

Capital y derechos de la naturaleza en México y Nuestra América:

esencia, complejidad
y dialéctica en el siglo XXI

Tomo 1

Camilo Valqui Cachi
José Gilberto Garza Grimaldo
Ángel Ascencio Romero
Jaime Salazar Adame
Cyntia Raquel Rudas Murga
(Coordinadores)





Primera edición: noviembre 2018

ISBN UAGRO: 978-607-9440-602

ISBN EÓN: 978-607-8559-65-7

- © Universidad Autónoma de Guerrero
Av. Javier Méndez Aponte núm. 1,
Col. Servidor Agrario, Chilpancingo,
Guerrero, C.P. 39070
- © Ediciones y Gráficos Eón, S.A. de C.V.
Av. México-Coyoacán núm. 421
Col. Xoco, Deleg. Benito Juárez
México, Ciudad de México, C.P. 03330
Tels.: 56 04 12 04, 56 88 91 12
<administracion@edicioneseon.com.mx>
<www.edicioneseon.com.mx>

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Prólogo.....	13
<i>José Ramón Fabelo Corzo</i>	
Introducción	37
Capítulo I	
Escuchando las voces de la Madre Tierra.....	47
<i>Coyote Alberto Ruz Buenfil</i>	
Capítulo II	
Nuestra América y la filosofía de la Madre Naturaleza: Esencia y complejidad de su dialéctica en el siglo XXI.....	89
<i>Camilo Valqui Cachi</i>	
Capítulo III	
Los Derechos de la Naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible.....	135
<i>Esperanza Martínez y Alberto Acosta</i>	
Capítulo IV	
El Sumak Kawsay o “Buen Vivir” en el Ecuador del siglo XXI: ¿Una alternativa crítica sobre los derechos de la naturaleza?	173
<i>Edgardo Romero Fernández y Lidia Cano Obregón</i>	

PRÓLOGO

*José Ramón Fabelo Corzo**

La vida como puente entre naturaleza, derecho y sociedad. Lo que tiene que decirnos Marx al respecto¹

Aparentemente, resultaría extraño encabezar un libro dedicado a los derechos de la naturaleza en el siglo XXI con un ensayo sobre Marx, aun cuando se incluyera, como en el presente caso, a modo de prólogo.

Varias objeciones podrían esgrimirse ante tal decisión. La primera estaría relacionada con la temporalidad. Marx vivió en el siglo XIX. ¿Qué tendrían que hacer sus ideas presidiendo reflexiones propias del siglo XXI? La segunda estaría asociada con su noción

*Investigador del Instituto de Filosofía de La Habana, Cuba; profesor-investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México.

¹ Una parte importante de este trabajo fue publicada como artículo independiente bajo el título “Una filosofía centrada en la vida (En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818-2018)” en la revista *Graffylia* de la Universidad Autónoma de Puebla (2017, núm. 25, pp. 44-55).



de derecho. Para Marx, el derecho parece tener sentido sobre todo como elemento de la superestructura de la sociedad y en el marco de la confrontación entre clases sociales. ¿Cómo hablar entonces de derechos de la naturaleza? La tercera haría alusión al presunto papel secundario que en Marx tuvo el tema de la naturaleza en comparación con el de la economía. Para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas representaba el fundamento mismo de la historia y las relaciones sociales de producción constituyen la base de cualquier sociedad. En apariencia, aquí la naturaleza no tiene mucho que hacer, y aun menos sus aludidos derechos.

Habría, por tanto, que responder a esas posibles objeciones. En relación con el tema de la temporalidad, sólo habría que decir que, a pesar de los 200 años transcurridos desde su natalicio y los más de 150 de *El Capital* como su principal obra, el pensamiento de Marx mantiene una vigencia extraordinaria debido, sobre todo, a que los cruciales problemas sociales que lo inspiraron continúan sin solución práctica y a que el diagnóstico que de ellos hizo sigue siendo, en lo fundamental, muy certero. Al capitalismo se asocian los principales problemas que enfrenta hoy la humanidad, incluidos los relacionados con la sobreexplotación de la naturaleza. Y, hasta ahora, no hay teórico que haya estudiado mejor al capitalismo que Marx.

Por otro lado, es cierto que el revolucionario alemán ubicó al derecho, en tanto institución, en la superestructura de la sociedad, en estrecho vínculo con el Estado y al servicio de la clase dominante, la cual usa precisamente al derecho para erigir su voluntad al rango de ley. Así entendido, el derecho respondería siempre a intereses humanos, pero no a los de todos, sino a los de aquellos que detentan el poder en una sociedad de clases.

