
ESTUDIOS

La tierra y la naturaleza en el horizonte de la subjetividad moderna¹

Juan Antonio Senent de Frutos²

Palabras clave: *modernidad, naturaleza, crisis ecológica, X. Zubiri, R. Descartes, J. Locke, J. S. Mill.*

Key words: *modernity, nature, ecological crisis, X. Zubiri, R. Descartes, J. Locke, J. S. Mill.*

Mots clés: *modernité, nature, crise écologique, X. Zubiri, R. Descartes, J. Locke, J. S. Mill.*

I. Introducción: el horizonte de la subjetividad moderna

¿Qué ha sucedido en la cultura europea en relación con la tierra y la naturaleza en general desde la modernidad?

Indica Karl Polanyi que la empresa más extraña de todas las emprendidas por nuestros antepasados consistió en "aislar a la tierra y hacer de ella un mercado"³.

¹ Artículo recibido en marzo de 2009. Versión definitiva en diciembre de 2009. Una versión anterior de este texto ha aparecido en alemán y en catalán.

² Universidad de Sevilla.

³ *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, 1997, p. 289 y ss.. Ello se articuló en cuatro pasos sucesivos que llegan hasta nuestros días. El primero consistió en la comercialización del suelo que liberó la renta feudal de la tierra, lo que dio lugar al capitalismo agrícola. El segundo fue la producción forzada de alimentos y de materias primas orgánicas para responder a las necesidades de crecimiento de la población industrial a escala nacional en el marco del capitalismo industrial. El tercero, la extensión del sistema de producción de excedentes a los territorios de las colonias, que

Ahora bien, este proceso de convertir la tierra en un mercado finalmente mundial, y que acontece primero en Europa tras la Edad Media, constituyó no sólo un proceso económico, sino más bien un proceso civilizatorio. Nuestros antepasados no sólo aislaron la tierra, sino que “se aislaron de ella”, es decir, cambió no solo la forma de tratar y de concebir la tierra y todo lo natural, sino también la forma de entenderse y de tratarse a sí mismo. Ello implicó un cambio de matriz cultural que afectó a todos los subsistemas sociales y a la forma misma de concebirse y experimentar el ser humano. En este sentido, se dio un cambio de horizonte cultural donde todas las cosas adquirieron un nuevo sentido y una nueva función.

En este contexto, para dar razón del proceso cultural vivido en un sentido amplio hay que tener en cuenta el cambio de horizonte cultural que en Occidente se da desde la Modernidad: la emergencia del *horizonte de la subjetividad*. Con respecto al horizonte naturalista anterior, se dio un proceso de retracción o contracción, mediante el centramiento en la subjetividad humana. A mi juicio, desde ahí se puede entender mejor el proceso y a los autores que dan cuenta del mismo. Para ello, nos detendremos principalmente en tres autores, René Descartes, John Locke y John Stuart Mill, que nos permiten reconocer los momentos fundamentales del camino seguido en los cuatro últimos siglos de despliegue histórico de la Modernidad. El marco general de comprensión que busco identificar para abordar la pregunta que guía este trabajo es el “horizonte intelectual o cultural” propio de la época moderna. La categoría horizonte está un tanto devaluada por su uso frecuente y equívoco en el lenguaje actual. Aquí tomo esta categoría en el sentido en el que opera en la filosofía de Xavier Zubiri.

Zubiri toma la categoría de horizonte de E. Husserl. Horizonte es el campo intelectual en el que las cosas nos resultan “familiares” en cuanto adquieren un sentido para nosotros que nos permite entenderlas⁴. Esta familiaridad implica una delimitación, un límite⁵ en dos sentidos, delimita las cosas y también nuestra visión de ellas. Esta delimitación genera la constitución de un marco intelectual en el que se da la experiencia con la realidad y con uno mismo, que no es anterior sino coetáneo a los actos. “Porque tenemos ese horizonte, podemos ir a las cosas, buscarlas;

se corresponde con la fase del capitalismo trasnacional. En el último paso, que prosigue hoy día, se introdujo la tierra y sus productos en el marco de un mercado autorregulado a escala mundial, es decir, el capitalismo globalizado y globalizador.

⁴ X. ZUBIRI (1996) *Sobre el problema de la filosofía*, F. X. Z., p. 12 y s.

⁵ *Horitzein* en griego.

gracias a él, pueden entrar en nuestro horizonte, y solo entonces quedan aquéllas entendidas. Sin él no habría un `donde´, donde los objetos pudieran entrar y estar alojados”⁶. De este modo, es posible que entendamos las cosas, pero también que haya cosas que no tengan un sentido claro. Por ello, “sólo cuando ha comenzado a `ver´ y `entender´ ha podido tropezar con algo `que no se ve bien´”⁷, entonces es cuando puede surgir la necesidad social de cuestionar y revisar ese horizonte. Así, la constitución de un nuevo horizonte cultural no surge sino como transformación del anterior.

En términos generales, el horizonte tiene que ver con el modo en que las personas que viven en una época entienden y proyectan sus sentidos acerca de aquello con lo que los sujetos van construyendo su vida. Hasta ahora, los horizontes han perdurado a través de siglos. Por tanto su proceso de transformación ha sido lento en términos históricos⁸. Otra de las características a tener en cuenta es su relativa invisibilidad. Por ello, generalmente una época puede llegar a ser mejor reconocida en sus líneas de fuerza o en sus claves principales con cierta posterioridad. La actividad filosófica no determina la constitución de ese marco sino que precisamente sirve para tematizarlo y empezar a hacerlo visible. Pero en ese proceso hay autores coetáneos que tienen la virtualidad de reflejar intelectivamente la época en la que viven por su capacidad de problematización del horizonte anterior que aún perdura en su tiempo, aún en forma de *crisis*, y en este sentido, cuestionado. La conciencia de cierta ruptura y de novedad no suele ser originalidad sino la afirmación de un nuevo horizonte cultural emergente socialmente, y que en su virtud, ayudan a amplificar y continuar.

En este sentido, el *horizonte del sujeto* puede ser entendido como el cuestionamiento y la ruptura del horizonte naturalista clásico anterior, que surge en el renacimiento y se consolida en la modernidad donde “el hombre (no) es un trozo del universo, una cosa que está ahí (...) Descartes corta el vínculo que une el saber a lo que el hombre es y convierte al saber en el ser mismo del hombre”⁹. En ese contexto, el sujeto ya no es un trozo del universo, sino que es algo en cuyo saber va contenido

⁶ X. ZUBIRI, *Sobre el problema de la filosofía*, ib.

⁷ Ib.

⁸ Nos dice Zubiri, el “horizonte varía con una lentitud enorme, tan lentamente que los hombres no tienen conciencia de su mutación y propenden a creer en su fijeza, mejor dicho, por ello ni se dan cuenta de su existencia”, *Naturaleza, historia y Dios*, 1994, p. 193.

⁹ X. ZUBIRI (1994) *Naturaleza, historia y Dios*, p. 285.

todo el universo. Por ello, el sujeto ya no es polvo del universo sino “envolvente del mismo”¹⁰. De esta misma situación intelectual en que deja la modernidad al ser humano dará cuenta tres siglos más tarde Nietzsche, cuando nos dice que: “Somos más libres de lo que fuimos jamás de dirigir la mirada en todas direcciones; no percibimos límites en ninguna parte. Tenemos la ventaja de sentir a nuestro alrededor un espacio inmenso, pero también un vacío inmenso”¹¹. Si el sujeto contiene el mundo en su saber, si es la realidad por antonomasia, estamos solos, no hay nada que ver porque solo vemos nuestra mirada que no encuentra “nada”, hay una búsqueda sin término, porque no hay nada en lo que reposar, no es que haya vacío sino que más bien “se” encuentra vacío. Es el desierto de lo real como hogar de ser humano. En el proceso de extrañamiento ante el mundo, lo real pierde su textura, sus límites, parece convertirse en “espacio vacío”. El sujeto no pertenece ni está imbricado en el mundo. Sólo tratamos con cosas, pero no nos tratamos en ellas. Esta relación llegará a articularse como racionalidad estratégica o instrumental cuando se va liberando de las hipotecas normativas del horizonte anterior. Max Horkheimer da cuenta de este proceso de reducción de la razón a “razón subjetiva”¹², en el fondo una razón desvinculada de los otros y de lo otro, de cualquier instancia objetivante externa.

