

Notas

- ¹ Kovel, Joel and Löwy, Michael, "An Ecosocialist Manifesto", The International Endowment for Democracy, September, 2001. http://www.iefd.org/manifestos/ecosocialist_manifesto.php#
- ² Lukács on Dostoyevsky.
- ³ Kovel and Löwy, p. 2.
- ⁴ Kovel and Löwy, p. 4.
- ⁵ Kovel and Löwy, p. 4.
- ⁶ Kovel and Löwy, p. 1.
- ⁷ Kovel and Löwy, p. 4.
- ⁸ George Oppen: *Selected Poems*, Edited with an introduction, by Robert Creeley (New Directions, Nueva York, 2003).
- ⁹ Kovel and Löwy, p. 4.
- ¹⁰ Kovel and Löwy, p. 1.

Luis Villoro (1922-2014)

La revista *dialéctica* lamenta profundamente el sensible fallecimiento del Dr. Luis Villoro, uno de los más importantes filósofos de habla hispana y colaborador y amigo de nuestra revista, el 5 de marzo de 2014 en la ciudad de México.



EL BUEN VIVIR Y LA CENTRALIDAD DE LA VIDA¹

José Ramón Fabelo Corzo²

El concepto "Buen Vivir" comienza a ser bastante recurrente sobre todo en el contexto latinoamericano. Anclando sus raíces en la cosmovisión ancestral de pueblos como el quichua ecuatoriano ("*sumak kawsay*") o el aimara boliviano ("*suma qamaña*"), el concepto ha pasado a formar parte de las más recientes constituciones aprobadas en Ecuador y Bolivia, sirviendo en ellos como eje aglutinador de importantes procesos de cambio que en estos países tienen lugar. En tal sentido el Buen Vivir se ha erigido en una especie de ideal de convivencia del ser humano con la naturaleza y, en un sentido más genérico, en una suerte de proyecto alternativo descolonizador respecto del mundo capitalista depredador y colonizador de la vida, proyecto que entraña no sólo un modo distinto de relacionarse con lo natural, sino también una manera diferente de organizarse socialmente.³

Este modo alternativo de relación y de organización tiene precisamente como signo distintivo la centralidad de la vida. Planteado así el asunto, el problema que sugiere el título de este trabajo parece tener una respuesta obvia. A la pregunta por el lugar que ocupa la vida en un proyecto como el del Buen Vivir, la respuesta sólo puede ser una: un lugar central.

Mas esa obviedad es al mismo tiempo

problemática, sobre todo, por las disímiles posibilidades interpretativas de esa vida a la que el Buen Vivir le concede centralidad. ¿A qué vida nos referimos? ¿A la de unos cuantos elegidos? ¿A la de un grupo, una clase, una nación? ¿A la del ser humano en general? ¿A la de los animales? ¿A la de la naturaleza como sistema vivo, como ahora es frecuente escuchar? Si ponemos en el centro la vida en la naturaleza, ¿tenemos que sacar del centro la vida del ser humano? ¿Habría que superar cualquier variante de antropocentrismo –a tono con muy usuales llamados que en tal sentido hoy se hacen por doquier– para garantizar la pervivencia de la naturaleza? ¿Está reñida esa inclinación del ser humano –a asumirse a sí mismo como centro– con la salvaguarda de otras formas de vida? ¿Es la centralidad de lo humano la causa histórica de nuestros grandes problemas de disociación con la naturaleza?

De antemano señalaremos que, en la reflexión que aquí compartiremos con el lector, pondremos en cuestión algunas ideas que son de uso común, que se han convertido en clichés epistemológicos o "ideas fuertes" del debate actual sobre la relación entre la naturaleza y la sociedad. Entre ellas y en asociación con las preguntas que acabamos de formular, someteremos a análisis crítico la noción –de por sí abstracta, pero asumida

de manera casi incuestionable— de que es necesario superar el antropocentrismo (todo tipo de antropocentrismo) para resolver nuestros problemas con la naturaleza.

Mostrar la endeblez de tan abstracta formulación requiere ubicarnos en las condiciones predominantes del tipo de sociedad concreta que ha hecho nacer esta engañosa noción y evidenciar que la misma tiende a ocultar ideológicamente —sean conscientes o no de ello quienes la defienden— las verdaderas y más profundas causas del desencuentro humano con la naturaleza.

Si algo es cada vez más evidente es que la lógica por la que marcha la sociedad contemporánea está cada vez más reñida con la lógica de la vida y que, de seguir por el curso que vamos, la vida terminará por desaparecer, la de la naturaleza en general, pero también la del hombre en particular, incluso la de los llamados “elegidos”.

Y la razón es que la sociedad capitalista en la que habita la mayor parte de la especie humana basa su lógica en la maximización de la ganancia, en la acumulación continua e incontrolada. Eso es algo que ya Marx nos advertía desde *El capital*: el capitalismo sólo puede existir a expensas de acumular, a costa de crecer; no humanamente, no necesariamente como vida, sino precisamente como capital,⁴ con el consecuente consumo de recursos naturales y vivientes que ello implica. Y si esa acumulación y ese crecimiento ocurren en los marcos de una biosfera que es de por sí limitada, que tiende más bien a decrecer —por la salinización de los suelos, el descongelamiento de los polos, el calentamiento global, la deforestación y otros factores—, pues entonces es evidente la contradicción irresoluble que tendencialmente posee tal sistema socio-económico con la vida y la naturaleza que la contiene. Más que cualquier otro argumento ideopolítico, es esta hoy la más fehaciente

prueba de la finitud histórica del capitalismo. Al futuro de la sociedad humana se le cierran las alternativas: o cambia hacia otro tipo de socialidad o se autodestruye como resultado del tipo de organización social que ha continuado siendo prevaleciente.