Bien, este es, sin duda, Marx. Pero situemos estas ideas suyas en el contexto en el que fueron esgrimidas. Al colocar al derecho dentro de la superestructura de la sociedad, Marx está enfrentando la rancia herencia del idealismo histórico hegeliano que veía en aquél la voz de un abstracto espíritu de la historia. Marx da un giro materialista en su interpretación del derecho y lo coloca en una relación de dependencia muy concreta con res-

pecto a las relaciones económicas de producción prevalecientes en el contexto social del que se trate y en vínculo directo con la propiedad privada, para la cual el derecho funge precisamente como resguardo legitimador. Marx se enfrenta al idealismo alemán, “que pretende naturalizar la propiedad privada, mostrarla como algo que ha ‘venido del cielo’, cuando realmente ésta ha sido una construcción social moldeada por grupos y fuerzas concretas, por apetitos y deseos” (Rodríguez Agudelo: 99).

Además, el derecho que Marx asocia a la voluntad de la clase dominante es concretamente el derecho burgués, como queda claramente mostrado en el siguiente pasaje del *Manifiesto Comunista*:

Pero no discutáis con nosotros midiendo la abolición de la propiedad burguesa por vuestras ideas burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras propias ideas son otros tantos productos del régimen burgués de propiedad y de producción, del mismo modo que vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase elevada a ley; una voluntad que tiene su contenido en las condiciones materiales de vida de vuestra clase (Marx, 1994b: 265).

Ese derecho no soportaría la prueba de la historia, sencillamente porque el derecho es siempre un producto histórico-concreto y “no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado”. Pero, más allá del capitalismo, cuando hayan sido superados sus límites históricos, piensa Marx, “podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués” (Marx, 1977: 12).

¿Y qué significa ese rebasamiento? En sentido lato, no es la desaparición de todo derecho, sino del que Marx calificó de burgués y de estrecho horizonte, es decir, aquel que se circunscribe a los intereses egoístas de individuos que buscan legitimar, precisamente mediante el derecho, su diferenciado y privilegiado estatus como propietarios de medios de producción. Marx es perfectamente consciente de que la teoría de los derechos naturales, impulsada por la revolución francesa, “abstrae categorías sociales para presentar la visión del burgués como la de la hu-



manidad” (Rodríguez Agudelo, 2011 :101). La principal limitación del derecho burgués radica en que presenta la individualidad burguesa como si fuera la individualidad *per se*, como si todos los individuos fueran iguales (al burgués). Nada más alejado de la realidad, los individuos son muy distintos entre sí, tanto más en una sociedad capitalista, que a cada paso reproduce de manera incrementada esa desigualdad. Otorgarles derechos iguales a individuos desiguales termina por refrendar, paradójicamente, la injusticia. Incluso, en una sociedad poscapitalista, los individuos, en tanto personas distintas entre sí, seguirían siendo desiguales en muchos aspectos. Tendrán diferentes capacidades y situaciones de vida, unos vivirán solos y otros tendrán familias numerosas. Por ello, “para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual”. Esa idea del derecho desigual lo concreta Marx en lo que concibe como un principio básico que regiría en la futura sociedad comunista: “¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (Marx, 1977: 12). Los individuos seguirán siendo distintos en capacidades y necesidades, pero la sociedad tendrá el derecho de exigirles según sus capacidades y ellos tendrán el derecho de obtener según sus necesidades. En otras palabras, lo que sería igual para todos los seres humanos sería el derecho a la vida, por diferentes que sean las necesidades que de ella emanen. Ese derecho a la vida sí sería común y genérico, a la vez que diferenciado.

Pero Marx sabía muy bien que la lucha por el derecho a la vida no puede esperar a que se suprima el capitalismo, por eso apoyó sin miramientos las luchas obreras de su tiempo por la reducción de la jornada laboral. Sabía que, en el fondo, se trataba de un enfrentamiento entre capital y vida que, en los marcos aún del derecho burgués y sus categorías, no podía refrendarse de otra forma como no fuera la lucha de derechos entre un vendedor y un comprador.

El capitalista, cuando procura prolongar lo más posible la jornada laboral y convertir, si puede, una jornada laboral en dos, reafirma su derecho en cuanto comprador. Por otra parte, la naturaleza específica

de la mercancía vendida trae aparejado un límite al consumo que de la misma hace el comprador, y el obrero reafirma su derecho como vendedor cuando procura reducir la jornada laboral a determinada magnitud normal. Tiene lugar aquí, pues, una antinomia: derecho contra derecho, signados ambos de manera uniforme por la ley del intercambio mercantil. Entre derechos iguales decide la fuerza. Y de esta suerte, en la historia de la producción capitalista la reglamentación de la jornada laboral se presenta como lucha en torno a los límites de dicha jornada, una lucha entre el capitalista colectivo, esto es, la clase de los capitalistas, y el obrero colectivo, o sea la clase obrera (Marx, 2002: 281-282).

