

EL SUSTRATO ONTOLÓGICO DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE DESARROLLO SUSTENTABLE

*Francisco Covarrubias Villa,
María Guadalupe Arceo Ortega y
Ma. Guadalupe Cruz Navarro.¹*

Introducción.

El discurso de la sustentabilidad fue generado por los intelectuales orgánicos de la burguesía, que piensan a la naturaleza como recurso y a su conservación y reproducción como condición de permanencia del proceso de generación de plusvalor y acumulación de capital. Pensada como recurso, los componentes de la naturaleza son mercancías poseedoras de un valor de uso y de un valor de cambio y, por lo tanto, susceptibles de integración al proceso de generación de plusvalor. El contenido de valor de uso actual o potencial es el criterio de apropiación cognitiva de la naturaleza y del establecimiento de relaciones con ella. La exigencia de generación creciente de plusvalía está poniendo en peligro las posibilidades de continuación del proceso de utilización de los recursos naturales, con lo cual se pone en peligro la permanencia de las relaciones sociales de producción capitalistas. La preocupación por la sustentabilidad de la naturaleza es una transferencia de la preocupación por la sustentabilidad del régimen capitalista de producción, que ve en peligro su permanencia histórica.

1. El concepto de naturaleza.

En 1869 Ernst Haeckel utiliza por primera vez el vocablo Ecología en su trabajo *Morfología General del Organismo* para referirse a la disciplina científica, y hacia los años 50 y 60 del siglo pasado se convirtió en la base científica de grupos radicales defensores del medio ambiente.

¹Instituto Politécnico Nacional. Centro Interdisciplinario de Investigación para el Desarrollo Integral Regional. Unidad Michoacán.

El ecologismo radical concibe la naturaleza como el conjunto de cosas que existen sin intervención humana, con espontaneidad no deliberada, distinta de lo artificial que es producto de la actividad humana. Es una postura que coincide con el inmediatismo del pensamiento ordinario que diferencia entre sociedad y naturaleza, suponiéndolos ópticamente distintos. Sin embargo, “la ecología profunda y muchos ecocentristas creen que las leyes de la naturaleza deben ser el criterio de comportamiento ético. Expresan, desde el punto de vista filosófico, aquella fase en la cual, una vez separada la naturaleza de la sociedad, otorgan valores benéficos a la parte natural” (Foladori, 2005: 114).

El propio Marx, basado en una ontología materialista, considera que la naturaleza existe con independencia de la conciencia o, como lo plantea Schmidt, que “la materia existe independientemente de los hombres” (Schmidt, N.D.: 110). Efectivamente, se puede afirmar que la naturaleza existe con independencia de la conciencia pero, la naturaleza, el mundo, el universo, el hombre mismo, son impensables sin la existencia de la conciencia y es el hombre el único que puede pensarlos y pensarse y, por lo tanto, de dar cuenta de su existencia.

El marxismo presupone la existencia de la naturaleza y del hombre mismo a la conciencia que los concibe y la simbiosis contradictoria entre la artificialidad generada por el hombre y la naturalidad de su existencia. De este modo, la naturaleza acaba siendo el laboratorio de la humanidad en él que ejerce su acción transformadora. La naturaleza así, está sujeta a un proceso de humanización creciente.

La ecología profunda, en cambio, considera que “...el cuidado de la naturaleza no debe derivarse de los intereses humanos. La cuestión no está por ejemplo, en si la biodiversidad significa ventajas económicas, biológicas o estéticas para el ser humano, está en el hecho de ser parte de la biosfera y por ello tener valor intrínseco” (Foladori, 2005: 95). Se trata de un planteamiento desantropocentrador en el que el hombre es reducido a una especie más en la naturaleza que posee los mismos derechos que cualesquiera otras. El derecho de existir que poseen la sanguijuela o la bacteria, es el mismo que tiene el elefante, el helecho, la ballena o el ser humano. Se trata de una bioética que guíe el comportamiento humano, pues son las leyes de la naturaleza las que deben guiar la organización humana.

La postura ecocentrista concibe a la naturaleza como algo externo a la sociedad y niega el derecho de ésta a valorar lo natural dado que sus criterios son ontológicamente extraños a su objeto de aplicación. Como explica Foladori: la “...búsqueda de códigos éticos en la naturaleza externa al ser humano proviene de una visión de la naturaleza y de la sociedad humana como esferas separadas. La naturaleza es contemplada como aquello que existe sin

la intervención humana. [...] La acción y los productos de la sociedad humana son artificiales, opuestos a la naturaleza. Esto permite un criterio de valoración frente a la problemática ambiental. Lo bueno sería lo natural, lo malo lo artificial” (Foladori, 2005: 100). Esta corriente tiene sus raíces en el conservadurismo naturista del siglo XIX y en los planteamientos de Leopold en 1949. (Pierri, 2005: 28).

Dos corrientes de pensamiento conciben al hombre separado de la naturaleza: el ecocentrismo y el tecnocentrismo. A todo lo producido por el hombre lo llaman “medio ambiente” y a lo que se mantiene intacto, “naturaleza”. El pensamiento tecnocentrista está sustentado en el supuesto ontológico de que la relación hombre-naturaleza ha tenido un carácter evolutivo en el que han operado las leyes de la naturaleza y no las de la sociedad. Dicho de otra manera, las leyes bajo las que opera la sociedad no son leyes sociales e históricas sino naturales y evolutivas, por lo que las clases sociales no son más que resultado de la selección evolutiva, si bien en diferentes momentos del desarrollo son diferentes también las clases dominantes y las dominadas dado que el momento evolutivo requiere de diferentes características adaptativas y evolutivas.