El capital es un producto humano, pero al mismo tiempo es una abstracción de lo humano que se le hace extraña y termina por enfrentársele. Esa idea está muy bien expresada en la noción de “enajenación”, “alienación” o “extrañación” en el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*,⁵ pero también en el concepto de “fetichismo mercantil” desarrollado por el propio Marx en *El capital*.⁶ Siendo como son una creación del ser humano, las relaciones mercantiles capitalizadas se enajenan de su propio creador y terminan por controlarlo, dominarlo y llevarlo a su propia lógica acumulativa, adquiriendo ante él la impronta de un fetiche, un objeto de culto al que queda sometida la vida propia.

El capital es el producto de una lógica un tanto perversa en la que lo humano termina por ser sólo pretexto, sólo algo externo y no su sentido último. Se produce para vender, para ganar y no para satisfacer las necesidades de la vida humana. Lo que predomina en los marcos de una producción mercantil capitalista es el valor de cambio —no por casualidad identificado por Marx con el trabajo abstracto— y no el valor de uso, resultado del trabajo concreto y vinculado a las necesidades reales de los seres humanos.⁷

Todo ello nos explica el porqué de la divergencia y, en última instancia y a largo plazo, la incompatibilidad que existe entre el capital y la vida, entre la lógica mercantil capitalista y la lógica vital. Y es que la razón instrumental⁸ no puede tener otro horizonte que el de convertirse en una sin-razón bio-lógica.

Si esto es así, entonces la causa última de nuestros problemas con la vida y con la naturaleza no radica en el antropocentrismo, no está en el hecho de que el hombre esté en el centro de la organización societal, sino en que lo esté el capital con su consustancial reproducción ampliada. Reproducción ampliada que no necesariamente presupone un mejoramiento de la vida y de sus condiciones de existencia, sino que responde —al margen de sus implicaciones humanas y/o naturales— a una lógica ciega, ajena a todo lo que no sea su propio incremento.

Si de algo carece el ser humano y su vida en una sociedad como la capitalista es precisamente de centralidad. En este mundo que habitamos hay cerca de 840 millones de hambrientos. ¿Podríamos decir que son ellos centro de algo?⁹ ¿Podríamos decir que la causa de nuestros problemas con la naturaleza consiste en la centralidad de esos muchas veces considerados como *seres humanos prescindibles*?¹⁰

Esto posee una importancia capital. Al no comprenderse correctamente la raíz del problema, puede no interpretarse de manera adecuada la esencia de su solución. Existe cierto ecologismo abstracto que propugna, como salida a los problemas medioambientales, el desplazamiento de la centralidad desde el hombre hacia la naturaleza. Ya no debe ser el ser humano el núcleo de nuestra atención, en lo adelante debe serlo la naturaleza. Y con ello, en apariencia, quedaría resuelto el problema. Con una postura así se tiende a evadir el tema del capitalismo y su insostenibilidad ecológica.

Bajo esta perspectiva el Buen Vivir sería sólo, a lo sumo, un asunto de concepción. Concibiendo a la naturaleza como centro estaríamos solucionado la cuestión o en el camino de lograrlo. Y no hay dudas de que el desarrollo de adecuadas ideas sobre

el cuidado del medio ambiente y de una mayor conciencia ecológica es importante. Pero la solución definitiva del problema tiene que ser práctica y no sólo de concepción, tiene que ser el resultado de una revolución de las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida y no simplemente un cambio de perspectiva subjetiva, de conciencia y de cultura. De hecho, no es posible un cambio radical y definitivo de la subjetividad y de los imaginarios sociales si no cambian las circunstancias sociales que los producen.

Pedirle al ser humano que deje de asumir como centro es, cuando menos, insuficiente y, cuando más, un imposible. Es distraer su atención del asunto realmente esencial. Hay razón cuando se afirma y se muestra que somos los humanos, junto al planeta que habitamos, apenas una minúscula partícula en el universo y que, en tal sentido, sería un craso error considerar al hombre como el centro del mundo. Eso es verdad. Pero también es cierto que para sí mismo sí lo es y no puede no serlo. ¿Qué hacemos si tenemos hambre? ¿Qué hacemos si tenemos sed? ¿Pensamos en lo minúsculo que somos en el universo o procuramos saciar nuestra hambre y nuestra sed?

Somos seres autopoieticos¹¹ y, por tanto, egocéntricos. No tenemos por qué avergonzarnos por ello. Es ley de la vida que los seres vivos mantengan una relación egocéntrica con su medio. Nuestra principal misión autopoietica es mantenernos vivos a nosotros mismos. Por eso somos sensibles a nuestras carencias metabólicas: hambre, sed, dolor. En tal sentido, somos irremediablemente antropocéntricos. El problema no es ese.

