann, aquestes crítiques als usos ideològics i moralitzadors de la Naturalesa no justifiquen l'abandonament del concepte. Segons l'autor, es tracta de plans analítics diferents que sovint són indegudament confosos. Una cosa és criticar la Naturalesa com a construcció cultural sacralitzada, carregada de significats normatius i espirituals, i una altra molt diferent negar l'existència de la biosfera com a realitat material de la qual depèn la vida. Precisament, Riechmann sosté que la manca de distinció entre aquests diferents sentits de la Naturalesa és el que condueix autors com Morton o Swyngedouw a conclusions errònies i a problemes conceptuals significatius (Riechmann, 2022, p.95). És per això que malgrat cal atendre a la crítica que fan aquests autors, “la falacia naturalista no debería emplearse como persiana para tapar la realidad” donat que, del fet que de la informació del món no es poden deduir valors o deures “no se sigue que la información sobre el mundo sea irrelevante para la actuación moral” (Riechmann, 2005, p. 23). De fet, assenyala com aquesta és clau en termes de responsabilitat moral en la distinció entre els pacients i els agents morals. I, és per això que la declaració del *fi de la Naturalesa* per la seva sacralització és èticament problemàtica. Fins i tot com declarava Latour (2024) que s'havia d'eliminar per ser aquell àmbit incontestable al qual només tenia accés la Ciència objectiva, Riechmann assegura igualment que “de la ciencia no se deriva ninguna ética, pero sí condiciones de restricción para las éticas aceptables” (Riechmann, 2005, p. 23)

D'aquesta manera aquests autors, en identificar la crítica a determinats usos ideològics del concepte amb la necessitat d'abandonar-lo completament, acaben descartant una noció que continua essent imprescindible per pensar les dependències ecològiques i els

necessàries per a la vida. I és un dels eixos fonamentals per al pensament de Riechmann. Lovelock, J. E. (1979). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford University Press.

límits biofísics que condicionen les societats humanes. En aquesta mateixa línia escriu Almazán: “cuando algunos dicen que la naturaleza ha muerto y que ya no existe ni tiene sentido hablar de ella, en realidad lo que hacen es negar nuestra condición animal y la ecoddependencia que nos vincula con el resto de la vida, no rechazar las muchas falacias naturalistas que han acosado la historia de la humanidad” (Almazán, 2021, p.36).

En definitiva, doncs, eliminar el concepte de Naturalesa entès com a biosfera per haver-ho englobat tot sota un mateix paraigua constitueix un error tant teòric com polític.

c) Nous materialismes feministes

Els anomenats nous materialismes feministes constitueixen una resposta directa tant al gir lingüístic com a la persistència d'una concepció passiva de la matèria heretada de la modernitat. Tant Karen Barad com Jane Bennett proposen desfer la idea que la naturalesa és un substrat inert sobre el qual actuen els humans i reconèixer, en canvi, la seva participació activa en la constitució del món. Això implica reformular simultàniament ontologia, epistemologia i política, en un marc que desborda les dicotomies clàssiques entre naturalesa i cultura, subjecte i objecte, humà i no-humà com fan els autors tractats amb anterioritat com a resposta a la inherent violència d'aquestes dualitats.

En aquest sentit, Barad inicia la seva crítica assenyalant el desequilibri produït pel gir cultural, en el qual “it is hard to deny that the power of language has been substantial” (Barad, 2003, p. 802). El seu projecte consisteix precisament a restituir-li capacitat d'agència a la matèria, no com a substrat estable, sinó com a procés dinàmic de materialització. La seva proposta que ella mateixa defineix com un realisme agencial, una “onto-epistemologia” en què el coneixement i l'ésser no estan separats, sinó implicats en pràctiques materials concretes (Barad, 2023). En aquest marc, la naturalesa no és un domini preexistent ni un objecte a representar, sinó un efecte de les pràctiques material-discursives que configuren el món.

El concepte central que articula aquesta ontologia és el d'intraacció (intra-action). A diferència de la interacció, que pressuposa entitats ja constituïdes, la intraacció implica que les entitats emergeixen a través de les seves relacions: “phenomena are the ontological inseparability of agentially intra-acting ‘components’” (Barad, 2003, p. 815). Això significa que la realitat no està formada per individus amb propietats fixes, sinó per fenòmens, és a dir, entramats materials en què les fronteres, identitats i significats es configuren provisionalment. Com sintetitza la mateixa Barad, “matter is not a thing but a doing, a congealing of agency” (Barad, 2003, p. 822). La matèria és, doncs, un procés, no allò que és, sinó allò que es fa en la seva pròpia dinàmica de transformació.

D'aquesta manera, l'agència no és una propietat que pertanyi a subjectes humans, sinó un efecte del camp relacional mateix: “agency is not an attribute whatsoever—it is ‘doing/being’ in its intra-activity” (Barad, 2003, p. 827). L'agència es distribueix, es performa i s'actualitza en les pràctiques materials; no preexisteix, sinó que emergeix. Aquesta concepció desmunta l'individualisme ontològic i permet pensar la naturalesa com un conjunt d'entramats actius en què la distinció entre subjecte i objecte és sempre local i contingent, produïda a través del que Barad anomena “talls agencials”.

Jane Bennett (2022), per la seva banda, segueix en aquesta línia, posant l'accent en la vitalitat de la matèria i en la seva dimensió política. El seu punt de partida és la crítica a la divisió moderna entre matèria passiva i vida activa: aquest “hábito de analizar el mundo en términos de materia sorda [...] y vida vibrante [...] hace que ignoremos la

vitalidad de la materia” (Bennett, 2022, p. 6). Contra aquesta dicotomia, Bennett proposa pensar en termes de “matèria vibrant”, és a dir, una materialitat dotada de capacitat d’acció, de tendències pròpies i de poder d’afectació.