Esta concepción ontológica es propia del darwinismo social y, como observa agudamente Foladori, “la utilización de criterios económicos para dar explicaciones biológicas, o de criterios biológicos para dar explicaciones económicas es común entre biólogos altradarwinistas y entre economistas neoclásicos” (Foladori, 2005: 118).

El tecnocentrismo ambientalista es antropocentrista en la medida en la que considera que son las necesidades e intereses humanos las que determinan el comportamiento del hombre con la naturaleza, partiendo del supuesto de que el hombre posee el derecho de hacerlo. Se trata de una ética opuesta a la ecocentrista: acá el hombre otorga sentido a los componentes de la naturaleza determinando, para empezar, cuáles de ellos son útiles y cuáles no. De ahí se pasa al derecho del hombre a adecuar la naturaleza a sus fines y a establecer su control, para después plantear el control de la sociedad misma. Se trata de rendir culto al poder de la tecnología para controlar la naturaleza y controlar la sociedad, en una visión despojada de la existencia de clases sociales en la que se identifican los fines de la humanidad con los de la clase dominante.

Para el tecnocentrismo, el hombre es distinto de la naturaleza y ésta se divide en objetos útiles y objetos no útiles. A los objetos útiles, es decir, aquellos que pueden ser sometidos a procesos de valorización capitalista, se les denomina “recursos naturales” y son pensados como entes independientes.

El vocablo “recursos naturales” implica una concepción ontológica en la que la naturaleza se presenta como un conjunto de objetos independientes, cuyo sentido existencial es el establecido por el hombre desde una perspectiva práctico-utilitaria; es decir, una concepción en la que la naturaleza es concebida como un arsenal de posibles satisfactores de las necesidades humanas. “Por ende la totalidad holística de la naturaleza o su respectiva integridad se disuelven en un conjunto de recursos naturales individuales y en un resto que no puede ser valorizado o validado. La naturaleza es de este modo transformada de una entidad ecológica en una entidad económica; mas allá de esto la naturaleza permanece ‘externa’ al discurso económico y a su racionalidad” (Altvater, 1998: 2).

De esta manera, en el régimen capitalista el mundo es pensado como materia prima aprovechable para producir mercancías que permitan la apropiación de plusvalía y la conversión de esta en capital. Como las necesidades sociales son cambiantes y como el régimen capitalista se ha especializado en la creación de nuevas necesidades, nuevos objetos naturales son incorporados a la dinámica de generación de plusvalor, sobresaliendo en este proceso la aportación que la ciencia hace con el conocimiento que construye en la conversión de nuevos materiales naturales en mercancías. Como señala Borrayo: “...podemos definir los recursos naturales como los componentes ambientales que suministran bienes y servicios ambientales de soporte a las actividades socioeconómicas. Estos componentes dependen en su abundancia y distribución de procesos naturales físicos, biológicos, ecológicos...” (Borrayo, 2002: 33).

El señalamiento de Marx de que la ciencia es cada vez más una fuerza productiva, hoy día es una realidad contundente. El régimen capitalista a puesto tanto énfasis en la ciencia, porque el conocimiento que genera puede ser traducido a tecnología y a consumibles inmediatos. Se tiene fe en que la tecnología hace infinito el proceso de conversión de la naturaleza en mercancías y de que la tecnología resuelve los problemas de contaminación y depredación de la naturaleza que su propio uso genera. Este pensamiento se consolidó con las aportaciones de Galileo, Descartes y Newton. “El modelo newtoniano consolida el espíritu de transformación, la idea de dominio del ser humano sobre el mundo natural, la obsesión por el hacer. La idea de verdad pasa a un segundo plano ante el endiosamiento de la utilidad. Los bienes de la naturaleza comienzan a convertirse en *recursos naturales*” (Novo, 2006: 12).

La concepción totalizadora de la realidad pertenece a la línea dialéctica de pensamiento cuyas cabezas más conocidas son Heráclito, Hegel y Marx. La postura ambientalista está sustentada en la concepción dialéctica del mundo en la que la categoría ontológica de

totalidad tiene un papel relevante. La categoría de totalidad (realidad como un todo estructurado) plantea la unidad de naturaleza y sociedad, de los objetos en sí y de las figuras con las que son pensados, sujetos a un proceso permanente de cambio y transformación.

Unida a la categoría de totalidad, la categoría de totalidad concreta expresa que la realidad es en sí un todo en el que la parte es su expresión sintética, en una relación universal tal en la que la parte existe en el todo y el todo en la parte. Como plantea Engels: “La dialéctica, la llamada dialéctica objetiva, predomina en toda la naturaleza, y la denominada dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es más que el reflejo del movimiento a través de apuestas que se manifiesta en todas partes, en la naturaleza, y que con el constante conflicto de los contrarios y su paso final del uno al otro, o a formas superiores, determina la vida de la naturaleza” (Engels, 1967: 170). De esta manera, el pensamiento dialéctico considera que la naturaleza incluye a la sociedad humana dado que el hombre es una especie más que, como todos los seres vivos, interactúa con ellos y con los seres abióticos.