Lo que ocurre es que ese necesario antropocentrismo tiene que tener otra forma de expresión, además de la egocéntrica. Otra forma que identificamos como *genocéntrica*.¹²

El genocentrismo, el poner como centro a la progenie, a la especie propia, es también un atributo universal de la vida. Instintos de los seres vivos como el de apareamiento, los maternales o paternales, que buscan la alter-reproducción de los individuos de la especie y que en ocasiones dan muestras de sacrificios supremos –como el de la araña *amaurobius ferox*, que se deja consumir viva por sus descendientes, o el del pingüino emperador que pasa hasta 120 días sin ingerir alimentos para garantizarle la vida a su cría–, evidencian que la centralidad de la vida en los seres autopoieticos se refiere no sólo a la vida propia de los individuos, sino también a la de su especie. En la naturaleza viva hay, por tanto, una combinación de inclinaciones egocéntricas y genocéntricas.

Los humanos no podemos ser una excepción en comparación con otras especies. También tenemos los dos tipos de inclinaciones. Sólo que en nuestro caso ambas tendencias, que como cualquier otro ser vivo también parten de nuestra propia constitución biológica, actúan mediadas por un complejo entramado de condicionantes sociales y culturales. La sociedad puede promover en los individuos que estos sean más egocéntricos que genocéntricos, o puede estimular, a la inversa, un predominio de los intereses genocéntricos que son, de hecho, los intereses sociocéntricos, es decir, los intereses de la sociedad, de lo genéricamente humano, de la humanidad.

El problema no estaría entonces en que somos antropocéntricos, sino en que somos excesivamente egocéntricos como resultado de vivir en un ámbito social que nos compulsa a serlo. La sociedad capitalista prácticamente obliga a todos a ser egoístas, porque el egoísmo es la expresión moral predominante de un sistema social que tiene como eje organizativo generalizado a la competen-

cia permanente de unos seres humanos con otros. Se compite para ganar más; pero no solo para ello, también se compite para sobrevivir. Toda competencia presupone que unos cuantos ganen y otros muchos pierdan y termina siendo un escenario obligado para los individuos que integran ese tipo de sociedad. Como señala Leonardo Boff, “en el orden capitalista, las personas tienden fácilmente, lo quieran o no, a volverse inhumanas y estructuralmente «egoístas», pues cada cual se siente urgido a cuidar primero de sus intereses y solamente después de los intereses colectivos”.¹³

La construcción de una sociedad poscapitalista, que recupere para sí la filosofía del Buen Vivir y asuma la vida como su núcleo organizacional, debe otorgarle la debida prioridad a los intereses genéricos del ser humano y estimular en los individuos el despliegue de sus inclinaciones genocéntricas. Ello ha de lograrse, por supuesto, no a través de la supresión de las diferencias individuales ni la represión del ego, sino brindándole a este último un amplio diapasón de posibilidades de realización que no contravengan, sino que por el contrario favorezcan, la vida de la especie.

En tal sentido, la conservación de un medio ambiente habitable para una especie que ha de garantizar no sólo la vida de sus actuales individuos vivientes, sino también la de las generaciones por venir, representa una insoslayable necesidad genocéntrica. Por esa razón, el genocentrismo reclama, a su vez, un *ecocentrismo*. Y ello es también ley universal de la vida. Todo ser vivo, además de ser ego y geno céntrico, es también ecocéntrico. Cualquier variante de vida es simultáneamente auto (ego y geno) eco organizada.

El ecocentrismo está asociado a la necesidad vital que representa la conservación del eco-sistema, más allá incluso de la vida

particular de la especie a la que el individuo pertenece. Y es que la conservación de la vida de otras especies representa una condición necesaria para la preservación de la vida de la especie propia. A nivel biológico esta tendencia ecocéntrica tiene también mecanismos e instintos adecuados. El llamado equilibrio ecológico es posible precisamente porque cada especie, además de nutrirse de su eco-sistema, aporta a éste los ingredientes necesarios para que otras especies conserven también su vida.

Indirectamente pueden interpretarse estas aportaciones como tendencias genocéntricas, ya que la vida de cualquier especie particular sería imposible sin la preservación de la vida en general a nivel del eco-sistema con el que la especie en particular interactúa y a la que hace su propia contribución orgánica. Lo genocéntrico aparece aquí como el punto de unión de lo ego y lo eco céntricos.

Si a los humanos nos referimos, debemos concluir que no hay que dejar de ser antropocéntrico para ser ecocéntricos. Al contrario, ser ecocéntricos, es decir, asumir la centralidad de nuestro entorno, de nuestro hábitat, es la manera más plena de ser antropocéntricos. De lo que se trataría entonces es de realizar a plenitud esa tendencia natural de nuestra especie –como la de cualquier otra– a asumirse a sí misma como centro de las relaciones con su entorno. No hay nada más antropocéntrico que la preservación de la naturaleza, claro, siempre que en el centro de la relación sociedad-naturaleza se coloque ante todo a la especie y no al individuo egoísta y consumista que es resultado fundamental de la sociedad del capital.

Y precisamente, por ser el exacerbado egocentrismo un producto condicionado por el capital, un verdadero y consecuente proyecto de Buen Vivir debe entrañar, no

una erradicación del antropocentrismo, más sí una superación del capitalismo.