Por ello, el mundo (y los otros también pueden ser vistos como realidades empíricas¹³) llega a ser visto como simple medio de nuestras acciones. Franz Hinkelammert¹⁴ expresa este proceso con una imagen: somos como unos leñadores que están

¹⁰ I. ELLACURÍA (1970) “La idea de filosofía del X. Zubiri”, en *Homenaje a X. Zubiri*, Madrid, p. 583

¹¹ Cita tomada de H. LEFEBVRE (1971) *Introducción a la modernidad*, Madrid, p. 7 (no especifica procedencia).

¹² “Medios y fines”, en *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002, pp. 45 y ss. Este autor, señala cierta perplejidad cómo, para él, en el último siglo esta racionalidad se ha hecho más definida y preponderante. Sin embargo, a mi juicio, no es sino el despliegue de los presupuestos asumidos siglos antes.

¹³ Por citar sólo un ejemplo, destacaría al filósofo del derecho y penalista alemán, Günther Jakobs, para quien el tratamiento normativo de los otros, tiene que estar fundado en una expectativa cognitiva realista, y no en un postulado ético incondicionado. Por ello, finalmente el mundo del derecho y de la ética, se disuelve para este autor en la racionalidad estratégica. Si ello es así, con los otros pertenecientes a la especie humana, va de suyo, que lo natural no puede ser objeto de consideración no exclusivamente utilitarista. Vid. *Teoría funcional de la pena y de la culpabilidad*, Madrid, 2008; *Sobre la normativización de la dogmática jurídico-penal*, Madrid, 2003; *Derecho penal del enemigo*, Madrid, 2003.

¹⁴ *El mapa del emperador. Determinismo, caos o sujeto*, San José, Costa Rica, 1996.

cortando la rama del árbol sobre la que están sentados. Quien corta antes la rama y cae, es quien actúa más eficientemente. Aunque el proceso de sometimiento y destrucción de lo natural, y con ello, la puesta en peligro de la propia corporeidad biológica, sea finalmente irracional por su resultado nihilista, implica un proceso de racionalización. Pero esta racionalidad fragmentaria, se hace presente hoy como “irracionalidad de lo racionalizado” en una visión sistémica o integrada de la realidad.

En este contexto, esta *metáfora del sujeto* como realidad primaria y última es el lugar o ámbito desde el que entender la interacción entre humanidad y la tierra, un lugar que hoy se nos presenta como problemático y desde el que tenemos que salir y que a duras penas tratamos de superar con escasas y torpes realizaciones. En este sentido, la crisis ecológica que Occidente está globalizando por el mundo puede ser vista como una “necesidad” cultural, como una función de la renuncia que Occidente se autoimpuso desde la Modernidad.

Para la constitución de ese marco no explicaré el marco histórico en el que acontece y toma cuerpo, sino que atenderé brevemente a tres autores que nos permiten visualizar una síntesis de los distintos momentos del proceso que articula la relación del ser humano con la tierra, René Descartes (1596–1650), John Locke (1632–1704) y John Stuart Mill (1806–1873). Estos representan, a mi juicio, tres fases del mismo proceso. La primera fase de desvinculación; la segunda de privatización y utilización racional; y la tercera fase que es vivida desde el imperativo de la transformación y el perfeccionamiento.

2. Primera fase: desvinculación. Descartes y la “res extensa”

La primera fase se puede caracterizar por una “desvinculación” entre humanidad y naturaleza. Lo humano deja de ser parte de la tierra, pierde su corporeidad como algo propio, su lugar de inserción en el circuito de la vida, su identidad física y simbólica en conexión con su lugar de origen y de destino material. Implica el establecimiento de una oposición sujeto–objeto, aparece el mundo físico como objeto de la tecnociencia moderna.

Ello genera una lógica cultural dualista, reduccionista y manipuladora, que atraviesa tanto la filosofía como la ciencia moderna, y que comparte tanto la actividad tecnocientífica como la lógica del campo económico–mercantil. Tras ella, está la culminación del proceso de desencantamiento y desmagificación del mundo del que

hablara Max Weber¹⁵, la pérdida del sentido de valor intrínseco de lo natural y material en función de la utilidad relativa para el sujeto. Ello permite tratar toda la naturaleza como un gran laboratorio sobre el que experimentar, incluso viviseccionar, para obtener algún conocimiento, y en su caso, alguna utilidad.

En el proceso de desvinculación del ser humano de la tierra, no se trata sólo de que se afirme una diferencia ontológica, sino antes bien, de una diferencia óptica. En última instancia la esencia material del sujeto humano no corresponde a la misma esencia del mundo que lo rodea, o incluso de su propio cuerpo. Su cuerpo y el mundo son *res extensa*. El sujeto es *res cogitans*, por tanto no participa de la condición material y por ello no pertenece al mundo. Como señala Zubiri, Descartes expresa la metafísica de su tiempo, por medio de un "dislocamiento metafísico", el "dislocamiento entre el alma y la realidad cósmica"¹⁶.

Separada la subjetividad interior (el alma), de la objetividad exterior (los cuerpos, su cuerpo), ya no podrá ser parte del mundo. El maestro de la duda metódica, Descartes, quien expone magistralmente la lógica cultural de la ciencia empírica moderna, explica en qué consiste este sujeto en su *Discurso del método*. Éste consiste en una cosa que piensa; y con ello que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina, y que también siente. Pero este sujeto de las operaciones, carece de suyo de materialidad: "el alma, por la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es"¹⁷.

Esta posición la desarrolla a su vez en sus *Meditaciones metafísicas*: "puesto que por una parte tengo una idea clara y distinta de mí mismo, según la cual soy algo que piensa y no extenso y por otra parte, tengo una idea distinta del cuerpo, según la cual éste es una cosa extensa, que no piensa, resulta cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, pudiendo ser y existir sin el cuerpo"¹⁸. El cuerpo humano, como el de los animales y el resto de cuerpos físicos, es una suerte de máquina cuyo

¹⁵ *Wissenschaft als Beruf* ("La ciencia como vocación" en *El político y el científico*), Madrid, 1998, p. 201.

¹⁶ *Naturaleza, Historia y Dios*, op. cit., p. 169.

¹⁷ *Discurso del método*, IV [*Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. de M. GARCÍA MORENTE, Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 62].

¹⁸ *Meditaciones metafísicas*, VI [*Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, op. cit., p. 172].

funcionamiento mecánico podrá ser descrito por la ciencia. Pero el sujeto de la ciencia que es el ser humano, *puede ser y existir sin el cuerpo*. Ello genera la *ilusión* de un sujeto que puede existir sin el cuerpo¹⁹; y por tanto que, radicalmente, no conoce ni depende de límites naturales. Es un alma pura por encima y más allá de sus determinaciones materiales. Puede seguir actuando "racionalmente" como si no pasara nada aun cuando la tierra la esté destruyendo eficientemente con su explotación racional.