Tradicionalmente el marxismo ha identificado materia con naturaleza y se ha referido a ella como realidad objetiva que existe fuera e independientemente de toda conciencia. Sin embargo, es la conciencia la que establece la existencia de la materia con independencia de su propia existencia, es decir, que la existencia de la naturaleza se establece a partir de la existencia de la conciencia que fue generada por la naturaleza misma.

La postura dialéctico totalizadora concibe al hombre como una especie animal más en la naturaleza. Todos los seres vivos e incluso los seres abióticos, operan transformaciones en la naturaleza; es condición de sobrevivencia de todos los seres vivos la transformación de objetos naturales para mantener su organicidad. Llámese alimentación, refugio o criadero, los animales establecen una relación necesaria con otros animales, con vegetales o con seres abióticos para mantenerse vivos. Por su parte, los vegetales consumen energía solar, sustancias del suelo, oxígeno del aire, etcétera.

Entre las especies animales existen algunas de ellas que de manera natural están destinadas a vivir en sociedad. A este grupo pertenece el hombre. Cada especie posee un conjunto de habilidades, destrezas y capacidades que le permiten sobrevivir como especie y el hombre es un animal dotado de lo necesario para pensar. La sociabilidad y la capacidad para pensar están imbricadas de tal modo que la una no aparece sin la otra: se piensa de conformidad con la sociedad de la que se forma parte y se establecen sociedades de acuerdo como se piensa.

El hombre es un ser natural que piensa y que ha construido sociedades que han operado fuertes transformaciones en la naturaleza; estas transformaciones implican tanto a la

naturaleza exterior como a la suya. “Así como el fenómeno de la asimilación en la naturaleza viva en general cambia lo inorgánico en orgánico, también el hombre se asimila en el trabajo aquel ‘cuerpo inorgánico’ y lo transforma sin embargo, cada vez más, en un componente ‘orgánico’ de sí mismo. Pero esto sólo es posible porque él mismo pertenece *inmediatamente* a la naturaleza, que de ninguna manera es tan sólo un mundo exterior opuesto a su interioridad” (Schmidt, N.D.: 88). Si el hombre es social de manera natural, es en sociedad donde puede desarrollar plenamente su naturaleza.

Si al hombre se le despoja de sus componentes naturales no queda nada; si a la naturaleza se le despojara de todo lo afectado por la especie humana, quedaría casi nada. “Así como la naturaleza no es separable del hombre, inversamente tampoco el hombre y sus producciones espirituales son separables de la naturaleza” (Schmidt, N.D.: 27). Sin naturaleza no hay pensamiento y sin pensamiento no hay hombre, pues el hombre es naturalmente pensante.

El marxismo puede ser inscrito dentro de las posturas ambientalistas en tanto considera que los seres humanos tienen que satisfacer sus necesidades y que ello lo realizan socialmente (Altvater, 1998: 4). En la concepción histórica del pensamiento ambientalista, “...no existe ambiente separado del organismo, ambos coevolucionan. La relación con el medio ambiente no es un resultado forzoso de leyes naturales, sino una ‘construcción voluntaria’ —lo que no quiere decir que sea consciente ni teleológica, sino de activa selección y modificación del entorno—, a partir de una trayectoria trazada por las especies y generaciones pasadas y en el marco de los medios de que se dispone” (Foladori, 2005: 121).

2. La apropiación humana de la naturaleza.

La naturaleza ha devenido históricamente; es decir, existe una historia natural. La historia natural entendida como proceso de transformación de la naturaleza y no como disciplina de conocimiento, ha implicado múltiples cambios que van desde el clima hasta la forma y composición química del suelo, pasando por las modificaciones operadas por los seres vivos que habitan el planeta: deforestación, propagación y desaparición de especies, modificación genética de especies, etcétera. Todas las especies para subsistir, se apropian de otras especies y/o de sustancias abióticas para satisfacer sus necesidades, manteniendo una circularidad repetitiva en la manera de hacerlo, la cual sufre algunas modificaciones cuando los cambios operados en sus satisfactores lo obligan. Pero una de las especies dotada de un sistema nervioso muy complejo, va modificando crecientemente la manera de apropiarse de

la naturaleza, y esos cambios en la naturaleza exterior implican cambios en su propia naturaleza y en especial en su sistema nervioso, haciéndolo pensar cada vez más y más.

El desarrollo de la capacidad de pensar implica el incremento de la velocidad con la que los cambios en las relaciones de apropiación de la naturaleza exterior e interior se realizan, hasta llegar el momento en el que las modificaciones operadas por esa especie en el mundo son tales, que la historia natural se convierte en historia social. Es decir, la historia de la naturaleza se va incorporando poco a poco a la historia de la especie humana hasta subsumirse en la historia de la especie que es historia social.

La subsunción de la historia natural a la historia social no implica el abandono de la naturalidad de la especie humana ni de sus artificiales productos. La fisicalidad orgánica natural del hombre se mantiene y las sociedades por él formadas "...son entidades geo-bio-eco-antropológicas, y que los ecosistemas, incluidos sobre todo los de nuestra época, son también antro-po-socio-ecológicos. *Ya no hay naturaleza pura, y nunca hubo sociedad pura*" (Morin, 2006: 99). Las sociedades humanas siempre han formado parte de los ecosistemas y lo seguirán haciendo. El ser humano no se puede despojar de su naturaleza del mismo modo que no se puede despojar de su propia piel y, al revés, "...tampoco existe una naturaleza históricamente no modificada [...]. La naturaleza, esfera de lo legal y universal, está vinculada en cada caso, por su ámbito y disposición, con los fines de los hombres socialmente organizados, que parten de una estructura histórica determinada. La *praxis histórica* de los hombres, su hacer corporal, es el miembro de unión que cada vez se vuelve más activo, entre los dominios que aparecen como separados" (Schmidt, N.D.: 46).