El antropocentrismo puede tener diferentes expresiones. La egocéntrica es sólo una de ellas, necesaria, pero que cuando es sobredimensionada (como dentro del liberalismo o del neoliberalismo y, en general, dentro del capitalismo) conduce a una negación de la naturaleza, de la vida y de lo genéricamente humano. Pero el antropocentrismo tiene expresiones, al mismo tiempo, ecocéntricas y genocéntricas. Y en tal sentido debe ser defendido. De hecho, no podemos pasárnosla sin él. La preservación de la especie presupone en los hechos la preservación de los individuos y del hábitat. De lo que se trata es de promover un modelo de vida social en el que individuo, sociedad y naturaleza tiendan a la coexistencia armónica y complementaria. El puente entre todo ello está en la vida que, como *autopoiesis* de individuos ego-geno-eco-organizados, sólo puede mantenerse como vida armonizando las diferentes dimensiones de su relación con el entorno.

Entre los argumentos que en no pocas ocasiones se esgrimen a favor de la factibilidad de una organización social no basada en la centralidad de la vida humana, sino en la de la naturaleza, se encuentran alusiones al carácter paradigmático que presuntamente en este sentido poseen ciertas experiencias precolombinas y de comunidades indígenas actuales. Y, ciertamente, entre ellas encontramos importantes lecciones sobre la posibilidad de una convivencia armónica de la sociedad con la naturaleza. Pero, en ningún caso, ello se hace a costa de renunciar a la centralidad de lo humano, sino precisamente a la inversa.

Si penetramos en la cosmovisión de esos pueblos, nos percatamos de que en todos los casos el respeto y cuidado de la *pachamama*

responde a un fin supremo: la salvaguarda de la vida propia, vista ante todo en términos comunitarios, es decir, genocéntricos. Existe indefectiblemente en el interior de esas cosmovisiones una conexión lógica apreciable entre la vida humana y la vida en (o de) la naturaleza. A la naturaleza se le exalta, se le glorifica, a veces incluso se le endiosa, precisamente por su valor para el ser humano.

Si los aztecas se consideraban a sí mismos como “hombres de maíz”, si en su cosmovisión habían convertido este producto agrícola en una figura cuasi-divina y le habían asignado una diosa en particular –*Xilonen*–, si en relación con él establecían su calendario, hacían sus fiestas, practicaban su religión y libraban sus guerras, era por todo lo que el maíz significaba para la mantención y reproducción de su vida. No podían imaginar un mundo sin maíz porque todo en su existencia –y ante todo su propia vida– tenía que ver con él.

Incluso los sacrificios humanos –que tanta aversión generaron entre los conquistadores– tenían dentro de la cosmovisión azteca, y por paradójico que pudiera parecer, un sentido antropocéntrico, particularmente genocéntrico. Se hacían para ganar el favor de los dioses para la comunidad; se sacrificaba a unos para preservar el todo social. A todo aquello que, dentro de la naturaleza, era importante para su vida y no se podía dominar por esfuerzo propio, se le atribuía un control divino. Se les ofrecía a los dioses lo que supuestamente ellos necesitaban para que, en beneficio de la comunidad, hicieran uso de su poder sobre las fuerzas naturales que escapaban al dominio humano. “Muere el hombre, explicarían los sacerdotes aztecas, para que los exigentes dioses manden lluvias para las cosechas, o para que no las manden cuando no se pre-

cise de ellas, para prevenir terremotos o de tener una plaga”.¹⁴ “Si la humanidad debía sobrevivir, el hombre tenía que rogar a los dioses que le permitiera seguir viviendo”.¹⁵ Y esa era la manera en que, según su creencia, ello podría lograrse.

De manera más o menos análoga, los diferentes y así llamados “pueblos originarios” que exhiben una convivencia armónica con lo natural, incluidos aquellos de cuya cosmovisión se ha extraído el concepto de Buen Vivir, cuidan su relación con la naturaleza guiados no por un abstracto altruismo deshumanizado, sino como resultado de la identificación del bien natural con el bienestar propiamente humano.

En resumen, la legítima defensa de los ecosistemas y la necesidad de una reorganización social que estimule el ecocentrismo no requieren renunciar a la centralidad de la vida humana, sino que, por el contrario, la exigen como condición necesaria.

Otro prejuicio frecuente, muy vinculado aunque de signo un poco contrario a este que acabamos de analizar críticamente, es aquel que, revestido muchas veces de una apariencia de objetividad científica, asume que los seres humanos somos por naturaleza egoístas, sólo egocéntricos, y que, por consiguiente, o bien resulta inevitable nuestra propia destrucción junto a la del medio natural en que vivimos, o bien habría que esperar el milagro de una “mano invisible” (como arguyera el liberalismo clásico)¹⁶ que resolviera nuestros problemas genéricos, o bien, en todo caso, sería necesario torcer por vía educativa la predestinación natural que traemos al nacer de manera que nuestras vidas individuales puedan hacerse compatibles con la vida de otros humanos y de otras especies.