Aquesta concepció s’articula en la noció d’agència distributiva, segons la qual l’agència no es concentra en subjectes humans, sinó que es distribueix entre múltiples entitats que operen conjuntament en assemblatges. Recupera de Latour (2005) i la seva teoria de l’actor-xarxa³ la noció d’actant com aquell concepte que defineix qualsevol entitat capaç de “introducir una diferencia, producir efectos, alterar el curso de los acontecimientos” (Bennett, 2022, p. 11). Així, la naturalesa deixa de ser un escenari passiu per convertir-se en un conjunt d’actors materials que participen en la configuració del món.

Aquest plantejament implica també una redefinició del concepte d’afecte i relació. Inspirant-se en Spinoza, Bennett entén els cossos, humans i no humans, com a entitats definides per la seva capacitat d’afectar i ser afectades. Parafrasejant a Spinoza: “Nada sabemos de un cuerpo mientras no sepamos lo que puede” (Bennett, 2022, p. 17). Aquesta ontologia relacional aproxima el seu pensament al de Barad, en tant que ambdues autores rebutgen la idea d’entitats autònomes i apunten cap a una concepció del món com a camp de forces en relació constant.

La convergència entre Barad i Bennett es fa especialment evident en la manera com reconceptualitzen la naturalesa en el context de la crisi ecològica contemporània. Per ambdues, el problema no és simplement que la naturalesa estigui en crisi, sinó que el marc ontològic que la conceptualitza com a passiva és precisament el que impedeix abordar aquesta crisi de manera adequada. Bennett ho formula explícitament en termes polítics: la imatge d’una matèria morta “alimenta la soberbia humana [...] que están destruyendo la Tierra” (Bennett, 2022, p. 12). Reconèixer la vitalitat de la matèria implica, per tant, repensar les pràctiques de consum, producció i relació amb l’entorn.

Per la seva banda, Barad connecta aquesta crítica amb una dimensió ètica i epistemològica. Si els fenòmens es constitueixen a través d’intraaccions, llavors també les responsabilitats emergeixen dins d’aquestes relacions. L’ètica no és externa a l’ontologia, sinó que està inscrita en els processos mateixos de materialització. Per això, el realisme agencial es defineix com una ètico-onto-epistemologia, en què saber, ser i actuar estan intrínsecament entrelaçats.

En conjunt, els nous materialismes feministes proposen una ontologia radicalment relacional, en la qual la naturalesa deixa de ser una categoria fixa per esdevenir un camp

³ La Teoria de l’Actor-Xarxa (ANT) és un enfocament desenvolupat per Bruno Latour, entre altres autors, i exposat de manera sistemàtica a *Reassembling the Social* (Latour, 2005), on la societat s’entén com una xarxa de relacions entre actors humans i no humans que participen en la producció de l’acció i el coneixement.

dinàmic de materialització. La matèria ja no és el suport inert del món social, sinó un agent actiu que participa en la producció de realitat. Això implica un desplaçament profund en la manera d'entendre la crisi climàtica, que deixa de ser un problema extern a la societat per esdevenir el resultat de pràctiques material-discursives en què humans i no humans co-constitueixen el món.

Tanmateix, aquesta mateixa concepció segons la qual la crisi climàtica és el resultat de processos de co-constitució entre humans i no humans és, per a Andreas Malm, un dels principals problemes teòrics dels nous materialismes. La seva crítica no es dirigeix contra la idea que la matèria exerceixi efectes causals sobre el món ni tampoc contra el reconeixement de la dependència humana respecte dels processos naturals. El que qüestiona és la tendència a convertir aquests efectes causals en formes d'agència equivalents a l'acció humana. Segons Malm, el nou materialisme acaba produint una inflació ontològica del concepte d'agència fins al punt de buidar-lo de contingut.

La tesi fonamental dels nous materialismes és que la matèria posseeix agència. Bennett afirma que els assemblatges materials estan formats per actants humans i no humans que participen conjuntament en la producció dels esdeveniments mentre que Barad sosté que l'agència emergeix de les intraaccions i no pertany exclusivament als subjectes humans. En aquest punt però, Malm considera que aquesta ampliació del concepte d'agència es basa en una definició excessivament laxa heretada de Latour. Si qualsevol entitat que produeix un efecte és considerada agent, aleshores l'agència deixa de distingir cap tipus particular de fenomen. Si tot allò que existeix produeix algun efecte sobre alguna altra cosa, afirmar que tot té agència equival pràcticament a afirmar que tot existeix fins al punt que «the ability to make a difference is hard to tell from the property of existing» (Malm, 2018, p.65).

Per aquesta raó, Malm considera que el concepte d'agència desenvolupat pels nous materialismes esdevé circular i analíticament improductiu. Citant Latour, observa que un actant és definit simplement com allò que actua, però aquesta formulació no explica què significa actuar ni què diferencia una acció d'un simple procés causal. El resultat és que la categoria d'agència es dissol en una mena d'indiferenciació ontològica generalitzada on totes les entitats apareixen com a equivalents. Així, aquesta extensió universal de l'agència acaba produint «the night when all cows are grey» (Malm, 2018, p. 65), una situació en què desapareixen les diferències qualitatives entre les formes d'existència.

És precisament en aquest punt on Malm introdueix una recuperació explícita de la filosofia de l'acció. Contra Latour, Bennett i Barad, sosté que l'agència no pot definir-se simplement com la capacitat de produir efectes. L'agència implica intencionalitat, és a dir, la capacitat de projectar finalitats futures i orientar l'acció cap a la seva realització.

Recolzant-se en diversos autors de la filosofia de l'acció⁴ defensa que actuar significa intervenir en el món guiats per objectius conscients. Per això recupera la coneguda formulació de Marx sobre la diferència entre l'abella i l'arquitecte: l'arquitecte construeix primer la casa en la seva ment abans d'edificar-la materialment, per la qual cosa “In terms from the philosophy of action, Marx posits the ‘priority of future-directed intentions’ as the trademark of our interaction with the rest of nature; in the words of biologists Richard Levins and Richard Lewontin, he observes that what is ‘unique to humans is the conscious planning, the imagining of the result before it is brought into existence’.” (Malm, 2018, p.63).