El ser humano es quien le ha otorgado un sentido a la naturaleza pero, dar sentido no es crear y revertir el proceso: el hombre es ontológicamente producto originario de la naturaleza si bien, la naturaleza tal como la conocemos hoy es producto humano. De este modo el valor de la naturaleza está determinado por los intereses humanos.

El ser humano otorga sentido a la naturaleza en el proceso de su apropiación para satisfacer sus necesidades. Pero, las necesidades sociales son cambiantes históricamente, por lo que el sentido otorgado a la naturaleza posee también un carácter histórico. Dependiendo de las relaciones de dominación establecidas por el hombre, es el sentido otorgado a la naturaleza por las clases dominantes de la estructura social. Como plantea Altwater: "...la naturaleza como naturaleza humanizada es decir como naturaleza producida es parte de las condiciones generales de producción. La violación de su integridad por medio de la degradación o incluso de la destrucción de las condiciones naturales de producción y

reproducción por tanto no es algo externo a la economía sino que pertenece a su desarrollo contradictorio” (Altvater, 1998: 13).

Pensando la naturaleza y la sociedad como unidad, los cambios en una son cambios en la otra, si bien se da un proceso de traducción de lo natural a lo social y de lo social a lo natural. Los cambios en las relaciones de poder en una sociedad, implican cambios en las relaciones que el hombre establece con la naturaleza; las modificaciones de la naturaleza operadas por los procesos humanos de apropiación, aparecen como contradicciones sociales entre los grupos constituyentes de las clases sociales. De este modo, la relación de apropiación que el hombre establece con la naturaleza está determinada históricamente.

La concepción marxista se sustenta en el principio ontológico de la preexistencia de la naturaleza al hombre. Dicho de otra manera, la naturaleza existía antes de la existencia del hombre y existirá después de la desaparición de éste. Pero además, la naturaleza no es simplemente una figura de pensamiento construida por la mente humana, sino que existe con independencia de la existencia del hombre.

Para el marxismo, la naturaleza está regida por leyes y esas leyes operan con independencia de la voluntad humana. Así, la naturaleza se realiza con leyes que operan al margen de la conciencia y de la voluntad de los hombres. Esas leyes no se pueden suprimir, solo se pueden cambiar las formas en que se imponen. “La naturaleza como material que se enfrenta a los hombres sólo es material informe respecto de los fines de la actividad de éstos. La sustancia material, que Marx equipara a la materia, ya está formada, se halla sometida a leyes físicas y químicas que son descubiertas por las ciencias de la naturaleza en permanente contacto con la producción material. Justamente porque la sustancia material tiene leyes que le son propias, y no a pesar de ello, se pueden realizar fines humanos por medio de los procesos naturales” (Schmidt, N.D.: 71).

Este planteamiento marxista de la existencia de leyes en la naturaleza que operan al margen de la voluntad humana, es aclarado y defendido por Schmidt: “El materialismo en general significa: las leyes de la naturaleza subsisten independientemente y fuera de la conciencia y la voluntad de los hombres. El materialismo *dialéctico* significa: los hombres sólo pueden asegurarse de estas legalidades a través de las formas de su proceso laboral. Marx piensa en una vinculación que se debe comprender de esta manera entre independencia y condicionamiento social de las leyes naturales, cuando escribe en una carta a Kugelmann: ‘Las leyes naturales no se pueden suprimir. Lo que se puede cambiar en condiciones históricamente diversas es sólo la *forma* en que aquellas leyes se imponen’” (Schmidt, N.D.: 112).

A primera vista el planteamiento de Marx puede parecer convincente pero, reflexionado a profundidad, resulta altamente cuestionable. La conciencia de la existencia de la naturaleza sólo es posible por la existencia del hombre. Es el hombre quien da cuenta de la existencia de la naturaleza y quien discierne si él forma parte de ella o no, cómo es ella y cómo es él, por lo que la manera de ser de la naturaleza es un problema humano. Entre lo pensado del ser de la naturaleza por el hombre está la existencia de leyes, como está también el suponer la inexistencia de éstas.

El planteamiento de Marx conlleva el problema de toda teoría: el sustrato onto-epistemológico. La teoría de Marx está sustentada en una concepción ontológica que presupone la existencia de leyes en el devenir de la sociedad y de la naturaleza, por lo que, quien piense marxistamente la realidad verá en ella leyes, de ahí que Marx suponga óntico lo ontológico, es decir, que las “leyes naturales” construidas por la conciencia son consideradas existentes con independencia de la conciencia que las construyó. A esto se debe que Marx considere que el hombre puede modificar las “formas” de la naturaleza pero no sus “leyes”. De ahí el planteamiento de Morin en el sentido de que *“la desaparición de las Leyes de la Naturaleza plantea, en fin, la cuestión de la naturaleza de las leyes”* (Morin, 2006: 99) y de que *“las leyes de la Naturaleza no constituyen más que una cara de un fenómeno de muchas caras que comporta también su cara de desorden y su cara de organización. Las leyes que regían el mundo no eran más que un aspecto provisional de una realidad interaccional compleja”* (Morin, 2006: 70).