En el fondo se trata de lo mismo: no culpar al capitalismo (y en general a las

sociedades clasistas) por habernos hecho así; ahora se responsabiliza del egoísmo a la naturaleza, a nuestra naturaleza como humanos. Nótese que esta idea está íntimamente conectada, no por casualidad, con una de las más emblemáticas tesis del liberalismo y del neoliberalismo: que, en virtud del consustancial egoísmo humano, es el libre mercado –en el que cada agente participante busca exclusivamente su propio beneficio particular– el único modo natural de convivencia humana. En tal sentido sería el liberalismo la única teoría, análoga a las ciencias exactas, capaz de explicar y promover un tipo de organización social acorde a la naturaleza del hombre.¹⁷

Resulta poco lógico pensar que mientras que la naturaleza ha garantizado en todas las demás especies una combinación de conductas e instintos ego, geno y eco céntricos, que favorecen la sobrevivencia de los individuos, de la especie propia y de un entorno ecológicamente equilibrado, en el caso de los seres humanos extravié ese principio y nos haya hecho sólo egocéntricos, genéticamente condicionados a ser la más egoísta de las especies, la única predestinada biológicamente a no atender ni a sus congéneres ni a su entorno. Se contradiría a sí misma la naturaleza si fomentara leyes evolutivas que trajeran como resultado la aparición de una especie destinada a propiciar su autodestrucción.

El sesgo ideológico de tal posición se pone en evidencia no sólo porque, contraviniendo la más elemental lógica argumentativa sobre el sentido de las leyes biológicas, tiende a naturalizar exclusivamente al egocentrismo, al egoísmo como su versión maximizada y a las relaciones mercantiles como su más genuina expresión social, sino también porque obliga –si es que se le toma como axioma inquestionable– a asumir al socialismo, a cual-

quier ideal social alternativo al capitalismo, al propio programa del Buen Vivir, como un proyecto anti-instintivo y anti-natural. Paradójicamente habría que romper con lo que la naturaleza manda para preservar a la propia naturaleza, para construir una sociedad que exista armoniosamente con ella.

Lejos de ello, la superación histórica del capitalismo, en lugar de concebirse como un proyecto antinatural, ha de asumirse como el medio para la realización plena de la naturaleza humana. Así lo pensaba Marx, para quien el comunismo representaría el reencuentro del hombre con su esencia, con su esencia como ser social, pero también como ser natural. En ese tipo de sociedad, nos dice el autor de los famosos *Manuscritos de 1844*, “el hombre se reencuentra completa y conscientemente consigo como un hombre *social*, es decir humano [...]. Este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y es naturalismo por ser humanismo consumado. Él es la verdadera solución en la pugna entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución de la discordia [...] entre individuo y especie”.¹⁸

Y a propósito de Marx, otro prejuicio del mismo signo ideológico del que acabamos de describir y criticar –aunque a veces defendido también por honestos intelectuales de izquierda–, es aquel que parte de la errónea afirmación de que el *Prometeo de Tréveris* no tuvo suficientemente en cuenta el tema de la naturaleza ni prestó atención al lugar central de la vida, sino que, por el contrario, su énfasis estuvo únicamente en el trabajo, en la producción y, en general, en las relaciones sociales económicas.

En particular, se somete a severa crítica la idea de Marx de que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la base fundamental de la sociedad y de su movimiento

histórico, y que es el freno al desarrollo de esas fuerzas productivas lo que empuja a la sociedad a la sustitución del modo capitalista de producción por uno nuevo que siga estimulando su crecimiento. Esta idea, asociada en Marx a su concepción materialista de la historia, habría perdido toda vigencia en una época signada por la necesidad de ponerle límites al crecimiento económico y que reclama, más bien, un decrecimiento productivo que haga sostenible la convivencia de la sociedad con la naturaleza. Ello sería la prueba palpable de la obsolescencia del marxismo, en general, y de su concepción materialista de la historia, en particular. En conclusión –se dice desde esta lógica de razonamientos– Marx ya no nos sirve para un proyecto alternativo como el del Buen Vivir.

Ciertamente, Marx vivió y pensó en términos generales un futuro deseable de la sociedad humana en una época en que todavía no eran del todo apreciables los límites naturales al crecimiento económico y, sobre todo, en tiempos en los que el fin del capitalismo se avizoraba como inminente y no extensible hasta siglo y medio después, como en realidad ha sido. Como todo pensamiento humano, el de Marx estuvo condicionado por el contexto en el que vivió, escenario muy distinto al de hoy. En tal sentido, es lógico que algunas de sus ideas hayan caducado.

Mas no es el caso de la concepción materialista de la historia, que tiene su sustento más profundo no en un productivismo económico abstracto, como habitualmente se piensa, sino precisamente en la vida, en la constante necesidad de su producción y reproducción en cualquier tipo de sociedad que habite el ser humano. La validez hoy de esta concepción está asociada a la permanente vigencia del tema de la vida como trama central de la existencia humana.

Por razones un tanto inexplicables, de los innumerables lectores de Marx que han intentado exponer su pensamiento, muy pocos han reparado en la importancia fundamental que para su concepción siempre tuvo la categoría de “vida” y el vínculo genético existente entre ella y la revolución filosófica que significó su nueva interpretación de la historia. Sin embargo, desde sus escritos tempranos hasta *El capital*,¹⁹ Marx siempre apreció en la vida el fundamento último y la razón de ser de la producción material misma y de toda estructura social. Si él va a la economía para explicar la historia es porque en la economía es donde se produce y reproduce la vida de los humanos.