Desde esta posición, trata de conocer el mundo y utilizarlo, incluso hasta su destrucción porque está más allá del mundo. Con ello, se producirá una *fuga mundi* particular. Esta fuga no es huida sino ruptura de la inserción de lo humano en la tierra, y con ello, ruptura de la reciprocidad: lo que hacemos a la tierra (ya) no lo hacemos a los hijos de la tierra, como por el contrario nos recordara el jefe indio Seattle. Con esa ruptura, el mundo físico es algo que hay controlar, utilizar, dominar. Por ello, no es mera alienación respecto del mundo, sino sometimiento ilimitado por un sujeto que no reconoce límites.

3. Segunda fase: privatización y utilización racional de la tierra en John Locke

Si Descartes expresó con radicalidad la metafísica de su tiempo, John Locke saca las consecuencias normativas de esa metafísica moderna que se centra en el sujeto entendido como individuo. Así, también con radicalidad establece la delimitación de los "derechos naturales" en ese nuevo ámbito cultural. Al hacerlo, Locke, permite visualizar la constitución normativa de la sociedad moderna no sólo en el ámbito jurídico y político, sino también en el económico y en el tratamiento debido frente a otras sociedades no europeas. En este sentido, este autor nos permite visualizar los fundamentos de las diversas fases del capitalismo señaladas por K. Polanyi. Así, justificó tanto el cambio de propiedad de la tierra en Europa, y con ello, la mutación de su sentido social, como también la colonización de las tierras de los llamados pueblos salvajes por la civilización de los pueblos europeos²⁰. Veamos

¹⁹ Analicé esta cuestión en "Medio ambiente, vida humana y respeto a la biodiversidad", en *Ética de la vida y la salud. Su problemática biojurídica*, A. RUIZ DE LA CUESTA, coordinador (2008), Sevilla, pp. 83-100.

²⁰ Pero incluso puso las bases, del neocolonialismo actual que el capitalismo de la era de la información proyecta sobre los territorios y la biodiversidad que albergan los llamados pueblos "en vías de desa-

las líneas principales de este proceso por medio de algunas de sus “reducciones” con respecto al horizonte cultural anterior.

3.1. Primera reducción: de la tierra como propiedad común del género humano a su apropiación privativa

Locke desarrolla esta cuestión fundamentalmente en el capítulo 5 (“De la propiedad”) de su obra *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*²¹. El punto de partida formal es el derecho de propiedad como derecho natural que determinará el modo de relación del ser humano con “la tierra y todas sus criaturas” (cf. §27). Así la tierra, sus criaturas o sus productos pasan a ser meros *objetos* del derecho de los hombres. Se da un proceso de externalización o desvinculación entre el titular del derecho, el género humano, y la naturaleza lo que permite que sea tratado como cosa de la que apropiarse en beneficio propio. Se pasa de la pertenencia a una tierra a la posesión o propiedad sobre cualquier tierra o criatura.

Locke, situándose supuestamente en la misma cosmovisión cristiana de la tradición anterior (cf. §25), plantea, en cambio, este derecho natural de modo que le permita desentenderse de cualquier dependencia respecto al bien común o de cualquier “hipoteca social” del derecho de propiedad individual, o de la responsabilidad por el cuidado de la naturaleza.

Inicialmente él mismo nos presenta su objetivo: “mostraré cómo los hombres pueden llegar a tener en propiedad varias parcelas de lo que Dios entregó en común al género humano; y ello, sin necesidad de que haya un acuerdo expreso entre los

rrollo”, es decir, pueblos indígenas y sociedades tradicionales. En esta nueva fase de reordenación de las fuerzas productivas, ese conocimiento sobre la biodiversidad que era patrimonio de esos pueblos es un nuevo objeto de interés y de acción depredadora so capa de servicio a la humanidad. Así por ejemplo, la llamada “biopiratería” no se sustenta sobre el expolio y acumulación de los bienes de otros, sino en la apropiación del conocimiento tradicional sobre diversas formas de materia viva identificadas o producidas por los “pueblos atrasados”, para su reproducción y explotación en el llamado libre mercado al que sólo tendrán acceso los que tengan capacidad de pago (demanda solvente), y por ello, aun siendo “formalmente” todos iguales, no todos podrán operar en el mercado. Cf. En esta línea mi trabajo “Sociedad del conocimiento, biotecnología y biodiversidad” en *Revista Hiléia. Revista de Direito Ambiental da Amazonia*, n° 2, 2004, pp. 115–144, y también sobre esa problemática puede verse en esa revista, de D. SÁNCHEZ RUBIO Y N. SOLÓRZANO ALFARO, “Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos”, n° 1, pp. 35–60,

²¹ Citaré esta obra por la traducción de CARLOS MELLIZO para la edición de Alianza editorial, Madrid, 1990, del original inglés *The Second Treatise of Civil Government. An Essay Concerning the Original, Extend and End of Civil Government* [1690].

miembros de la comunidad" (§25). En su planteamiento arranca de un "estado natural" que está más allá de cualquier acuerdo y de cualquier sociedad o individuo. Sobre una hipotética situación originaria Locke comienza su argumentación:

Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, les ha dado también la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular (§26).

Dado que hay una disposición en favor del género humano de los bienes naturales, es necesario que esos bienes rindan, y para ello deben ser apropiados individualmente:

Aunque la tierra y todas sus criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos, podemos decir que son suyos. Cualquier cosa que él saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su labor y añade algo que es de sí mismo, es por consiguiente, propiedad suya (...) y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres (§27).

Y como señala más adelante, ese ejercicio de apropiación, de practicar el derecho de propiedad individual, se extiende no sólo a las criaturas o a los productos de la tierra, sino que, nos dice Locke,

(...) la cuestión principal acerca de la propiedad de la tierra no se refiere hoy día a los frutos de la tierra ni a las bestias que en ella habitan, sino a la tierra misma al ser ésta la que contiene y lleva consigo todo lo demás, diré que la propiedad de la tierra se adquiere también, como es obvio, del mismo modo que en el caso anterior. Toda porción de tierra que un hombre labre, plante, mejore, cultive y haga que produzca frutos para su uso, será propiedad suya. Es como si, como resultado de su trabajo, este hombre pusiera cercas a esa tierra, apartándola de los terrenos comunales (§32).

La tierra, hasta entonces comunal, soporte de la vida común de cada pueblo, y por tanto algo que pertenece a los comuneros, y de la que estos no pueden disponer o enajenar, ni tampoco pueden enajenarse de ella en tanto que también pertenecen a la tierra, es decir, se trataba de una mutua posesión, de una posesión en reciprocidad. Pasa a ser considerada, no ya como *terra mater*, lugar de nutrición y

de identidad como en las sociedades tradicionales también europeas, sino como *terra nullius*, tierra de nadie. El sujeto deja de ser parte de la tierra, y de una tierra en particular. Como ya no hay vínculos orgánicos, ni sociales ni jurídicos con la tierra, disuelto los vínculos, la tierra se presenta como tierra de nadie, y por tanto apropiable “por cualquiera”²².

Se puede decir que cualquier sujeto humano podría apropiarse privativamente de esos bienes, de quienes en principio se predica una igualdad formal²³. Cualquiera podría extraer los “productos espontáneos” de la naturaleza. Por tanto de la propiedad común de la humanidad (“se ha dado en común a toda la humanidad para que esta participe en común de ella” §25). Algo “común”, significará en la situación originaria para Locke “apropiable por cualquiera”.

¿Cuál es el ámbito de este “patrimonio común de la humanidad”? Aquel donde la huella de la propiedad privada individual y del sistema legal no haya sacado a la *res communis* de su estado natural, y por tanto donde todo continúa en estado comunal originario. Este derecho natural previo y fundante de los sistemas de derecho positivo explica para nuestro autor el tránsito del estado natural a la sociedad constituida²⁴, pero siempre subsiste en los ámbitos que exceden a la regulación de los sistemas legales: “entre aquellos que se cuentan entre la parte civilizada de la humanidad y que han hecho y multiplicado una serie de leyes positivas para determinar la propiedad, esta ley originaria de la naturaleza que se aplicaba antes a los bienes comunes para establecer los orígenes de la apropiación, sigue siendo vigente” (§30)²⁵. Por tanto, al interior de la parte civilizada

²² Que es lo que justificará también la colonización de las tierras de los otros pueblos como veremos, cf. VANDANA SHIVA, (2003) *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, Barcelona, pp. 18–19.