Para subsistir, todos los seres vivos están obligados a relacionarse con su exterior. Algunos obtienen todos los satisfactores tomándolos de manera directa e inmediata tal como aparecen en la naturaleza y otros los someten a procesamiento. En ambos casos, lo que media entre el satisfactor y la necesidad es el trabajo. Algunas de las especies que viven colectivamente son las que realizan el proceso de trabajo con mayor complejidad, como es el caso de las hormigas, las termitas, las abejas y el hombre. En cambio, otras especies que viven en colectividad como los leones o los búfalos realizan un proceso de trabajo más simple que el de una araña solitaria que tarda mucho tiempo en construir su tela para atrapar insectos.

“El hombre está biológicamente predestinado a construir y a habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica el hombre produce la realidad y por tanto se

produce a sí mismo” (Berger, 1968: 227). Así estableció originariamente el hombre su vínculo con la naturaleza: tomando los satisfactores tal cual aparecían en ella, pero haciéndolo de manera colectiva. Se trata de un momento del devenir en el que el hombre se comporta como animal sin más, es decir, sin conciencia y sin proyección, en una inmediatez existencial que no implica ir más allá del momento mismo.

Había muchas especies humanas que competían entre sí y entre grupos formados en el interior de cada una de ellas; esto hacía doblemente difícil la sobrevivencia: a la debilidad natural biológica de las diferentes especies de homínidos se agregaba la competencia entre ellas. Como plantea Childe: “El hombre no se encuentra, en la actualidad —y, al parecer, tampoco lo estaba desde su primera aparición en el pleistoceno—, adecuadamente adaptado para sobrevivir en un medio ambiente particular cualquiera. Sus defensas corpóreas para enfrentarse a un conjunto específico de condiciones cualesquiera, son inferiores a las que poseen la mayor parte de los animales. El hombre no tiene, y posiblemente nunca tuvo, un abrigo de piel semejante al del oso polar, para conservar el calor de su cuerpo en un ambiente frío. Su cuerpo no está bien adaptado, particularmente, para la huida, la defensa propia o la cacería. No tiene, por ejemplo, una excepcional ligereza de pies, y sería dejado atrás, en una carrera, por una liebre o por un avestruz. No tiene un color que lo proteja, como el tigre o el leopardo moteado; ni una armadura corpórea, como la tortuga o el cangrejo. Tampoco posee alas para escapar y contar con ventaja para acechar y atrapar su presa. Carece del pico y de las garras del halcón, lo mismo que de su vista penetrante. Para coger su presa y para defenderse, su fuerza muscular, su dentadura y uñas incomparablemente inferiores a las del tigre” (Childe, 1981: 66).

Pero, el carácter social de su naturaleza y la dotación orgánica de capacidad para pensar, hizo del ser humano una especie única. “El hombre encontró en el Reino Animal la carne como comida, las pieles como ropa y los huesos como herramientas. También acudió al Reino Vegetal en busca de comida, ropa y herramientas: comía fruta, se cubría con ramas y como herramientas se valía de raíces silvestres. El Reino Mineral, por último, le brindó refugio y la materia prima para la mayor parte de sus herramientas” (Senosiain, 1996: 86).

El trabajo es el vínculo mediante el cual el hombre se relaciona con la naturaleza para satisfacer sus necesidades. El trabajo humano es creador de valores de uso y se trata de una condición humana transhistórica, es decir, independiente de los modos de producción y de las formas asumidas por la sociedad. El trabajo primario debió consistir en la recolección de hierbas, huevos, frutos y tubérculos y en la captura de insectos y presas menores. Como plantea Morgan: “El pescado debe ser reconocido como la primera clase de alimentación

artificial, desde que no era completamente aprovechable sin ser cocinado. [...] Los cereales, si es que realmente ya existían, todavía no eran conocidos en el periodo primitivo, y la caza era por demás precaria para haber constituido en alguna ocasión un medio exclusivo de sostenimiento humano. Con esta especie de alimentación, el hombre se hizo independiente del clima y del lugar; y siguiendo las costas de mares y lagos y los cursos de los ríos, podía, hallándose todavía en estado salvaje, esparcirse por la mayor parte de la superficie de la tierra” (Morgan, 1980: 91-92).

La especie humana, al igual que cualquier otra especie animal, requiere de un cierto espacio vital. Los grupos nómadas establecieron itinerarios anuales guiados por las estaciones del año y la repetición de la ruta los condujo a desarrollar un sentimiento de pertenencia territorial del espacio ocupado. “El territorio comprendía la ubicación de esos poblados actuales y la comarca circundante que recorría la tribu cazando y pescando y que era capaz de defender de las incursiones de otras tribus. Más allá de esta zona quedaba un ancho margen de tierras neutrales, que los separaba de sus vecinos más próximos si éstos eran de lengua diferente, y que ninguno de los dos pretendía; pero menos amplio y menos claramente definido, cuando ambos hablaban un dialecto de la misma lengua. El territorio así imperfectamente deslindado, fuera extenso o limitado, era el dominio de la tribu, reconocido por las otras como tal, y defendido como tal. A su tiempo la tribu llegó a individualizarse por un nombre, que dado su carácter usual, en muchos casos debe haber sido fortuito más bien que deliberado” (Morgan, 1980: 169-170).