Esta conexión lógico-deductiva mediante la cual Marx, partiendo de la vida, llega a la idea sobre el carácter básico de la producción es claramente apreciable en una obra como *La ideología alemana*, texto que escribe de conjunto con Engels. Basta un pasaje de este texto para comprobar lo que acabamos de decir:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder *vivir*. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la *producción* de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la *producción de la vida* material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la *vida* de los hombres.²⁰

Marx adjudicó a la vida –y no a la producción en abstracto– la clave explicativa de la historia y, con ello, logró develar teóricamente la conexión entre los procesos bio-evolutivos y los históricos. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y, como tales, portadores de un mismo impulso vital hacia la auto-preservación. Eso que hoy llamamos “*autopoiesis*” era intuitiva en Marx como puente de unión entre la naturaleza y la sociedad.

Pero, al mismo tiempo, para Marx era evidente que la particularidad que distinguía a la *autopoiesis humana* de la de cualquier otra especie estaba, ante todo, en la capacidad del hombre de producir él mismo lo que necesita para vivir. “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida [...]. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”.²¹

Esa es la razón por la que Marx se adentra en el análisis de los procesos productivos humanos y busca en la economía los fundamentos de los procesos históricos. Como en el caso de cualquier otra especie, no hay nada más importante para el ser humano que su propia vida. Y como la vida del hombre es producida materialmente por el propio hombre, esa producción está en la base de cualquier estructura social, en cualquier época, en cualquier lugar.

Eso no significa que Marx desconociera el papel de otros factores, sociales, políticos, culturales, subjetivos, en un entramado de complejas determinaciones de los procesos históricos. Pero, aun apreciando la relativa autonomía y enorme variabilidad de cada

uno de ellos, estaba lejos el revolucionario alemán de asumir estos factores como inconexos entre sí. Por supuesto que hay un condicionamiento mutuo, digamos, entre subjetividad y trabajo, en primer lugar porque el trabajo es siempre consciente. Pero, una vez más, lo que está en la base de ambos y los determina es la necesidad de la vida de auto-reproducirse. El modo humano de hacerlo, como ya se ha señalado, es mediante la producción. La producción se realiza, al menos hasta ahora, fundamentalmente a través del trabajo y el trabajo debe ser subjetivamente planificado y realizado. Esa es la cadena de determinaciones básicas en la que está pensando Marx. Claro, ahora podríamos ir al revés: de ese trabajo planificado sale el trabajo real y de éste la producción y, como resultado, se reproduce la vida. Pero es ésta última la que lo origina todo. Ahí está la base de la concepción materialista de la historia: en la vida (humana) misma.

Por mucho que ha cambiado el mundo desde el siglo XIX, ¿habrá razones suficientes que puedan mostrar la obsolescencia de estas tesis básicas? Desde todo punto de vista, parece difícil encontrar tales razones. Ni siquiera aquellos que, con posterioridad a Marx, han creído encontrar en otro lugar (el poder, la cultura, los discursos, la semántica de los conceptos, etc.) las fuentes últimas de los movimientos históricos, han podido desmontar (las más de las veces ni siquiera lo han intentado) esta lógica argumentativa que va de la vida a la concepción materialista de la historia. La idea de Marx de que es precisamente la vida el fundamento último de cualquier estructura social y que, por lo tanto, su producción y reproducción constituye la base de la sociedad, mantiene plena vigencia.

Es que esa idea no responde a especulaciones metafísicas de ningún tipo. Al contrario,

es el resultado de un razonamiento bio-lógico, es decir, reproductor de la lógica de la vida. Ahora bien, la realización de esa lógica siempre es histórica. Ahí está la dialéctica: se trata de una lógica universal asociada a nuestra existencia bio-social, que siempre tendrá modos diversos históricamente de realizarse.

Para introducir un mayor grado de concreción y un criterio clasificatorio en esa diversidad es que Marx acude a otra categoría básica en su interpretación de la historia: el concepto de “modo de producción”. El modo de producción expresa un determinado modo de la actividad de los individuos que componen una sociedad, “un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen.”²²

Cada modo de producción condiciona, a su vez en los individuos, modos distintos de relacionarse con la naturaleza y con los otros individuos que componen la sociedad. “La producción de la vida [...] se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte como una relación natural, y de otra como una relación social–.”²³ Además: “La identidad entre la naturaleza y el hombre se manifiesta también de tal modo que el comportamiento [...] de los hombres hacia la naturaleza condiciona el [...] comportamiento de unos hombres para con otros, y éste, a su vez, su comportamiento [...] hacia la naturaleza [...]”.²⁴

A tenor con el tema que acá nos ocupa, lo que acabamos de señalar significa que desde la perspectiva de Marx no podría interpretarse el comportamiento depredador que hoy observamos en la relación sociedad-naturaleza ni como algo consustancial

al ser humano en abstracto, ni el resultado exclusivo de una subjetividad mal orientada, sino el producto de un modo de producción –el capitalista–, que condiciona, a su vez, el modo enajenado en que los individuos piensan y se relaciona con otros individuos, con la naturaleza y con su propia especie. La salida definitiva de esta situación no estaría, por tanto, en que el ser humano deje de atender sus propios problemas para centrarse en los de su entorno, sino en un cambio radical en el modo de producción de su propia vida material.