²³ Para explicitar esta igualdad formal, aunque como después veremos no haya una igualdad en la racionalidad, señala: “El fruto o la carne del venado que alimentan al indio salvaje, el cual no ha oído hablar de cotos de caza y es todavía un usuario de la tierra en común con los demás, tienen que ser suyos; y tan suyos, es decir, tan parte de sí mismo, que ningún otro tendrá derecho a ellos antes que su propietario haya derivado algún beneficio que dé sustento a su vida” (§ 26).

²⁴ La cual surge, como no deja de recalcar a lo largo de su *Segundo Tratado*, para preservar la propiedad como derecho natural central.

²⁵ Lo cual también se proyecta frente a los recursos biológicos de los mares, dado que este espacio constituye “un gran bien comunal” (cf. §30). Sobre las leyes consuetudinarias y los orígenes de la apropiabilidad, puede verse de José Manuel PUREZA, (2002) *El patrimonio común de la humanidad ¿Hacia un Derecho internacional de la solidaridad?* (traducción de J. ALCAIDE FERNÁNDEZ), Madrid, Trotta, p. 169 y ss.

de la humanidad, apenas quedarían bienes en condición comunal originaria que puedan ser objetos de acción predatoria por cualquiera²⁶, pero hacia fuera de los límites geográficos de las mismas, el resto de la tierra²⁷ se presenta como un gran bien comunal sobre el que desplegar su acción:

Todavía se encuentran hoy grandes porciones de tierra que, al no haberse unido sus habitantes con el resto de la humanidad en el acuerdo de utilizar dinero común, permanece sin cultivar; y como estas tierras proporcionalmente son mucho mayores que el número de personas que viven en ellas, continúan en estado comunal. Mas esto difícilmente podría darse entre esa parte de la humanidad que ha consentido en la utilización del dinero (§45).

Si no se ha adoptado el sistema de relaciones mercantiles propio de las sociedades capitalistas no hay ninguna acción económica ni ninguna acción social y culturalmente integrada; por ello, los individuos "aislados" solo toman los frutos espontáneos, lo cual no constituye ningún robo a la parte civilizada de la humanidad, ni a los otros habitantes de esas tierras. Esos habitantes son los "indios salvajes" (§26), que como va ejemplificando a lo largo de sus obras viene a corresponder a los otros pueblos que no sean los europeos (vid. infra) y por tanto los territorios objeto de expansión colonial en la era moderna.

Donde no haya por tanto un sistema de leyes positivas o de pactos²⁸ al modo europeo, cualquiera se puede apropiarse de todo cuanto sea para su utilidad, y ello sin depender del consentimiento de nadie. La acción de sustracción de algo de su condición comunal frente al resto del mundo no lo considera ningún robo, ni depende del consentimiento de quienes habiten las tierras, ni estos poseen ninguna forma de propiedad común sobre los bienes naturales, ni tienen ningún pacto explícito o implícito sobre la forma de aprovechamiento de los recursos naturales que emplean para el sustento de sus vidas. Si Locke reconociera alguna institucionalización

²⁶ Sólo queda algún reducto ya meramente anecdótico: "entre nosotros, la liebre que alguien está cazando, se considera propiedad de aquél que la persigue durante la caza" (§30).

²⁷ Como destaca VANDANA SHIVA, para este proyecto colonizador europeo la tierra se presentaba como *terra nullius*, a pesar de que estuviera habitada por pueblos indígenas, en *¿Proteger o expoliar? Los derechos de propiedad intelectual*, op. cit., .18-19.

²⁸ "Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente con dinero y con comercio vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el consentimiento de todos los copropietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante pacto, es decir, por la ley de la tierra, la cual no debe ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunales con respecto a algunos hombres, no lo son respecto de la humanidad; sólo son propiedad común dentro de un país determinado, o de una parroquia" (§35).

social o jurídica sobre el uso de estos bienes por parte de esos habitantes toda su justificación de la acción colonial en la era moderna sobre los recursos de otros pueblos perdería su justificación, y tendría que reconocer su ilicitud:

Ciertamente, quien se ha alimentado (...) de las manzanas que ha cosechado de los árboles del bosque, puede decirse que se ha apropiado de ellas. Nadie podrá negar que ese alimento es suyo (...) ¿Podrá decir alguno que este hombre no tenía derecho a las manzanas que él se apropió de este modo, alegando que no tenía consentimiento de todo el género humano para tomarlas en pertenencia? ¿Fue un robo el apropiarse de lo que pertenecía comunitariamente a todos? Si el consentimiento de todo el género humano hubiera sido necesario, este hombre se habría muerto de hambre (§28).

Con una razón humanitaria se desentiende a partir de ahí de cualquier exigencia en favor del bien común de la humanidad, y por supuesto de cualquier respeto a los territorios de los pueblos en los que se despliega su acción. En Inglaterra, el régimen de los comuneros debe ser respetado (cf. §35), de ninguna manera en otros pueblos no civilizados, pues si en el primer caso hay una costumbre jurídica no así en el segundo caso ya que sobre estas posesiones comunales únicamente rige la ley natural²⁹, y por tanto está liberado del consentimiento de los comuneros, encontrándose ante una *res nullius* y no ante bienes protegidos por ningún sistema de derecho positivo. Lo que en Inglaterra es robo (y en las otras sociedades civilizadas), no lo es fuera de sus fronteras legales porque no hay restricciones más allá del régimen de derecho natural. Los bienes que emplean para su sustento otros pueblos sí están sometidos a un régimen abierto de apropiación para “toda la humanidad”, no así los bienes de los primeros, ni siquiera los que aún permanecen en condición comunal.

3.2. Segunda reducción: De la universalidad de la racionalidad “género humano” a la racionalidad de los “pueblos civilizados”

La obra de Locke nos muestra cómo en la tradición liberal, en la que él se sitúa y en buena medida ayuda a fundamentar, tras el discurso universalista, que arranca formalmente de un punto de partida general³⁰, y por tanto compatible por cualquiera; sin embargo, desde ahí, consigue derivar y llegar a lo que críticamente podríamos denominar como una reducción social y cultural de lo humano. Con esta

²⁹ Por tanto se realiza una reducción etnocéntrica de los mecanismos de regulación jurídica, que justifica todo su planteamiento de regulación a partir de la “Ley natural”.

³⁰ Ello basándose en referencias tales como humanidad, género humano, naturaleza humana, o racionalidad humana.

reducción o asimilación de un único patrón cultural como exponente de la auténtica racionalidad humana consigue desentenderse de buena parte de la humanidad, y por ello, la eventual explotación de los recursos naturales de los que no practiquen su lógica cultural de utilización de estos recursos no será imposición ni exclusión de parte de la humanidad, sino *servicio* a la verdadera humanidad.

Dice Locke:

Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se lo dio para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera para su vida, no podemos suponer que fuese intención de Dios dejar que el mundo permaneciese en terreno comunal y sin cultivar. Ha dado el mundo para que el hombre trabajador y racional lo use; y es el trabajo lo que da derecho a la propiedad, y no los delirios y la avaricia de los revoltosos y los pendencieros (§34).