Lo mismo sucedió y con mayor fuerza, con los grupos que se asentaron en sitios fijos y que, de manera inmediata, tomaron los refugios naturales expulsando de ellos a otras especies que hacían uso de ellos. Los asentamientos humanos generaron la invención de la agricultura y de refugios artificiales, así como la división del trabajo. “Abandonar los refugios naturales exigió al hombre un profundo movimiento evolutivo. Las guaridas de roca pasaron a la historia después de que el ser humano contó con la herramienta, la experiencia, el valor y la organización social suficientes para edificar su propia morada. Construir implica un uso determinado de las herramientas como la extensión de la capacidad motriz del hombre, así como el conocimiento previo de lo que se quiere hacer” (Senosian, 1996: 90).

Dependiendo de las características del sitio en el que se realizaba el asentamiento permanente o transitorio, se hizo necesaria la división del trabajo para así poder satisfacer las necesidades del grupo. Dependiendo de las características físicas de los animales que se cazaban o pescaban, de su número y de la cantidad de integrantes de la comunidad, era el

número de cazadores y pescadores destinados a esas tareas; así también sucedía con la recolección de hierbas, frutas, huevos, insectos o tubérculos” (Schmidt, N.D.: 98).

El hombre y la naturaleza preconscientes implican un vínculo apropiativo laboral inmediatista orgánicamente impuesto. “Ciertamente el mundo de sus predecesores era un mundo anterior, pretecnológico, un mundo con la buena conciencia de la desigualdad y el esfuerzo, en el que el trabajo era todavía una desgracia del destino; pero un mundo en el que el hombre y la naturaleza todavía no estaban organizados como cosas e instrumentos. [...] esta cultura pasada expresaba el ritmo y el contenido de un universo en el que valles y bosques, pueblos y posadas, nobles y villanos, salones y cortes eran parte de la realidad experimentada” (Marcuse, 2001: 89). La relación social de trabajo establecida por la especie humana con la naturaleza activó el tránsito de materia que puede pensar a materia que piensa, en tanto que las diferentes especies de homínidos desaparecían hasta quedar únicamente la actual. La capacidad orgánica natural del hombre para pensar se convierte en realidad en la complejización de su organización social para trabajar y satisfacer sus necesidades colectivas. De ser un animal social sujeto totalmente a las condiciones impuestas por la naturaleza, poco a poco la especie humana ha ido sustrayéndose de esa determinación, humanizando crecientemente la naturaleza y someténdola a sus designios. Cada generación de la especie humana transforma la naturaleza con base en las condiciones sociales y naturales heredadas del pasado. Al transformar la naturaleza exterior adecuándola a sus propios fines, el hombre transforma su propia naturaleza y transforma también su sociedad.

La existencia de cada individuo depende de las funciones orgánicas de su cuerpo y los órganos de su cuerpo y las sustancias que procesa, son naturaleza inmediata o transformada. El trabajo originariamente desarrollado por el hombre es el mediado exclusivamente por sus órganos corporales. Pero, desde el momento en el que se activa el pensamiento en el hombre, se rompe la unidad originaria hombre-naturaleza y se inicia la mediación establecida por la herramienta.

Dependiendo del número de integrantes de cada grupo humano y de la disponibilidad de satisfactores, el trabajo humano generó faltantes de unos y sobrantes de otros y, con ello, el trueque entre comunidades diferentes. Como plantea Childe: “...al lado de los poblados prósperos de los agricultores establecidos, debemos suponer la existencia de comunidades de pescadores, cazadores y pastores semi-nómadas, en las regiones intermedias. Ahora bien, las comunidades agrícolas pueden fácilmente producir más grano del que necesitan para su consumo doméstico. Es muy probable que hayan empezado a compartir de buen

agrado el sobrante, cambiando por pescado, presas de caza o productos del pastoreo. Y, por su parte, los nómadas, más pobres, deben haber permutado con gusto sus provisiones por productos agrícolas. Con facilidad puede haber surgido cierta interdependencia entre las poblaciones agrícolas, por una parte, y los grupos de pescadores, cazadores o pastores, por otro lado” (Childe, 1981: 139).

Originariamente el hombre sólo cuenta con su instinto para apropiarse de la naturaleza. En esta etapa, el hombre es abstractamente idéntico a las demás especies animales, en tanto no existe en él ninguna teleología dada la inexistencia del pensamiento. La apropiación directa e inmediata de objetos de la naturaleza es realizada con base a la información genética poseída, sin haber agregado nada. El hombre así, se encuentra sumergido en la naturaleza y se comporta inconscientemente en ella. Como cualquier otro animal, come, bebe, se refugia, etcétera, haciendo uso de los objetos tal como son producidos por la naturaleza. En la relación de apropiación establecida de esta manera, se genera en el hombre —al igual que en los animales— un conocimiento empírico basado en la repetición, generando símbolos en el cerebro que permiten identificar los objetos relacionándolos con la satisfacción que generan.

Así da inicio el modo empírico de apropiación de lo real, por estar basado en la dimensión práctico-utilitaria de la existencia humana. Este modo de apropiación tiene como punto de partida los referentes poseídos de manera genética y como punto de llegada la conversión de figuras empíricas en constructos científicos o religiosos u obras de arte. Pero la ciencia y el arte son modos de apropiación contruidos posteriormente por el hombre.