La crítica es dirigeix així contra l'atribució d'intencionalitat a entitats naturals. La pregunta que formula és deliberadament provocadora: «Does a river have a goal?» (Malm, 2018, p. 61). Quan Latour empra la noció d'actant o quan Bennett parla de les tendències pròpies de la matèria, Malm considera que s'està produint una antropomorfització de la naturalesa i s'estan confrontant dues dimensions diferents: la causalitat amb agència.

La distinció és crucial per entendre quina és la interpretació que es fa de la crisi climàtica i, consegüentment, a qui s'imputa responsabilitat. Els nous materialismes amb l'agència distribuïda, la crisi d'objectivitat i vincles de risc de Latour i la radicalització de Morton i Harman, en definitiva, tendeixen a descriure l'escalfament global com el resultat d'assemblatges heterogenis on intervenen simultàniament humans, combustibles fòssils, molècules de CO₂, infraestructures energètiques, corrents oceànics i processos geofísics. Malm no nega aquesta interdependència material, però insisteix que només alguns d'aquests elements són agents en sentit estricte. El carbó no decideix ser extret, ni el petroli decideix ser refinat, ni el CO₂ decideix acumular-se a l'atmosfera. Els combustibles fòssils són condicions materials indispensables de l'escalfament global, però no els seus autors.

Sota aquesta concepció, aleshores, l'escalfament global seria un efecte emergent de múltiples interaccions materials que excedeixen qualsevol intenció individual justificant que és una conseqüència no intencionada de l'acció humana. Tan és així que Malm posa de relleu com l'autor Timothy LeCain, per exemple, sosté que el carbó ha modelat els humans tant o més del que els humans han modelat el carbó. Malm considera que aquesta argumentació descansa sobre una concepció absolutament errònia de l'acció.

Per mostrar-ho recorre a un exemple il·lustratiu. Si una persona llança una pedra contra la policia i aquesta rebota accidentalment en un fanal ferint un company, el fanal ha tingut sens dubte un efecte causal sobre el resultat final. Tanmateix, això no converteix

⁴ Concretament, es basa en arguments extrets de O'Brien, *Philosophy*, 137–45, on G. E. M. Anscombe, 'Intentions', in Dancy and Sandis, *Philosophy*, 109 on ;Donald Davidson, 'Intending', in *ibid.*, 119; Bratman, 'Two', 146–9. i McDowell, 'Acting', 157.

el fanal en l'agent de la ferida. L'agent continua sent la persona que ha iniciat la seqüència causal. Les conseqüències imprevistes no anul·len l'autoria de l'acció (Malm, 2018, p.68). Seguint John McDowell, Malm afirma que les accions produeixen reverberacions causals que s'estenen molt més enllà de les intencions originals de l'agent, però continuen sent conseqüències d'aquesta acció inicial i, per tant, «global warming is an integral aspect of consuming fossil fuels, not another action performed by others» (Malm, 2018, p.69).

D'aquesta manera, la teoria de l'agència distribuïda dissol la connexió entre acció i conseqüència just en el moment en què aquesta connexió resulta políticament més necessària. Si les conseqüències no intencionades són atribuïdes a altres actants materials, aleshores desapareix la possibilitat mateixa d'atribuir responsabilitats. Així, segons Malm, en repartir l'agència entre humans i no humans acaba també repartint la responsabilitat fins a fer-la desaparèixer, ja que «moral responsibility is reserved to agents» (Malm, 2018, p. 69) i, per tant, una ontologia que converteix els objectes en agents corre el risc de dissoldre la culpa, la negligència o la responsabilitat.

Aquesta crítica adquireix una dimensió específicament política quan Malm analitza el paper del capital fòssil (Malm, 2018, p. 70). Mentre els nous materialismes tendeixen a descriure la crisi climàtica com el resultat d'assemblatges heterogenis, Malm insisteix que existeixen agents col·lectius clarament identificables que actuen seguint objectius determinats. Les grans corporacions petrolieres, gasístiques i carboneres constitueixen per a ell exemples paradigmàtics d'agència col·lectiva. Aquestes organitzacions elaboren estratègies, defineixen finalitats, mobilitzen recursos i actuen deliberadament per ampliar l'extracció i la combustió de combustibles fòssils.

La conseqüència final és que els nous materialismes acaben produint, segons Malm, un efecte políticament desmobilitzador. Quan Bennett admet que el que es perd en el pas del materialisme històric al nou materialisme és «the satisfaction of having a root cause that is targetable and blame worthy» (Malm, 2018, p. 80), Malm replica que no es tracta d'una simple satisfacció intel·lectual. En el context de la crisi climàtica, identificar les causes i els responsables és una condició indispensable per a qualsevol política de transformació. D'aquí la seva conclusió contundent: «In climate politics, singling out that root cause is not a matter of intellectual satisfaction. It is a matter of life and death» (Malm, 2018, p. 80).

En definitiva, la crítica de Malm no consisteix en una defensa del dualisme modern ni en una negació de la capacitat causal de la naturalesa. El seu objectiu és preservar una distinció ontològica entre causalitat i agència que considera indispensable tant per a la comprensió del canvi climàtic com per a l'articulació d'una política emancipadora. Si els combustibles fòssils, el CO₂ o el clima mateix són elevats a la categoria d'agents, allò que desapareix és la possibilitat d'identificar els subjectes històrics que han impulsat l'economia fòssil i que continuen sostenint-la. Per això conclou que la crisi climàtica no

exigeix una extensió generalitzada de l'agència cap a tota la matèria, sinó precisament el contrari: una comprensió més precisa de les formes específicament humanes i col·lectives d'acció que han convertit l'escalfament global en una realitat històrica. En les seves paraules finals, «the dichotomy between human agency and non-human non-agency underpins the whole of climate science» (Malm, 2018, p. 80), i és precisament aquesta distinció la que els nous materialismes, segons ell, posen en risc.

d) Ecomarxisme

Fins ara hem pogut veure un seguit de teories que posaven en qüestió la dicotomia naturalesa-cultura proposant la dissolució de fronteres entre aquestes dues esferes de la realitat. També, les crítiques concretes als seus posicionaments respecte del moment en el qual ens inscrivim de crisi ecosocial.