Marx tiene que ser nuestro aliado para concebir un modelo de sociedad basado en el Buen Vivir. La necesidad del socialismo, la necesidad de superar el capitalismo es en última instancia en Marx una exigencia de la vida, la manera en que el modo de producción humano pueda ponerse en función de la *autopoiesis* humana.

En resumen, la disociación entre seres humanos y naturaleza es el resultado no del antropocentrismo *per se*, sino de aquella desvirtuada expresión suya a la que impulsa un sistema socio-económico que “supone la fragmentación de la vida, la confrontación con la Naturaleza, el no reconocimiento de la común pertenencia a un mismo sistema de vida”.²⁵ La prioridad de las necesidades humanas, del bienestar colectivo, eso es antropocentrismo, pero del bueno.

Notas

¹ Trabajo elaborado como colaboración en los marcos del proyecto “Dialéctica de la humanidad y la naturaleza en la segunda década del siglo XXI: una visión integral” del Cuerpo Académico “Problemas sociales y humanos” de la Universidad Autónoma de Guerrero (2013-2014).

² Investigador del Instituto de Filosofía de La Habana y Profesor-Investigador de la Maestría en Estética y Arte de la BUAP.

³ Para profundizar sobre el concepto de “Buen Vivir” puede consultarse, entre otros, el texto de Irene León (Coord.): *Kausay, Sumak/ Buen vivir y cambios civilizatorios*, 2ª edición, FEDAEPS, Quito, 2010.

⁴ Al respecto, escribe Marx: “el desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital [...]. (Al capitalista) le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo y no tiene más medio de expandirlo que la acumulación progresiva” (Carlos Marx, *El capital*, tomo I, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 527).

⁵ Entre los muchos pasajes que servirían para ilustrar esta idea, el siguiente es harto elocuente: “La *extrañación* del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aún, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transferido al objeto se le enfrenta hostil y ajena.” (Karl Marx, “Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía”, *La cuestión judía y otros escritos*, Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 94).

⁶ Ver, al respecto, el apartado “El fetichismo de la mercancía y su secreto” en: Carlos Marx, *El capital*, tomo I, ob. cit., pp. 38-50.

⁷ Como bien señala Marx, si las mercancías “pudiesen hablar, dirían: es posible que nuestro valor de uso interese al hombre, pero el valor de uso no es atributo material nuestro [...] Nosotras sólo nos relacionamos las unas con las otras como valores de cambio”. (*Idem*, pp. 49-50).

⁸ Concepto introducido por la Escuela de Frankfurt y desarrollado especialmente por Max Horkheimer que sirve para caracterizar la psicología, filosofía y modo de conducta predominantemente utilitario y pragmático que impera en la sociedad del capital. Ver: Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973.

⁹ En 1997, cuando la cifra de hambrientos en el mundo se calculaba en unos 800 millones, escribíamos: “Supongamos que cualquier persona sensibilizada con la situación ecológica se encuentra en una situación límite, a punto de morir de hambre. No dudó que adoptará una actitud antropocéntrica e intentará salvarse, aunque con ello pueda infligir algún pequeño daño a la naturaleza. Esa situación límite es en la que viven cotidianamente los 800

millones de hambrientos que habitan este mismo mundo que todos queremos salvar. Podríamos imaginarnos las respuestas que obtendríamos de cualquiera de ellos si alguno de nosotros le planteara que el gran problema consiste en que hasta ahora ellos han sido el centro y que la solución radica en dejar de serlo. «¿Centro de qué?», «nunca se ha visto un centro tan mal tratado» –pudieran ser algunas de las respuestas, al menos, las aquí reproducibles”. (José Ramón Fabelo Corzo, “¿Qué tipo de antropocentrismo ha de ser erradicado?”, en: Carlos Jesús Delgado Díaz (Comp.), *Cuba Verde. En busca de un modelo para la sustentabilidad en el siglo XXI*, Editorial José Martí, La Habana, 1999, p. 265).

¹⁰ La pura lógica del capital lleva necesariamente a la exclusión de muchos y a sus ideólogos representantes a asumir como prescindible y sobrante a una buena parte de la humanidad. Ver al respecto los argumentos, que describiendo esa lógica, se apuntan en: Susan George: *Informe Lugano, Icaria*, Barcelona, 2001.

¹¹ Todos los seres vivos se producen y reproducen a sí mismos. En tal sentido son autopoieticos y deben asumirse como centro de sus relaciones metabólicas con el medio exterior. El concepto de *autopoiesis*, como característica esencial de la vida, fue desarrollado originalmente por Humberto Maturana y Francisco Varela en su libro conjunto *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, publicado originalmente en 1971. (Ver: 6ta edición, Lumen, Buenos Aires, 2004).