El hombre primitivo desarrolla el modo empírico de apropiación y va sentando las bases para la constitución del modo mágico-religioso cuya plenitud es alcanzada hasta el mundo civilizado. Una vez activado el pensamiento en su forma práctico-utilitaria, se produce un alud de referentes mágico-religiosos mezclados con los de carácter empírico pero, la forma mágico-religiosa de conciencia es alcanzada hasta que las comunidades generan un excedente de producción tal que hace posible una división del trabajo que incluye la dedicación exclusiva a la magia o a la religión. Lo mismo sucede con el modo artístico de apropiación de lo real y con el modo teórico. La empiria es el modo de apropiación más primitivo. Surge luego la magia y la religión; después el arte y, por último, la teoría.

Como la sobrevivencia es un asunto de la inmediatez, una vez que se transitó del mero instinto al pensamiento empírico, la construcción de conocimientos se dio de manera creciente. Un conocimiento construido conduce a la construcción de otro, en una cadena en la que cada eslabón va apareciendo más pronto que el anterior. Cada conocimiento nuevo

implica una apropiación empírica mayor de la naturaleza exterior y una nueva transformación de la naturaleza orgánica humana y social, pues, se transforma el proceso de trabajo, las cualidades de las herramientas y la organización de la sociedad. Las nuevas condiciones de realización del proceso de trabajo posibilita la aprehensión cognitiva de la naturaleza de manera acumulativa. Por eso la apropiación de la naturaleza expresa el grado de desarrollo del conocimiento y de la organización de la sociedad.

El proceso empírico creciente de apropiación de la naturaleza por el hombre implica una creciente capacidad pensante para apropiársela y, el crecimiento de la capacidad apropiativa empírica, conlleva la generación histórica de los otros modos de apropiación, estableciéndose una interacción mutua activadora. El tránsito a modos complejos de apropiación (religioso, teórico, artístico), es posible sólo hasta que la apropiación empírica de la naturaleza lo permite.

Pero ¿cómo se transitó de la repetición de tareas en la sobrevivencia, al pensamiento empírico? Es decir, ¿cómo se transitó de la empiria instintiva a la empiria pensada? La sedentarización implica la permanencia en un sitio y la observación de los procesos de germinación de semillas, empollado de huevos, gestación de mamíferos, hueveras de peces y batracios, etcétera. La observación repetitiva de estos procesos, generó manipulaciones intencionales que se transformaron en saberes simples, que se fueron agregando a otros ya adquiridos hasta llegar a la manipulación de fuentes de energía no humanas como es el caso del aire y de la fuerza animal. Como dice Childe: “El aprovechamiento de la fuerza de los bueyes o de los asnos y de la del viento, fue el primer ensayo eficaz hecho por el hombre para lograr que las fuerzas naturales trabajaran para él. Cuando lo consiguió, por primera vez, controlando y aun dirigiendo fuerzas continuas no suministradas por sus propios músculos” (Childe, 1981: 152).

Otros saberes primitivos fueron obtenidos por imitación inmediata a los animales: uso de la piel de animales como vestido, piedras filosas para cazar en lugar de garras, construcción de enramadas, etcétera, con la desventaja de que todo tenía que ser aprendido por las nuevas generaciones, deteniéndose así la evolución física tan común en las demás especies.

La construcción, transmisión e integración de referentes empíricos y mágico-religiosos en comunidades primitivas, es observable hoy día en poblaciones indígenas que han conservado su cultura. “Todos los pueblos y culturas, sin excepción, han tenido en el pasado como lo tienen hoy, los conocimientos necesarios para subsistir y reproducirse. Todas las funciones humanas son posibles gracias al conocimiento que los humanos poseen. Desde esta perspectiva todos los conocimientos son útiles, legítimos, válidos, necesarios, con

mucha frecuencia, verdaderos y, sobre todo, correlativos a las necesidades vitales. No existe, por lo tanto, ningún pueblo ignorante. Crear, recrear, producir, modificar y adaptarse a un ambiente lleva implícita la necesidad de conocer el funcionamiento de la Naturaleza, la constitución de los objetos, la organización social y el saber de sí mismo. El conocimiento surgió, por lo tanto, indisolublemente unido a la vida cotidiana y al trabajo” (Ramírez, 2001: 2-3).

La naturaleza originaria como unidad no posee sentido; tampoco sus componentes tomados por separado. Solamente la especie humana es capaz de determinar sentidos a su existencia y a la de los demás componentes de la naturaleza. Pero esto puede hacerlo hasta que desarrolla la capacidad de pensar. De este modo, el proceso de humanización de la naturaleza va otorgándole sentido a los objetos transformados que no son otros que los existentes en un momento dado por los grupos humanos concretos.

Pero los grupos humanos concretos en determinados momentos históricos se estructuran en clases sociales, por lo que los miembros de las clases dominantes dedicados a la construcción del discurso ideológico, construyen también las aspiraciones sociales y la naturaleza deseada. “Una *ideología* es, en este sentido, un conjunto de ideas interrelacionadas que proporciona a los miembros de un grupo una razón de existir. La ideología dice a esos miembros quiénes son y les explica sus relaciones con todos los demás, con la gente ajena al grupo, con el mundo natural y con el cosmos” (Conrad, 1990: 17).

La forma de realizar el futuro deseado expresado en el discurso hegemónico es la producción social, de ahí que del sometimiento del hombre a la fisicalidad orgánico-biológica de la naturaleza originaria, se transite al establecimiento social de la direccionalidad de la transformación de la naturaleza. La humanización de la naturaleza por el hombre es establecimiento de direccionalidad en un proceso en el que el hombre cambia su naturaleza en tanto despoja a la naturaleza externa de su carácter extraño originario. De este modo, el mundo no es un mundo en sí, por sí y para sí, sino, un mundo del hombre.