En aquest punt, abordarem ja no només la crítica a les propostes anteriors sinó les propostes i teories que provenen d'aquesta mateixa crítica.

Precisament, aquestes posicions que he englobat sota el nom d'ecomarxisme plantegen com a imprescindibles el reconeixement de les estructures materials i de les dinàmiques pròpies d'aquestes. En concret, es posa l'èmfasi en la responsabilitat: en assenyalar els actors i agents així com les accions que han portat a la catàstrofe ecològica.

Per a Riechmann gran part del problema d'aquestes posicions que volen eliminar el concepte de naturalesa rau en la confusió entre diferents sentits de Naturalesa, i sobretot, per l'oblit de la naturalesa com a biosfera que acaben descartant i, per tant, incorren en tots els problemes assenyalats anteriorment. Recupera de fet la definició tripartida de Savater (1995):

- i) naturalesa com a conjunt de totes les coses existents, sotmeses a les regularitats que estudien les ciències de la naturalesa
- ii) naturalesa com el conjunt de coses que existeixen o solen existir sense intervenció humana, amb espontaneïtat no deliberada
- iii) naturalesa com a origen i causa de tot el que existeix, la seva explicació última i la seva raó de ser

Que ell resumeix com a “naturaleza-1 (naturaleza como todo lo que hay), naturaleza-2 (como todo lo que hay, excepto lo humano) y naturaleza-3 (Naturaleza con mayúsculas)” (Riechmann, 2022, p. 91). Aquí és on l'autor defensa un quart sentit de naturalesa que resulta essencial per a la discussió: naturalesa-4 com a biosfera.

La biosfera “es el sistema estructurado de ecosistemas” (Riechmann, 2022, p. 95). I ecosistema “es el conjunto de poblaciones de seres vivos, junto con los factores no vivos -abióticos- asociados a ellas, físicamente constreñidos en un espacio determinado” (Riechmann, 2022, p. 95). Així, aquesta darrera noció designa la biosfera terrestre com a sistema complex d'ecosistemes interrelacionats, definit per fluxos d'energia, cicles de matèria i estructures organitzatives dinàmiques. No es tracta d'una suma d'elements, sinó d'un sistema global amb propietats emergents i una coherència funcional pròpia.

Aquesta distinció per a l'autor és fonamental perquè permet evitar tant el reduccionisme naturalista com el dissolucionisme constructivista. La naturalesa-4 no és ni un mite

metafísic ni una simple categoria descriptiva és la condició material de possibilitat de la vida humana. És per això que Riechmann insisteix que “hay una naturaleza que un animal como el *Homo sapiens* está plenamente justificado a considerar como la naturaleza, única, vital, singular e irreplaceable: la biosfera terrestre” (Riechmann, 2022, p. 97). Aquesta afirmació situa la biosfera com a referència ontològica i política insubstituïble pel fet que no hi ha cap exterior possible.

En aquest sentit, és que la defensa de la naturalesa com a biosfera és clau perquè “es un milagro único, a efectos prácticos. Todo lo que realmente nos importa se encuentra en esta delgada zona crítica” (Riechmann, 2022, p.99). Seguint a la conceptualització de l'espai de Vernadsky de Lynn Margulis aquesta zona crítica és aquest espai de pocs quilòmetres entre l'atmosfera i la Terra en què hi ha totes les formes de vida. La seva finitud, localitat i el fet que no puguem escapar és el que justifica la necessitat d'un punt de vista terrestre gaiano-biosfèric (Riechmann, 2022, p.100). És per aquest motiu que assegura: “Podemos y debemos hablar de esta natura -naturaleza gaiana- no como algo externo y separado de lo humano, contaminado o incontaminado por el *Homo sapiens*, sino como algo mucho más grande que nosotros, a lo que pertenecemos y de lo que dependemos” (Riechmann, 2022, p.115).

Aquí és important com hem vist no només la conceptualització teòrica de biosfera sinó el concepte Gaia al que Riechmann remet. La hipòtesi de Gaia, formulada pel científic James Lovelock a la dècada de 1970, sosté que la Terra funciona com un sistema complex i autoregulat en què els organismes vius i el medi físic interactuen per mantenir condicions favorables per a la vida. Segons aquesta perspectiva, la biosfera, l'atmosfera, els oceans i la geosfera formen un sistema integrat capaç de regular processos essencials, com ara la temperatura i la composició química del planeta.

Justament, és sota aquest marc que pren rellevància la distinció analítica entre la biosfera i la tecnosfera. Seguint Barry Commoner, Riechmann mostra que els humans habitem simultàniament en dos sistemes: d'una banda, la biosfera, producte de l'evolució biogeoquímica de la Terra; de l'altra, la tecnosfera, construïda per les activitats humanes i integrada per infraestructures, sistemes productius i xarxes tecnològiques (Riechmann, 2005, p. 11). La tecnosfera està inserida dins de la biosfera, però no opera segons les seves mateixes lleis.