¿Quién es el hombre trabajador y racional y quiénes son esos individuos avariciosos y pendencieros? Los primeros, los pertenecientes a las sociedades burguesas (cf. §35) o la “parte civilizada de la humanidad” (§30); y por la otra parte, está hablando de los indios de Norteamérica (cf. §30), y en general de las sociedades tradicionales³¹; por tanto, ese destino universal de los bienes no es para el género humano en sentido realmente universal, es para aquellos hombres trabajadores y racionales que se encuentran entre los primeros y no para los segundos, que son avariciosos, peleadores y disputadores. Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*³² nos dice que conocimiento y abundancia están en pugna. En el “vasto

³¹ Las cuales viven alejados de las nociones, discursos y avances del resto de la humanidad; (...) esos pueden muy bien compararse a los habitantes de las Islas Marianas, quienes (al estar separados por una gran extensión de mar de todo contacto con las partes habitadas de la Tierra), se creyeron las únicas personas del mundo. Y, aunque las escasas comodidades de vida entre ellos no llegaban al uso del fuego hasta que los españoles, no muchos años después, en sus viajes de Acapulco a Manila, se lo mostraron; todavía, en la necesidad y en la ignorancia de la mayoría de las cosas, se miraban a sí mismos, aun después de que los españoles les trajeran información de una variedad de naciones ricas en ciencias, artes y comodidades de vida, de las que ellos no sabían nada; se miraban a sí mismos, decía, como las personas más felices y más sabias del universo. Pero, a pesar de todo, creo que nadie se los imaginará como profundos físicos y sólidos metafísicos. Nadie estimará que el más avisado de ellos tenga opiniones muy amplias en ética o política; ni puede nadie conceder que el más brillante de ellos progrese tanto en su entendimiento como para tener ningún otro conocimiento más que unas cuantas pequeñas cosas sobre su isla (...) pero siempre bastante lejos de ese amplio desarrollo de la mente que embellece a un alma dedicada a la verdad, ayudada por la cultura y por las distintas opiniones de los pensadores de todas clases, *Sobre la conducta del entendimiento y otros ensayos póstumos* (*Of the Conduct of the Understanding, en Posthumous Works, 1706*), ed. bilingüe de A. M. LORENZO, (1992) Barcelona, Anthropolos, pp. 16–17.

³² *An Essay concerning Humane Understanding* (1690). Citaré por la edición y traducción de S. RÁBADE Y E. GARCÍA, Editora Nacional, Madrid, 1980.

continente de América”, donde abunda toda clase de riquezas naturales, están en situación de “ignorancia los antiguos salvajes americanos”³³. Y ello, no por falta de “talento natural” de éstos³⁴, sino por falta de aplicación del conocimiento verdadero o *las investigaciones de los hombres racionales en pos de los verdaderos avances de la ciencia*³⁵, que se da en las naciones florecientes o parte civilizada de la humanidad.

Esta capacidad de trabajo racional, que emplea la creciente tecnología, es para Locke una conquista progresiva de la humanidad, que en realidad sólo se halla cultivada por la civilización a la que él pertenece. Tanto las “selvas de América como las escuelas de Atenas producen hombres de capacidades diversas dentro de la misma especie”³⁶. Y ello por la diversa capacitación que permiten los diversos contextos. Las diferencias *entre los entendimientos no proceden tanto de sus facultades naturales como de los hábitos adquiridos*³⁷. En este sentido, señala que “no todos los americanos [aborígenes] han nacido con entendimiento peores que los europeos, aunque vemos que ninguno de ellos hace tales investigaciones en las humanidades y en las ciencias”³⁸. Por ello, la naturaleza sólo nos da semillas, *hemos nacido para ser, si queremos, seres racionales, pero sólo el hábito y el ejercicio nos hacen serlo (y de hecho, somos así nada más que porque la industria y la aplicación nos ha llevado a serlo)*³⁹. Dado que ciertos seres humanos no cultivan la ciencia y la técnica al modo europeo, no tienen posibilidad de desarrollar comportamientos racionales y un trabajo que permita optimizar la abundancia de la naturaleza, lo que hoy llamaríamos, la riqueza de la biodiversidad. Al no representar y cultivar la verdadera racionalidad humana, el uso y apropiación de los recursos naturales debe privilegiar a los sujetos que culturalmente están capacitados para obtener utilidades de ellos, y así beneficiar al “género humano”. Quiénes son entonces los que deben disfrutar de las prerrogativas del género humano: la parte civilizada de humanidad.

³³ *Ensayo sobre el conocimiento humano*, op. cit., p. 961.

³⁴ Pues “en nada se quedan cortos sobre las naciones más florecientes y políticas”, *ibid.*, p. 962.

³⁵ *Ibid.*, p. 963.

³⁶ *Sobre la conducta del entendimiento*, op. cit., p. 9.

³⁷ *Sobre la conducta del entendimiento*, op. cit., p. 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 43.

³⁹ *Ibid.*, p. 39.

3.3. Tercera reducción: El trabajo y la técnica humana patrimonio exclusivo de los pueblos europeos

Lo anterior, es decir, la reducción interesada de lo que debe corresponder a la humanidad a una parte de la misma, trae causa, de otra reducción, como ya se ha podido entrever. Se trata de una reducción cultural de la capacidad tecnológica del trabajo humano⁴⁰, que desde una perspectiva no etnocéntrica, al contrario de Locke, sí sería común a toda la especie humana. El trabajo humano como actividad humana específica es una actividad que supone en parte la transformación y el control del medio en función de las necesidades de producción y reproducción de la vida humana de cualquier sujeto humano, ya sea que esté inserto en sociedades tradicionales o en sociedades tecnológicamente avanzadas, y sin el cual ninguna sociedad sobrevive. Este trabajo humano opera a través de la técnica, que podemos conceptualizar como “manejo de realidades”⁴¹; pues bien, ese trabajo humano en función de las necesidades de supervivencia, a través de la técnica humana como

⁴⁰ Sobre una visión sobre el trabajo humano, como la que adoptamos aquí, radicalmente diversa a la lockeana o liberal, véase I. ELLACURÍA (1991) *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, Trotta, pp. 78 y ss.

⁴¹ Como destaca Ellacuría, siguiendo el análisis de la praxis humana de X. Zubiri, que entiendo supera el reduccionismo etnocéntrico de asimilar toda posibilidad de técnica humana como “técnica avanzada”; cualquier comportamiento humano tiene habérselas con el medio para que siga siendo biológicamente viable, en esa relación el ser humano va *arbitrando modos de sobrevivir, haciendo lo que en cada momento su grado de inteligencia le permite hacer. Inteligencia de la realidad e instrumentalización desde la realidad y para la realidad se dan así la mano. Desde esa primaria necesidad el hombre se lanza a modificar las cosas; las modifica para seguir viviendo, para poseerse a sí mismo en la modificación misma de las cosas* (“El trabajo humano como técnica, texto del libro inédito *Persona y Comunidad* [1975], edición de J. A. SENENT y J. J. CASTELLÓN, publicado en revista *Isidorianum*, nº 19, 2001, p. 75). El hacer técnico, nace para que la propia vida siga siendo viable. En este sentido, la técnica es el modo específico del trabajo humano: el trabajo es formalmente técnico. Por ello, *trabajo y humanidad son, en principio, dos realidades correlativas; no en vano el descubrimiento arqueológico de instrumentos de trabajo es prueba inequívoca de la presencia del hombre. El trabajo es verdaderamente trabajo cuando es acción transformadora por parte del animal de realidades, que lleva a la dominación del medio y con ello a la liberación de la vida humana* (ib., p. 78).