¹² Ambos conceptos –*egocentrismo* y *genocentrismo*– aparecen vinculados como atributos complementarios de la vida en varios trabajos de Edgar Morin. Ver, en particular: Edgar Morin: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 226. En nuestro caso, hemos abundado también en ese vínculo en otros trabajos. Ver, por ejemplo: José Ramón Fabelo Corzo: “La vida como autopoiesis y como fundamento de la ética en tiempos de globalización”, *A Parte Rei*. Revista de Filosofía, mayo 2008, N. 57, <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/fabelo57.pdf>. (última consulta: 20/06/2013).

¹³ Leonardo Boff, “El socialismo no se ha ido al limbo”, *Página de Boff en Koinonía*, 2014-08-29, <http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=661> (última consulta: 31/08/2014).

¹⁴ Víctor W. von Hagen. *Los aztecas*, Editorial Gente Nueva, La Habana, 1988, p. 79.

¹⁵ *Ibidem*, p. 82.

¹⁶ En su clásico texto *La riqueza de las naciones*, Adam Smith argumentaba que si bien en el mercado cada individuo persigue su propio fin egoísta y "sólo piensa en su ganancia propia", indirectamente promoverá el bien colectivo "de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios". De esta forma, será "conducido como por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones". (Adam Smith: *La riqueza de las naciones*, FCE, México, 1990, p. 402).

¹⁷ Friedrich von Hayek, uno de los mayores promotores teóricos del neoliberalismo, es enfático al respecto: "El liberalismo –dice– es la única filosofía política verdaderamente moderna y la única compatible con las ciencias exactas". (Gury Sorman, "El maestro del liberalismo", entrevista a Hayek en *La Nación*, Buenos Aires, 1988; citado por: José Luis Rebellato: *La encrucijada de la ética*, MFAL, Montevideo, 1995, p.39).

¹⁸ Karl Marx, "Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía", ob. cit., pp. 127-128.

¹⁹ Hemos dedicado ya un trabajo anterior a develar la importancia de la categoría "vida" en diferentes momentos de la trayectoria de la obra de Marx (Ver: José Ramón Fabelo Corzo, "La vida humana como categoría central en el pensamiento de Marx", *dialéctica*, BUAP, México, 2005, N. 37, pp.136-143).

²⁰ K. Marx, F. Engels: "La ideología alemana", en: Karl Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p.159 (los resultados son nuestros –J.R.F.C.).

²¹ *Ibidem*, p. 150.

²² *Idem*.

²³ *Ibidem*, p. 161.

²⁴ *Ibidem*, p. 163.

²⁵ Magdalena León, "Buen vivir: objetivo y camino para otro modelo", *FEDAEPs*, <http://www.fedaeps.org/cambio-civilizatorio-y-buen-vivir/buen-vivir-objetivo-y-camino-para>, (última consulta: 25/11/2012).

VEINTE AÑOS

La revista *dialéctica* extiende su más amplia felicitación al Centro de Estudios de Género de la FFyL, BUAP por sus 20 años de existencia.

UNA REVISIÓN DEL PENSAMIENTO DE PABLO GONZÁLEZ CASANOVA

Jorge Alonso

La Jornada Ediciones en su colección Los Nuestrós publicó en 2014 una penetrante biografía intelectual del destacado académico Pablo González Casanova en 608 páginas. Víctor Flores Olea dedicó un elogioso artículo a este libro. A finales de octubre de 2014 en el Centro de Investigaciones de la Cultura Cubana Juan Marinello de La Habana se hizo una primera presentación de esta obra. Se recaló que don Pablo, a sus 92 años, sigue estando muy activo y productivo y que ha sido uno de los científicos sociales que ha aportado una manera singular de entender la situación política y social de nuestra América.

No es posible hablar de las ciencias sociales en México sin referirse a Pablo González Casanova. Su trayectoria académica en la investigación científica ha sido muy destacada, y sus méritos son alabados mundialmente.

Sus aportes han hecho avanzar las ciencias sociales. Ha sido un incansable formador de muchas generaciones de investigadores, y ejerce un liderazgo tanto en México como internacionalmente. Es ampliamente conocido y apreciado. Si uno busca su nombre en Internet se halla con más de 100 mil entradas.

Muy joven González Casanova obtuvo tanto una Maestría en Ciencias Históricas que conjuntamente otorgaban la Universidad Nacional Autónoma de México, la Escuela Nacional de Antropología y El Colegio de México, como un Doctorado en Sociología en la Universidad de París. Desde entonces ha sido un profundo y prolífico investigador y un asiduo e inspirador formador de nuevas generaciones de académicos. Desde altos puestos de dirección en la UNAM ha impulsado el desarrollo de la ciencia en México y en América Latina. Su dinamismo

y creatividad lo han llevado a ser promotor de investigaciones rigurosas en todos los continentes. Es también creador de innovadores organismos de educación superior. No sólo es un activo participante en numerosas asociaciones mundiales de ciencias sociales, sino también ha presidido varias de ellas. Como ha sido incansable difusor de la ciencia, también ha impulsado una gran variedad de iniciativas para publicar los resultados de ambiciosas investigaciones. Ha ido acumulando una gran cantidad de premios, medallas, doctorados *honoris causa* por todo el mundo. En las bibliografías mundiales de publicaciones y de cursos aparecen los importantes libros publicados por Pablo González Casanova. De su única autoría ha producido más de 25 títulos que han dejado huella en el desarrollo del quehacer científico. El libro *La democracia*