El nucli de la crisi ecològica radica precisament en el desajust entre ambdós sistemes. Mentre que la biosfera funciona a partir de processos cíclics: cicles de nutrients, reciclatge de materials, energia solar; la tecnosfera industrial es basa en processos lineals d'extracció, producció i residu. Tal com sintetitza Riechmann, aquests processos “chocan violentamente contra los procesos cíclicos que prevalecen en la biosfera” (Riechmann, 2005, p. 24). Malgrat tot insisteix en que: “No estoy sugiriendo [...] que una

economía agraria sea moralmente superior a una industrial; pero sí que sostengo que es más ‘natural’ [...] en el sentido de natural-4” (Riechmann, 2005, p. 24).

Això significa que la qüestió no és moralitzar formes socials, sinó analitzar la seva compatibilitat material amb la biosfera. Les economies agràries tradicionals, basades en fluxos energètics solars i cicles materials relativament tancats, són més semblants al funcionament de la naturalesa-4 i, per tant, potencialment més estables. Per contra, les economies industrials contemporànies no per naturalesa, sinó en les seves formes històriques concretes es caracteritzen per una ruptura d’aquests cicles, la qual cosa explica el seu caràcter insostenible. És per això que l’autor defensa com un dels principis claus la *biomímesi* entesa no com una imitació moral de la naturalesa, sinó com una orientació funcional. Així, estudiar la biosfera permet orientar la reconstrucció de la tecnosfera, ja que els ecosistemes funcionen mitjançant cicles tancats i fonts renovables. Això implica transformar els metabolismes lineals en circulars i reintegrar els sistemes humans dins dels límits biofísics.

Aquesta lectura ecològica del metabolisme societat-naturesa Riechmann (2016) la transporta al camp normatiu mitjançant la noció d’*ètica extramurs*, que suposa desplaçar la reflexió moral més enllà de l’espai intrahumà de la polis per situar-la en el conjunt de relacions biofísiques que fan possible la vida. En aquest marc, les consideracions ètiques ja no poden limitar-se a les interaccions entre individus humans, sinó que han d’incorporar la nostra condició constitutiva com a éssers ecodpendents i interdependents, inserits en una trama de vida on “no hay entidades vivientes aisladas”. L’*ètica extramurs* implica, doncs, una crítica del paradigma de l’excpcionalisme humà i una ampliació de la comunitat moral cap als sistemes ecològics dels quals depenem, exigint pensar normativament el metabolisme entre societat i natura i les seves condicions de sostenibilitat. És en aquest sentit que pot ser entesa com el correlat ètic de la biomímesi: si aquesta proposa aprendre funcionalment dels ecosistemes per reconfigurar la tecnosfera, l’*ètica extramurs* estableix el marc normatiu que obliga a fer-ho, reconeixent que la vida humana només és possible dins dels límits i les dinàmiques de la biosfera i que, per tant, qualsevol projecte emancipador ha de situar-se necessàriament més enllà dels murs de la ciutat humana.

És central per a fer això, doncs, fer un treball de desmitificació d’alguns dels pilars que estructuren la nostra cultura contemporània, en concret, i amb relació al que dèiem: “demoler el mito del exencionalismo humano que nos presenta como separados de la naturaleza y exentos de cumplir con sus leyes básicas (Riechmann, 2022, p.113)”. Però també d’altres com el Mite del Progrés i el Desenvolupament, de la Meritocràica, de la Neutralitat de la Tècnica...

La proposta de Riechmann ell mateix la concreta en els següents punts:

- 1) Visió Big History

- 2) Termodinàmica de la vida
- 3) Teoria evolutiva crítica del neodarwinisme: simbiogènesi
- 4) Perspectiva sistèmica
- 5) Teoria Gaia
- 6) Renaturalització
- 7) Agroecologia
- 8) Anàlisi metabòlica
- 9) Ulleres de gènere
- 10) Marxisme crític (ecosocialisme descalç i ecofeminisme de subsistència)
- 11) Estètica plurisensorial, ecologista i animalista
- 12) Defensa del territori
- 13) Lluites antiextractivistes
- 14) I, el més difícil: més enllà de l'antropocentrisme? Biocentrisme i gaiano.
Simbiosi cultura-natura. (Riechmann, 2022, p.113-114)

En definitiva, el pensament de Riechmann ofereix una ontologia materialista ecològicament informada, una diagnosi estructural de la crisi i una orientació normativa basada en la finitud de la biosfera. La naturalesa no és ni un mite ni un simple constructe, sinó la condició material vulnerable que fa possible la vida.

De forma paral·lela, Andreas Malm planteja també com a imprescindible per abordar la crisi climàtica el reconeixement de la naturalesa i la materialitat per poder fer una bona diagnosi de la situació i reconèixer i les responsabilitats en agents econòmics concrets, des d'una perspectiva marxista.

L'autor parteix d'una crítica a la postmodernitat diagnosticada per Jameson on l'espai i la simultaneïtat serien les noves formes d'entendre i de funcionar del món per davant del temps i els fenòmens diacrònics que haurien marcat el temps passat de la modernitat. Per a Malm, aquesta anàlisi es revela com a errònia davant d'una crisi com la climàtica on els fenòmens no només són presents sinó que són precisament el resultat de segles de combustió en el passat. Tal com exposa: "Global warming is a result of actions in the past (...) the storm of climate change draws its force from countless acts of combustion over, to be exact, the past two centuries. We can never be in the heat of the moment, only in the heat of this ongoing past." (Malm, 2018, p.9). Tanmateix, un fenomen com la crisi climàtica, alhora també s'estén al futur projectant una sèrie pronòstics que ja són inevitables de fet, tal com apunta: "For every such year, more impacts become unavoidable" (Malm, 2018, p.11).

Així doncs, Malm sosté que el canvi climàtic implica justament, en contra de l'anàlisi de la postmodernitat de Jameson, el retorn violent de la naturalesa i del temps històric. El present queda travessat per un passat material acumulat en els sistemes climàtics. El clima actual, doncs, és l'efecte acumulatiu de pràctiques històriques principalment la combustió de combustibles fòssils que continuen actuant en el present i projectant-se

cap al futur. Una condició que anomena “warming condition”: “Postmodernity seems to be visited by its antithesis: a condition of time and nature conquering ever more space. Call it the warming condition” (Malm, 2018, p. 13).