Ahora bien, la “dominación” o control del medio para asegurar la supervivencia biológica, como motor del trabajo técnico de cualquier sociedad humana, se puede operar de diversas formas en cada contexto cultural. Hay dos polos extremos para ello, como señalamos en este trabajo, el control “autocentrado”, que tendencialmente propone al ser humano no sólo como “ser superior”, sino como un ser que está más allá de las condiciones de supervivencia que le permite el medio, y que por ello, puede desplegar su actividad incluso destruyendo el medio natural en el que opera; o el control “descentrado” que, más allá de la conceptualización que se tenga de sí mismo, entiende que no puede hacer compatible la subsistencia humana con el irrespeto del medio natural, en última instancia, con su aniquilación.

manejo de las realidades con las que nos enfrentamos en el medio, es circunscrito o reducido, dentro de la sociedad burguesa, a la acción tecnológica propia de su formación cultural, como nos indican los anteriores pasajes.

A partir de ahí, podemos entender porqué, por ejemplo, un tipo particular de arroz que se cultiva en una región de la India, que ha sido generado mediante la selección y control de semillas a lo largo de siglos, en un proceso histórico-social muy complejo y largo, no es considerado como “producto humano”, sino solo como “recurso natural”, por cuanto se argumenta que no ha sido sacado de su condición natural, por ende, pertenece a todos hasta que no sea descifrado genéticamente y patentada su secuencia. Cuando se descifra y manipula genéticamente desarrollando con ello una acción tecnológicamente avanzada sobre ese producto, entonces, ello da derecho a su explotación comercial privativa, en manos de los titulares legales que tendrían la licencia de uso y explotación comercial de ese producto, con el derecho de excluir de ese uso a quien no pague el canon correspondiente, incluidas aquellas comunidades que secularmente ha utilizado y producido ese producto. Pero esto no es considerado legalmente ningún robo. ¿Por qué no es un robo? Porque es un “recurso natural” y las empresas biotecnológicas no hacen sino en sentido lockeano servirse de lo que la naturaleza da gratuitamente. Por tanto, hay una invisibilización de la acción tecnológica propia de las sociedades tradicionales y del trabajo humano de esas sociedades. En este sentido, lo que importa no es el trabajo socialmente aplicado a un producto ni la técnica tradicional empleada para su obtención, pues ésta no se considera una actividad humana específica porque no deja ninguna huella de propiedad sobre ella. En cambio, ¿cómo se apropia el hombre de estos bienes en el esquema liberal clásico, en el esquema lockeano? Mediante el trabajo es la actividad por la cual lo saca del estado común de naturaleza, pero no vale cualquier trabajo para poner la huella de propiedad sobre la tierra y sacar las utilidades exigibles.

En este contexto, es interesante lo que dice Locke, hablando de la sociedad inglesa y de los otros pueblos:

un acre de tierra que aquí produce veinte bushels de trigo, y otro que, en América, con la misma labranza, produjese lo mismo, son sin duda alguna de un intrínseco valor natural idéntico. Y, sin embargo, el beneficio que recibe la humanidad del primero tiene un valor de 5 libras anuales, mientras que el segundo ni siquiera valdría un penique si todo el beneficio que un indio recibiese de él fuese valorado y vendido aquí; podría decirse con verdad que no valdría ni una milésima parte (§ 43).

Y ello, porque es el trabajo lo que pone en la tierra gran parte de su valor. Pero es la tecnología aplicada lo que da valor y no el simple trabajo, que no se considera

una transformación material sino como creación técnica aplicada, y los portadores de la técnica son únicamente los europeos. Por ello, señala que hay muchos trabajos, pero sobre todo hay que considerar el de quienes fabricaron el arado, el de quienes construyeron cualquiera de los numerosísimos utensilios aplicados a la producción (cf. §43); por tanto, no importa el valor natural de las cosas, ni ciertas intervenciones humanas sobre las mismas, sino la tecnología, aplicada o implementada en ellas.

Ahora bien, todo se debe al "avance individual", no hay ningún proceso de enriquecimiento social a partir del cual se generan y posibilitan ciertas innovaciones, que en realidad se plantean como absolutas novedades y no se entienden a partir de un cierto estado del conocimiento sino como una suerte de genialidad aislada, que no se explica cultural ni socialmente por eso, no hay "innovación social" sino "inventores": *Aquel que inventó el primero la imprenta, el que descubrió el uso del compás, o hizo público las virtudes y el uso adecuado de la quinina, han contribuido más a la propagación del conocimiento, a la provisión y aumento de útiles, y a la salvación de los hombres que quienes construyeron colegios, casas de labor y hospitales*⁴². A partir de ese reconocimiento, la humanidad debe tanto a los "inventores", aunque éstos no le deban nada a la humanidad, que ese trabajo supremo debe ser recompensado, como por ejemplo, asegura el derecho de propiedad sobre las invenciones, es decir, las patentes⁴³.

Sin intervención del pensamiento y la reflexión no hay artificio, y donde no lo hay, todo es simplemente "natural". Podría aplicarse esta distinción al problema de la técnica y la división de la humanidad. Los hallazgos o "invenciones" de las sociedades tradicionales, desde un punto de vista etnocéntrico, por obvias e irreflexivas, no dejan de recaer sobre productos naturales que no "sacados de su condición natural", y ello no pone en ellos "ninguna huella de propiedad". En

⁴² *Ensayo sobre el entendimiento humano*, op. cit., p. 962.

⁴³ Así por ejemplo, como analiza Germán Velásquez, la propia lógica jurídica del sistema ADPIC, fuerza que las patentes con una duración mínima de 20 años se aplique sobre los productos de las industrias farmacéuticas privadas para que sigan investigando. Se argumenta el coste de la investigación, que será financiada por las patentes, que al garantizar a las empresas un monopolio, les permite mantener precios elevados. Ahora bien *estos precios impiden que la mayoría de las personas que necesitan estos nuevos productos puedan procurárselos. Si bien hay que preservar la investigación y el desarrollo de nuevos medicamentos, también es esencial que éstos puedan salvar vidas a partir del momento de su descubrimiento y no veinte años después... excepto que se perpetúe la absurda situación actual, en la cual millones de personas mueren por falta de medicamentos, que sin embargo existen y que la sociedad podría poner al alcance de todos* ("El medicamento como bien público mundial", *Le monde diplomatique*, edición española, n° 93, julio de 2003, p. 25).

cambio, los “numerosísimos utensilios” que el desarrollo tecnológico de la parte civilizada de la humanidad aplica sobre los recursos naturales dejan en ellos la huella de la propiedad.

3.4. Cuarta reducción: la mercantilización de la tierra y los bienes naturales

La satisfacción de necesidades mediante la utilización de los bienes naturales, vinculada con el llamado valor de uso de los bienes, es algo que Locke al comienzo de su planteamiento reconoce, sin embargo, de ese reconocimiento consigue llegar a un punto en que toda la funcionalidad económica para la vida humana en sociedad de los bienes naturales queda subsumida únicamente en el precio como valor de cambio. Reducida la función social de un bien a su expresión monetaria, y con ello a la carestía que alcance, se olvida la lógica del sustento de la vida que estaba en el origen de la apropiación originaria.

En este sentido, hablamos de una reducción mercantilista. En el esquema lockeano, para que la tierra y los bienes naturales sean socialmente útiles, no expuestos o dejados para la avaricia de las sociedades tradicionales, tienen que ser apropiados privativamente y rentabilizados, o “puestos en valor”, mediante el uso del dinero; así se logra, según él, disponerlos para el beneficio común. Porque el uso del dinero en la gestión de estos “recursos naturales” y en la apropiación privativa es lo que permite la “utilidad” para el género humano. Dice Locke: *Al principio la mayoría de los hombres se contentaban con lo que la desnuda naturaleza les ofrecía para satisfacer sus necesidades, sin embargo, en algunas partes del mundo, donde mediante el uso del dinero habían hecho que la tierra escaseara y que por lo tanto, tuviese algún valor, regularon las propiedades de los individuos de su sociedad* (§45). Entonces, hasta que no se regulan las propiedades de los individuos en la sociedad, y hasta que no se mercantilizan esas propiedades y se vuelven intercambiables por dinero, no hay una utilidad para el género humano. Por eso se habla de una reducción mercantilista.