En este proceso de apropiación, el cual implica otorgar un sentido humano a la naturaleza, el lenguaje tiene una importancia relevante. Como afirma Sieglin: “Las cosas son cosas por tener nombre. Sólo de este modo pertenecen a la ‘realidad’ y pueden ser aprehendidos. Además, para fungir como medio de comunicación, el lenguaje tiene que ser compartido por un conjunto de sujetos que refieren al mismo vocabulario, metáforas y reglas para referirse a algo en el mundo. El lenguaje constituye, de este modo, la ‘tela’ de la intersubjetividad” (Sieglin, 2004: 106). Lo nombrado es apropiado por quien lo nombra. No en términos de

determinación existencial del objeto, sino como existencia del objeto en el sujeto, más allá de lo que el objeto sea realmente, por lo que el mundo existe en y por el discurso y es como el discurso lo dice. La realidad no existe "...como tal sino que surge a través y por medio del discurso. El lenguaje no descubre el mundo, no otorga voz al murmullo del sentido de las cosas, no revela y publica los movimientos de un *logos* propio del mundo y previo al ser humano. [...] La realidad surge cuando es enunciada en el lenguaje. Al ser enunciada, adquiere sentido porque le es atribuido. El mundo existe sólo en cuanto es interpretado" (Sieglin, 2004: 71).

El lenguaje surge históricamente en la inmediatez de la empiria, orientado totalmente a la satisfacción de necesidades biológicas y paulatinamente se va enriqueciendo con la incorporación de más referentes práctico-utilitarios y con la creación de otros de carácter mágico-religioso, artístico y teórico. El lenguaje es el principal socializador del sentido de la sociedad y de la naturaleza. "El lenguaje, además, es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana. Puede referirse a experiencias que corresponden a zonas limitadas de significado y abarcar zonas aisladas de la realidad" (Berger, 1968: 58).

Pero no existe un sentido, una direccionalidad única en la especie humana. En el mismo tiempo cronológico, distintas sociedades establecen diferentes direccionalidades a la naturaleza, expresando los diferentes proyectos de futuro sustentados por las clases dirigentes de cada una de ellas; la misma sociedad, en diferentes momentos históricos sustenta proyectos de futuro que implican direccionalidades distintas de la naturaleza. En la naturaleza se encarnan, así, las contradicciones existentes entre las clases sociales constitutivas de las sociedades humanas. Mientras que a la naturaleza exterior al hombre la direccionalidad le viene de algo ajeno a su estructura originaria, es decir, de una capacidad desarrollada por una especie, el pensamiento, al hombre miembro de una clase social subalterna, la determinación de la direccionalidad es vivida como imposición casi siempre inconsciente y tomada como "natural". "El sojuzgamiento no es, lo hemos visto, invención humana. Se ejerce, de manera restringida, en los parasitismos. Las hormigas lo practican en el sometimiento de otras especies. La domesticación de los pulgones, el cultivo de los champiñones. Pero las sociedades históricas han fundado su sojuzgamiento parasitario sobre la naturaleza a una escala muy diferente, con medios muy distintos. El sojuzgamiento de la naturaleza por el hombre ha transformado la naturaleza del sojuzgamiento" (Morin, 2006: 93).

Fuentes de información.

- Altvater, Elmar. (1998). *¿Existe un marxismo ecológico?*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann. (1968). *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Borrayo López, Rafael. (2002). *Sustentabilidad y desarrollo económico*, México: McGraw-Hill-Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM.
- Childe, Gordon. (1981). *Los orígenes de la civilización*, México: FCE.
- Conrad, G. W. y A. A. Demarest. (1990). *Religión e imperio*, México: Alianza.
- Engels, Friederich. (1967). *Dialéctica de la naturaleza*, Buenos Aires: Cartago.
- Foladori, Guillermo. (2005). "Una tipología del pensamiento ambientalista" en Foladori, Guillermo y Naína Pierri. (Coords.). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.
- Marcuse, Herbert. (2001). *El hombre unidimensional*. (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada), Barcelona: Ariel.
- Moreno García, Heriberto. (1988). *Geografía y paisaje de la antigua Ciénega de Chapala*. Morelia: Colegio Michoacano de Cultura.
- Morgan, Lewis H. (1980). *La sociedad primitiva*, Madrid: Ayuso/Pluma.
- Morín, Edgar. (2006). *El método. La vida de la vida*, Madrid: Cátedra.
- Novo, María. (2006). *El desarrollo sostenible*. (Su dimensión ambiental y educativa), Madrid: Pearson Educación.
- Pierri, N. (2005). "Historia del concepto de desarrollo sustentable" en Foladori, Guillermo y Naína Pierri. (Coords.). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Porrúa.
- Ramírez Eras, Ángel Marcelo. (2001). "Problemas teóricos del conocimiento indígena, presupuestos e inquietudes epistemológicas de base" en Yachaikuna, Núm. 1, marzo 2001. [Fecha de consulta: 20 noviembre de 2008] Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/ramirez.pdf>
- Schmidt, Alfred. (N. D.). *El concepto de naturaleza en Marx*, México: Siglo XXI.
- Senosiain, Javier. (1996). *Bioarquitectura*, México: Limusa.
- Sieglin, Veronika. (2004). *Modernización rural y devastación de la cultura tradicional campesina*, México: Plaza y Valdés.