Aquesta és la condició a què ens aboca la crisi climàtica i, per tant, qualsevol teoria que oblidí aquesta dimensió temporal queda incapacitada per comprendre el fenomen. Aquesta insistència en la temporalitat és també una crítica implícita a les ontologies que privilegien la relacionalitat immediata o la distribució de l’agència sense tenir en compte els processos històrics tal com hem anat veient.

A partir d’aquí, Malm formula els fonaments d’un realisme climàtic, davant de la crítica sistemàtica al que considera els errors fonamentals de les ontologies contemporànies dominants. En primer lloc, aquest realisme climàtic parteix de la distinció entre el que anomena la dimensió intransitiva: la realitat material del clima; i la dimensió transitiva: el coneixement científic sobre aquesta realitat. Aquesta distinció és fonamental perquè permet restituir una noció forta de realitat independent del coneixement. Tal com afirma, “the storm is coming whether the barometer is there or not” (Malm, 2018, p. 20). El canvi climàtic, doncs, no depèn de les pràctiques científiques que el descriuen. Això implica que la naturalesa té una existència i una dinàmica pròpies que no poden ser reduïdes a les xarxes de producció de coneixement: “if scientists had never discovered global warming, it would still be happening” (2018, p. 20). La crítica és, per tant, ontològica, no es tracta només d’un error epistemològic, sinó d’una confusió sobre la naturalesa mateixa del real.

Aquesta recuperació del realisme té conseqüències immediates per a la noció de causalitat, que és central per a l’autor. Malm defensa una concepció forta de la causalitat material en la qual les emissions de CO₂ tenen efectes físics independents de qualsevol interpretació: “the combustion of fossil fuels had the causal effect of increasing the concentration of CO₂ and thereby heating the planet” (2018, p. 20). Així, no només rebutja explícitament qualsevol forma de relativisme causal sinó que planteja que la causalitat del canvi climàtic ha de ser atribuïda a relacions socials específiques, concretament al desenvolupament del capitalisme fòssil. En aquest sentit, afirma que “the fossil economy has been radiating from its Western centre [...] sustained into this day by the concentration of power in business as usual” (2018, p. 32). Així, situar la crisi climàtica en el marc d’una estructura històrica i econòmica concreta és imprescindible per comprendre-la i actuar-hi al respecte.

A partir d’aquí, Malm articula tres tesis centrals del que anomena *socialist climate realism*: (1) les relacions socials tenen primacia causal en el desenvolupament de les tecnologies fòssils; (2) aquestes relacions s’han consolidat en una estructura material: l’economia fòssil; (3) aquesta totalitat ha modificat el sistema terrestre (Malm, 2018, p.

32). Aquesta dinàmica està inserida en el que qualifica d'una "irrational violence" (2018, p. 12), en la mesura que produeix danys massius a humans i altres éssers vius.

En aquest punt, planteja una articulació dialèctica a partir de la categoria de propietat com a medidora fonamental del metabolisme societat-natural. Exposa com la societat humana està inserida en un metabolisme material amb la natura, constituït per intercanvis d'energia i matèria que, en si mateixos, no són necessàriament destructius. Tanmateix, sota determinades formes socials, i en particular sota el capitalisme, aquest metabolisme és reorganitzat de manera violenta.

Sota aquesta concepció, tot metabolisme implica apropiació, però la forma concreta que adopta depèn de les relacions socials, en aquest cas a través de la propietat. Així, "property relations are emergent properties of societies" (Malm, 2018, p. 112) i constitueixen l'eix a través del qual els humans es relacionen amb la naturalesa. Les relacions de propietat capitalistes imposen una dinàmica d'expansió del rendiment (throughput) material que afecta directament processos naturals fins al punt que "water itself ... is no longer fit for fish" quan és reorganitzada per la indústria (Malm, 2018, p. 113).

Així, Malm rebutja explicacions generalistes que atribueixen la responsabilitat a la humanitat en conjunt, a l'"espècie humana" o a l'Antropocè en un sentit abstracte, i insisteix que el problema rau en estructures concretes de poder: la propietat privada dels mitjans de producció, el capital fòssil i les empreses energètiques. Les emissions deriven de decisions específiques preses per aquests actors, de manera que explicar la tempesta climàtica requereix analitzar aquest metabolisme a través de la propietat, el capital i les relacions de classe.

Aquest metabolisme funciona concretament a través d'una *causalitat descendent* per la qual les formes socials emergents, com el capitalisme, reorganitzen nivells inferiors de realitat biosfèrica. En aquest sentit, el desajust que planteja Riechmann entre la tecnosfera i la biosfera estaria basat en aquesta causalitat descendent mitjançant la qual el capitalisme reconfigura els processos biosfèrics segons les seves necessitats i provocaria el que Malm anomena el trencament metabòlic (*metabolic rift*). Seguint Foster, sosté que el capitalisme "provoke[s] an irreparable rift in the interdependent process of social metabolism" la manifestació del qual seria el canvi climàtic (Malm, 2018, p. 118).

Precisament és a través del conflicte entre aquestes dues esferes que s'explica causalment i materialment el trencament metabòlic. Negar la distinció impedeix identificar les causes d'aquest trencament i, per tant, totes les teories que difuminen aquesta distinció, eliminen el conflicte i, amb ell, la possibilitat mateixa d'explicació

causal. Una crítica que, a més dels autors mencionats amb anterioritat, també fa a Jason W. Moore amb el seu projecte *world-ecology* sota el qual tot apareix integrat en una mateixa unitat “capital-in-nature”, “labour-in-nature” (Malm, 2018, p.121).