Esta reducción opera mediante una invisibilización y pérdida del sentido de la función natural de la tierra, y por ende, de los recursos. En el fondo, se trata de que la tierra y los recursos naturales son casi prescindibles en función del trabajo tecnológicamente avanzado. Este pretende reemplazar las fuentes naturales, por eso llega a decir Locke, ya en el siglo XVII, que “la tierra que proporciona las materias primas es de escaso valor, si es que tiene alguno” (§42). En consecuencia, hay una desconexión y una pérdida del sentido del valor de uso y de satisfacción de necesidades a través de esos “recursos naturales”, que resultan ser los menos

valiosos, y a su vez, de la función que tiene toda la naturaleza en el sustento de la vida. Cuando se reduce toda la relación con la naturaleza a un puro cálculo de utilidad, se invisibiliza cualquier otra funcionalidad de la misma, y se entiende que si no se instrumentaliza mediante la mercantilización; por ello, nos dirá que si ese no es el modo de actuar, “el beneficio que de ella se deriva es prácticamente nulo” (cf. §42).

3.5. Quinta reducción: la pérdida de la interdependencia o de la racionalidad reproductiva

Hay otro supuesto, en todo este esquema, que es la pérdida de la racionalidad reproductiva⁴⁴. La racionalidad reproductiva es aquella por la cual se mantiene unida, en relación de interdependencia, la acción humana con el medio natural. Es algo que las sociedades tradicionales saben bien y que expresan en su propia sabiduría popular. Hay un discurso famoso del jefe Seattle, el indio norteamericano que decía: *Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra, nosotros sabemos esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a la familia, todo lo que suceda a la tierra sucede a los hijos de ésta, lo que él hace a este tejido se lo hace a sí mismo.*

El derecho de propiedad privada, lo sabemos desde el derecho romano, es el derecho de disfrute, uso y abuso de las cosas poseídas (*ius fruendi, utendi et abutendi*); entonces, si se destruyen las cosas poseídas, supuestamente no destruimos al poseedor. En cambio, las sociedades tradicionales, en virtud de su visión de una racionalidad que nos prescinde de la interdependencia, saben que si no respetamos las cosas poseídas no respetamos tampoco al poseedor. Esto ayuda a explicar porque cuesta tanto trabajo a las sociedades tradicionales asumir o adoptar la mercantilización de sus recursos biológicos y la lógica de la inscripción registral de estos, porque en el fondo es una lógica que desvincula las cosas de su valor de uso y abusando de ellas solo las considera en tanto que mercancía intercambiable.

Pero una posición de este tipo está fuera de la visión de esta apropiación tecnológica de los “recursos naturales”, conforme a la cual se pretende que no dependemos de la naturaleza si ya hemos conseguido dominarla por el cono-

⁴⁴ Sobre la racionalidad reproductiva, véase F. HINKELAMMERT, (2002) *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2ª ed. ampliada y revisada; F. HINKELAMMERT Y H. MORA, (2002) *Coordinación social de trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, San José, DEI.

cimiento, hoy día, descifrando la información genética que contiene. Con esta información, teóricamente, podremos reproducir el mundo tecnológicamente y la vida natural. Asimismo, se puede agredir a la naturaleza porque el ser humano está más allá de la naturaleza, y cree que si destruye este tejido no se destruye a sí mismo, lo que es propio de una racionalidad que prescinde de las condiciones de sobrevivencia.

Son todas estas reducciones y escisiones examinadas las que justifican ese proceso de colonización del mundo europeo tradicional en primer término, y del resto de mundos de la humanidad después.

4.Tercera fase: el imperativo ético y religioso de la transformación y mejora de la tierra en John Stuart Mill

Esta fase es un momento ya implicado en la fase anterior. Pero merece ser destacada porque a partir de los siglos XIX y XX se intensifica esta dimensión. J. S. Mill en el siglo XIX da perfecta cuenta de la misma.

¿En qué consiste? Es la culminación de la ruptura con los vestigios del horizonte cultural anterior, esto es, del horizonte naturalista que seguían presentes en la modernidad. John Locke, en el siglo XVII, dio un giro decisivo para desvincularse de las consecuencias normativas del horizonte naturalista clásico al situar la ley natural en el horizonte de la subjetividad. Es la racionalidad del sujeto humano la que descubre la legalidad natural. Por tanto, la ley natural estará contenida en su racionalidad, y a su vez, ya no se trata tanto de un orden objetivo del universo, sino de un orden contenido en cada sujeto en un proceso de subjetivación: la ley natural es vista como derechos naturales del individuo.

En este contexto de liberación de los contenidos normativos del horizonte anterior y de sacar las consecuencias del nuevo horizonte se puede ver la aportación de J. S. Mill. ¿Tiene sentido todavía para la cultura europea el que la naturaleza sea considerada como un norma a seguir para orientar la acción humana?

En primer sentido, sostiene que es irracional hablar de la ley natural aplicado a las acciones humanas cuando ésta remite al plano físico en cuanto causalidades que rigen los diversos objetos y acciones. En ese plano, es imposible sustraerse a su "cumplimiento". Su cumplimiento es ciego o mecánico, por lo que no cabría ninguna opción de seguimiento voluntario o libre, y por tanto, ser acreedor de

mérito o demérito. Se trataría de ley natural expresada bajo el precepto *naturam sequi*⁴⁵.

En un segundo sentido, defiende que también sería irracional e incluso inmoral guiarse por la naturaleza haciendo *del espontáneo curso de las cosas el modelo de sus acciones voluntarias*⁴⁶. Se trata de la relación con la "ley natural" bajo el precepto *naturam observare*⁴⁷, como "regla de prudencia".

Sin embargo, para J. S. Mill no sería prudente imitar el curso de la naturaleza. Esto implicaría situar la racionalidad humana en contacto con la "racionalidad" de la naturaleza. No puede haber tal imbricación. La racionalidad humana es oposición al orden de la naturaleza: *toda acción humana, cualquiera que sea, consiste en alterar, y toda acción útil en mejorar el curso espontáneo de la naturaleza*⁴⁸. No hay por tanto ningún espacio legítimo para el curso de la naturaleza, para el orden "espontáneo" de la misma, ninguna escucha de la misma. Aquí se muestra la *hybris*, la soberbia del sujeto moderno frente a la naturaleza: *la finalidad y el objeto mismo de dicha acción son alterar y mejorar la Naturaleza*⁴⁹. Si el curso natural de las cosas fuera perfectamente justo y satisfactorio, si fuera un "orden perfecto" la más mínima acción humana sería una interferencia gratuita y perjudicial. Pero como no lo es, entonces, siempre lo que pone lo humano intencionalmente, esto es, "lo artificial" frente a lo natural, es superior. *Si lo artificial no es mejor que lo natural, ¿qué finalidad hay en todas las artes de la vida? Cavar, arar, construir, vestirse son violaciones directas del mandato de seguir a la Naturaleza. (...) Los modos de comportamiento de la Naturaleza han de ser dominados, no obedecidos; (...) sus poderes están con frecuencia contra el hombre como enemigos*⁵⁰. Por ello, según Mill, la civilización humana, es decir, toda la ciencia y técnica civilizada (europea), *equivale a una censura contra la Naturaleza, a una admisión de que ésta es imperfecta y de que es la tarea del*

⁴⁵ MILL, J. S., *Nature*, 1874. Citaré por la traducción de C. MELLIZO, (1998) *La Naturaleza*, Madrid, pp. 36-39.

⁴⁶ *Ibid*, p. 90.

⁴⁷ *Ib.* p. 39.

⁴⁸ *Ib.*, p. 90.

⁴⁹ *Ib.*, p. 41.

⁵⁰ *Ib.*, p. 42.

*hombre, y su mérito, el estar siempre tratando de corregirla o mitigarla*⁵¹. Esta censura es proyectada igualmente contra los otros pueblos, los que se encuentran en "estado salvaje", que son vistos como incivilizados, sucios, ignorantes, en última instancia *imitadores* de la naturaleza. Por ello, no se puede aprender nada de ellos, como tampoco de la naturaleza.

Si es irracional imitar la naturaleza o tratar de extraer alguna sabiduría de ella, también es "inmoral" reproducir voluntariamente el curso de la naturaleza. *Al estar repleto de todas esas cosas que, cuando son cometidas por seres humanos, merecen ser aborrecidas en grado sumo, cualquiera que tratase de imitar con sus acciones el curso natural de las cosas, sería visto y reconocido universalmente como el más malvado de los hombres*⁵². La naturaleza al ser considerada como lo opuesto a lo humano, como su enemigo, sólo es percibida como fuente de crímenes contra la humanidad. Si la naturaleza es imputada como la gran criminal, se puede entonces entender mejor el hecho de que la acción devastadora que la modernidad despliega contra la misma es una lucha hecha "con buena conciencia". Esta modificación y destrucción del medio natural es realizada en aras de fines elevados: *El deber del hombre es cooperar con los bienes benéficos, no mediante la imitación del curso de la naturaleza, sino esforzándose constantemente en alterarlo y haciendo que la parte de la naturaleza sobre la que podemos ejercer algún control vaya estando cada vez en mayor conformidad con un alto nivel de justicia y bondad.*

Por último, Mill se libera de la "sospecha religiosa"⁵³ que sobre esa acción transformadora de la naturaleza se vierte todavía en tiempos modernos como irreverencia hacia el Creador, como resto del horizonte cultural anterior. Para ello, saca las consecuencias religiosas y normativas de la teodicea de Leibniz. Se trata, en ese contexto del problema insoluble de conjugar la omnipotencia de Dios con su benevolencia. Entonces, para este autor *la única teoría moral de la Creación que es admisible, es la que dice que el Principio del Bien no puede, de una vez por todas y por completo, someter los poderes del mal, ya sea éste físico o moral; no fue capaz de colocar al género humano en un mundo libre de la necesidad de una lucha incesante contra los poderes maléficos (...) pero puedo hacerlos, y de hecho los hizo, capaces de llevar adelante con éxito progresivamente creciente*

⁵¹ Ib.

⁵² Ib., p. 90.

⁵³ Ib., 42.

(...). El deber del hombre consistiría (...) erigirse en eficaz auxiliar de un Ser perfectamente benéfico⁵⁴.

Por ello, este deber racional y moral de transformar y mejorar la naturaleza es también un deber religioso nuevo, que quiere superar un estadio de religiosidad donde el ser humano se hacía cómplice de una Deidad despótica y arbitraria. El lugar de manifestación de lo sagrado se desplaza así del mundo natural al que pertenece el ser humano (horizonte naturalista) a la acción tecnocientífica que corrige y mejora la naturaleza. Esta acción es vector de Dios, el aliado del Ser Supremo, y no el mundo frente al que lucha.

Esta lucha es una lucha asintótica, nunca alcanzada, pero que siempre nos aboca a conseguir una mejor posición de mayor justicia y racionalidad. Es una lucha que no tiene "externalidades" reconocibles para alguien "civilizado", que no se puede parar por los "efectos colaterales" de destrucción ecológica que produce porque es absolutamente valiosa.

5. Conclusión: hacia otro horizonte

Hoy estamos de lleno en la crisis humana y ecológica que este horizonte cultural provoca, pero esta crisis, también revierte finalmente en una crisis del mismo horizonte. Todavía estamos a medio camino en cuanto a la conciencia de la crisis. Así, frente a la progresiva toma de conciencia de los límites ecológicos del planeta, a veces se sigue confiando simplemente en que todo este proceso de destrucción puede ser compensado y anulado por el desarrollo del creciente poder de la ciencia y la técnica moderna sobre el mundo. La tecnociencia moderna parece no reconocer límites. Esto se presenta como un hecho y no como una proyección ideal. La esencia de la misma podría decirse que radica en su continua aspiración a superar los obstáculos y males físico-naturales, tal y como enfatizó John Stuart Mill. El control del cuerpo, del espacio y de los recursos naturales, e incluso de los propios desastres sociales y ambientales que pueda ir generando el propio desarrollo moderno, se confía al progresivo avance tecnocientífico que permita corregir las propias disfunciones que va generando y superar los límites que se van encontrando. En este sentido, la técnica moderna parece, por fin, que es la escalera que nos permitirá llegar al cielo de los anhelos de perfección humana. Sin embargo, a partir de la imagen de cuasiomnipotencia que se desprende hoy de la

⁵⁴ *Ib.*, 62.

tecnología, y particularmente de la biotecnología, pueden generarse prácticas que no parecen conducirnos a ningún cielo sino que pueden poner en peligro tanto la biodiversidad en el planeta como la diversidad cultural de la humanidad.

Aun cuando el conocimiento tecnocientífico pueda en su caso ser una herramienta frente al desajustamiento que la actividad humana de la civilización moderna está generando con respecto al mundo natural y corporal; esta herramienta no puede ser sin más empleada sin un cuestionamiento del marco cultural en el que se funda. De algún modo tiene que ser reordenada y reorientada en un nuevo horizonte de intelección, que hoy se presenta más como necesidad y urgencia histórica que como un ámbito definido. Los problemas ecológicos y sociales de nuestra época nos hacen cuestionarnos el problematismo del horizonte de la subjetividad moderna. El horizonte entra en crisis cuando las cosas “no encajan bien”. Cuando el lugar desde el que entienden o “encajan”, se presenta como incapaz de tratar debidamente a las mismas; cuando ese ámbito o lugar es visto como la fuente misma del desajuste de las respuestas humanas frente al mundo humano y natural. De ahí la necesidad de alcanzar otra concepción de la actividad económica y frente a la naturaleza, de la actividad científica y técnica, y de la propia autocomprensión del ser humano como ser abierto al mundo, por aludir sólo a algunos campos. Esta otra y nueva concepción, ya se está abriendo socialmente ante los límites de la Modernidad desde los muchos esfuerzos críticos por ir más allá de la situación difícil en que nos ha dejado ésta.

Si el ser humano no es mero trozo del universo, como denunció la modernidad, tampoco es su envolvente virtual, sino que como avanzó Ellacuría es ambas cosas en intrínseca codeterminación. Habría que considerar el último siglo como aquel donde se ha hecho visible la dificultad de la modernidad para articular las respuestas humanas frente a las exigencias de lo real. En cierto modo, esta conciencia de la crisis es el punto desde el que se gesta el intento de superación de los desajustes presentes. Esta crisis cultural es interior al occidente, pero no se puede afrontar a mi juicio solipsístamente sin una escucha de otras voces que nacen de otros lugares, de otros horizontes culturales negados que interpelan al nuestro. Sin embargo, el nuevo horizonte que provea otros ajustes de las acciones humanas con la realidad humana y natural, no parte de cero, sino que tiene que transformar críticamente la Modernidad en otro camino de nueva síntesis que no puede ser simplemente un abandono ingenuo e indolente de lo realizado. Se trata, a mi juicio, no ya de contraer el horizonte, como hizo la Modernidad con respecto al anterior, sino de un proceso de ampliación al que socialmente estamos abocados, y del que normativamente empezamos a detectar nuevas consecuencias modificando nuestra modo de relación con lo natural externo, y la naturaleza que nos constituye.