És per això que Malm defensa una ontologia que combina monisme de substància i dualisme de propietats per donar compte de la relació entre societat i natura. D’una banda, afirma la unitat material del món: societat i natura formen part d’una mateixa realitat física, de manera que “we are ... of exactly the same substance as nature” (Malm, 2018, p. 41). No hi ha, doncs, cap separació ontològica forta entre ambdues; comparteixen un mateix substrat material i interactuen constantment.

Tanmateix, aquesta unitat no elimina la diferència. Malm sosté que existeixen propietats emergents distintes: les relacions socials constitueixen formes històriques amb una causalitat pròpia irreductible als processos naturals (“society ... evince[s] emergent properties different from that nature”, Malm, 2018, p. 49). Aquesta posició es formalitza en una sèrie de tesis: (1) les propietats socials i naturals són qualitativament distintes; (2) ambdues s’inscriuen en entitats materials; (3) poden coexistir en una mateixa realitat; i (4) les propietats socials depenen en última instància de les naturals, però no a l’inrevés (Malm, 2018, p. 54). Així, la societat emergeix de la natura com una configuració històrica específica, però adquireix una autonomia relativa que li permet actuar sobre ella, fins al punt de generar transformacions sistèmiques com el canvi climàtic.

És clau doncs per a Malm a més entendre i reconèixer l’autonomia de la naturalesa definida com la seva capacitat de regir-se per lleis pròpies independents de la voluntat humana i no pas per una atribució d’agència a aquesta (Malm, 2018, p. 130). El canvi climàtic és conceptualitzat com un retorn d’aquesta autonomia en forma de “blowback”: “the Earth’s climate system (...) is capable of a violent response” (Malm, 2018, p. 134). Així, la natura no actua com a subjecte, sinó com a sistema que respon a les pertorbacions. Paradoxalment, l’energia fòssil dona al capital l’aparença d’autonomia respecte de la natura: sembla produir energia pròpia, però en realitat canalitza substrats naturals. Aquest desplaçament és el que fa possible el desplegament massiu del capitalisme industrial.

En definitiva, Malm, en continuïtat amb Engels, Bloch i Marcuse, sosté que la crisi ecològica exigeix una llibertat simultània de treball i natura. Com sintetitza Marcuse: “nature, too, awaits the revolution!” (Malm, 2018, p. 136). D’aquí se’n deriva la necessitat d’una política de negativitat i ruptura, orientada no a l’adaptació sinó a la interrupció de les dinàmiques destructives del capitalisme fòssil; en aquest sentit, Malm recupera Benjamin per afirmar que la destrucció esdevé condició de salvació, en tant

que només el desmantellament actiu de l'economia fòssil pot obrir la possibilitat d'un altre metabolisme.

En conjunt, tant Riechmann com Malm convergeixen en una reformulació materialista de la qüestió ecològica que, sense retornar a un naturalisme simplista, insisteix en la necessitat de recuperar la realitat biofísica com a condició de tota pràctica social. Mentre Riechmann conceptualitza aquesta dependència en termes de biosfera i ecodependència, posant l'accent en els límits sistèmics i en la necessitat de reconfigurar normativament el metabolisme societat-naturalesa; Malm n'ofereix la traducció històric-política, identificant en el capitalisme fòssil i en les relacions de propietat els mecanismes concrets que han produït el trencament metabòlic. D'aquesta manera, ambdós autors comparteixen el fet que la crisi ecològica no pot ser compresa ni afrontada sense reconèixer simultàniament l'autonomia relativa de la natura i la centralitat de les estructures socials que la transformen.

3. Conclusions

En conclusió, podem d'agrupar i sistematitzar els diversos arguments examinats al llarg d'aquest treball al voltant de la tensió estructural que travessa el debat contemporani sobre el concepte de Naturalesa. Lluny de constituir una controvèrsia merament terminològica, aquesta discussió expressa diferents maneres d'entendre la realitat, de distribuir responsabilitats i de fonamentar l'acció política davant la crisi ecosocial. En aquest marc, les posicions que defensen l'eliminació o superació del concepte de Naturalesa articulen la seva crítica a partir dels següents arguments:

1. Divideix artificialment i jeràrquicament la realitat en natura/societat:

Manté una oposició dualista que ha legitimat històricament relacions de dominació

2. Manté la ficció d'una realitat objectiva separada de la política (Latour)

Reprodueix la divisió moderna entre fets i valors, bloquejant una veritable ecologia política

3. És una categoria construïda que funciona com a dispositiu de poder (Haraway)

No és una realitat neutra sinó una construcció històrica que legitima relacions de dominació

4. Opera com una norma moral (Morton)

Defineix què és "normal" i què és "desviat", amb efectes reguladors

5. Invisibilitza la dimensió material-discursiva de la realitat (Haraway, Barad)

Impedeix veure que els fenòmens són co-produïts en pràctiques materials i discursives

6. Impedeix comprendre la complexitat dels fenòmens ecològics (Latour)

El canvi climàtic no és un fenomen "natural" separat sinó una xarxa socio-tècnica que provoca la proliferació d'entitats híbrides

7. Opera com a mecanisme despolititzador

Es presenta com a ordre objectiu indiscutible que neutralitza el conflicte polític (Latour)

Substitueix l'anàlisi política per una moralització (culpa, redempció, retorn a l'harmonia) (Morton, Del Castillo, Swyngedouw)

8. És un significant buit o flotant sense contingut estable (Morton)

Funciona com un contenidor abstracte de significats heterogenis

9. Opera com una nova forma de religió o sacralització (Del Castillo, Swyngedouw, Badiou)

Esdevé una instància quasi divina que exigeix devoció

10. Projecta fantasies i desitjos humans (Swyngedouw, Žižek)

Actua com a suport simbòlic de la subjectivitat, canalitzant pors i anhels

En canvi, les posicions que rebutgen aquesta eliminació i defensen la necessitat de preservar algun concepte de Naturalesa articulen els següents arguments:

1. Sense Naturalesa desapareix la possibilitat de distingir causes socials i processos biofísics (Malm)

Que estiguin entrelaçades no implica que siguin indistingibles
Sense aquesta distinció, no es poden identificar causes ni intervenir políticament

2. L'hibridisme radical és una renúncia analítica (Malm)

Dissoldre tota diferència impedeix comprendre adequadament els fenòmens

3. L'expansió indiscriminada de l'agència buida el concepte d'agència (Malm)

Quan tot és agent, ningú no és agent en sentit políticament rellevant
Es desplaça la causalitat dels humans cap a la matèria

4. El canvi climàtic exigeix reconèixer una realitat material externa (Malm, Riechmann)

Existeixen processos físics objectius amb dinàmiques pròpies
Sense aquesta exterioritat, la crisi esdevé conceptualment difusa

5. Eliminar Naturalesa confon el que és natural amb el que és acceptable (Riechmann)

Dissoldre aquesta distinció pot portar a conclusions normativament perilloses

6. Cal distingir entre la Naturalesa ideològica i la Naturalesa com a biosfera (Riechmann)

Criticar-ne els usos no implica negar la seva realitat material
La confusió entre els diversos sentits de Naturalesa és el problema central

7. La informació sobre la Naturalesa continua sent moralment rellevant (Riechmann)

No determina valors, però estableix límits a les decisions ètiques

8. Sense Naturalesa és difícil defensar la vida i els ecosistemes (Riechmann)

Sense un referent material compartit, es debilita la justificació de l'acció ecològica

9. La Naturalesa és necessària per pensar els límits biofísics i l'ecodependència (Riechmann, Almazán)

Conceptes com biosfera o ecosistema requereixen algun concepte operatiu de Naturalesa

10. Eliminar Naturalesa pot afavorir indirectament l'ordre existent (Malm, Riechmann)

Sense identificació de causes socials concretes, es dificulta qualsevol transformació
La crítica ontològica pot debilitar la crítica política

En darrer terme, el recorregut d'aquest treball permet concloure que la qüestió no es resol en una alternativa simple entre conservar o eliminar el concepte de Naturalesa, sinó en la necessitat d'una reconstrucció crítica del mateix. D'una banda, les ontologies contemporànies encerten en assenyalar els usos ideològics, normatius i despolititzadors de la Naturalesa; de l'altra, la seva eliminació total comporta riscos analítics i polítics igualment greus, especialment en relació amb la comprensió material de la crisi ecològica i l'atribució de responsabilitats.

Així, la tensió entre aquestes posicions no ha de ser resolta mitjançant la supressió d'un terme, sinó mitjançant la seva rearticulació. Es tracta, en definitiva, de pensar una noció de Naturalesa que no funcioni ni com a fonament metafísic ni com a dispositiu ideològic, però que alhora permeti reconèixer la realitat biofísica, els seus límits i la seva autonomia relativa. Només des d'aquesta posició es pot sostenir una anàlisi capaç de vincular ontologia, crítica i acció política en el marc de la crisi ecosocial contemporània.

4. Bibliografía

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la ilustración*. Ediciones AKAL. (Obra original publicada al 1947)
- Almazán Gómez, A. (2021). *¿Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnólogo*. Taugenit.
- Aristóteles. (2023). *POLÍTICA - Aristóteles*. Lebooks Editora. (Obra original publicada al 384-322 a.C.)
- Badiou, Alain (2008, May 19). *V7Inter: Entrevista al filósofo francés Alain Badiou (1 de 2)* Televisión Pública. [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=fnT9EhGBj58>
- Barad, K. (2023). *¿Cuestión de materia: Trans/Materia/Realidades y performatividad queer de la naturaleza*. Holobian editions.
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante: Una ecología política de las cosas*. Caja Negra Editora.
- Corroto, P. (2019, April 22). Ramón del Castillo contra la moral ecologista: "La naturaleza no existe" *elconfidencial.com*. https://www.elconfidencial.com/cultura/2019-04-22/el-jardin-de-los-delirios-ramon-del-castillo-entrevista_1953650/
- Del Castillo, R. (2019). *El jardín de los delirios: Las ilusiones del naturalismo*. Turner.
- Fernández Gallego Casilda, A. (2024). *La figura del renegado*. Classe Ciència i Literatura, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Alianza Editorial.
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*.
- Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. Penguin UK.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory: An Introduction to Actor-Network-Theory*. OUP Oxford.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory: An Introduction to Actor-Network-Theory*. OUP Oxford.
- Latour, B. (2022). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2022). *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2024). *Políticas de la naturaleza*. Arpa.
- Lorenzo, S. (2023). *Los asquerosos*.
- Malm, A. (2018). *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. Verso Books.
- Merchant, C. (1990). *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Harper Collins.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. Verso Books.

- Morton, T. (2009). *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Harvard University Press.
- Morton, T. (2016). *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press.
- Morton, T. (2021). *Hiperobjetos: Filosofía y ecología después del fin del mundo*. Adriana Hidalgo Editora.
- Riechmann, J. (2005). *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Los libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2005). *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Los libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2016). *Ética extramuros* (2a. ed.).
- Riechmann, J. (2019, April 23). «*la naturaleza no existe, existen procesos naturales*». Tratar De Comprender, Tratar De Ayudar. <https://tratarde.org/la-naturaleza-no-existe-existen-procesos-naturales/>
- Riechmann, J. (2022). *_Simbioética: Homo sapiens en el entramado de la vida: elementos para una ética ecologista y animalista en el seno de una Nueva Cultura de la Tierra gaiana_*. Plaza y Valdés Editores.
- Savater, F. (1999). *Diccionario filosófico*. Editorial Planeta, S.A. (Barcelona).
- Swyngedouw, E. (2011). *¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada*. En *_Dialnet* (Universidad de la Rioja) _(Número 1, pp. 4166). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/oaiart?codigo=3762434>