Aun cuando esta sea la forma jurídica que adquiere, el derecho por el que lucha la clase obrera es su derecho a la vida. Y es que el obrero juega el papel de un vendedor muy particular, “socialmente obligado, a vender todo el tiempo de su vida activa, su capacidad misma de trabajo, por el precio de sus medios de subsistencia habituales; su derecho de primogenitura por un plato de lentejas” (Marx, 2002: 327).

De lo dicho emanan dos conclusiones importantes con respecto a la visión que Marx tenía en relación con cualquier posible derecho que trasciende el *estrecho horizonte burgués*: por un lado, la prioridad de los derechos colectivos, comunes, de clase (cuando se trata de las luchas al interior de la sociedad capitalista) o genéricos (cuando se refieren en perspectiva histórica a la sociedad del futuro); por el otro, buscar el sustento de esos derechos en un lugar más profundo que la esfera jurídica o que la propia economía: en la vida misma.

El derecho a la vida como derecho genérico de todos los humanos, como derecho de especie, como derecho de la humanidad es el principal legado que en este sentido nos deja Marx para volver a pensar el derecho a la altura de nuestro siglo XXI, dejando atrás el *estrecho horizonte burgués*. En tal sentido, y debido a que la vida es el principal atributo que nos hace seres naturales, los derechos de la naturaleza de los que hoy justamente se habla, no serían,



en la visión de Marx, otra cosa que derechos de la humanidad, derechos de especie, derechos genéricos de todos los humanos.

Queda entonces respondida la segunda de las posibles objeciones a la vinculación de Marx con los derechos de la naturaleza. Nos queda la tercera, a la que le dedicaremos el resto de este trabajo. Se trata de aquella objeción que directa o indirectamente se asocia a una muy injusta y recurrente crítica que ha recibido la propuesta de Marx por su presunto descuido, precisamente, del tema de la vida y de la naturaleza.

Ciertamente, de las muchas críticas que en su ya larga historia ha recibido la teoría de Marx –críticas recibidas de múltiples opositores, asociados las más de las veces con la defensa ideológica de intereses pro capitalistas–, una de las más socorridas y que más fuerza han adquirido hoy es aquella 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 supuestamente 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 interpretar y transformar el mundo de hoy.

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 dos siglos 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.

Uno de los incuestionables aportes teóricos de Marx fue, precisamente, la clara delimitación del papel fundamental que desempeña la vida humana en la sociedad y en su historia. La aparente acumulación caótica de acontecimientos, con la que identifican la historia muchos de sus intérpretes antes y después de Marx, sólo adquiere un sentido y se aproxima a una determinada lógica (plural, diversa, si se quiere, pero lógica al fin) si se vincula al proceso real de la vida de los seres humanos.

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 *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*, Marx siempre apreció en la vida el fundamento último de la producción material misma y de toda estructura social y, en consecuencia, la razón de ser de su propia concepción materialista de la historia. 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 Friedrich 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 (Marx y Engels, 1994: 159).²

Vale la pena que analicemos detenidamente estas palabras de Marx y Engels. La tesis de partida que en ellas se expresa es a primera vista sencilla, casi obvia: “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”. A pesar de su aparente obviedad, es ésta una idea por lo regular ignorada en muchas otras interpretaciones de la historia que buscan en la conciencia, en las aspiraciones de poder, en las instituciones políticas o en cualquier otra dimensión de lo social o de lo humano las fuentes últimas del movimiento histórico.

Ahora bien, que la vida sea la primera premisa de la historia no significa en la visión teórica de Marx y Engels que su función se reduzca a ser la condición inicial, de partida, de la evolución histórica, como si su papel radicara exclusivamente en ofrecer el empuje primario y se dejara después a otros factores (las ideas, el Estado o el poder en general) la misión de ser la fuente fundamental del movimiento histórico. De ninguna manera. Para ellos la vida es no sólo *el motor de arranque* de la historia, sino su impulso

² Las itálicas son nuestras.

permanente, “una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas [...]”. Como en otro lugar señalan, la propia “organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida” (Marx y Engels, 1994: 156).

Esta idea fue el meollo de la nueva concepción de la historia que trajo consigo el marxismo. Marx adjudicó a la vida –y no a la producción en abstracto– la clave explicativa de historia y, con ello, logró develar teóricamente la conexión entre los procesos bio-evolutivos y los históricos. Si Darwin había encontrado en la vida (en particular, en el principio de adaptabilidad, clave fundamental para comprender tanto la selección natural como la sexual) el *quid* para explicar la evolución de las especies, Marx también adjudicaría a la vida la llave interpretativa de la historia. 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 impulso vital hacia la autopreservación. Dicho impulso responde a una ley universal de la vida, sin la cual ésta no podría existir. De ese impulso se derivan las necesidades y la acción dirigida a su satisfacción, garantes de la imprescindible relación metabólica con el medio exterior. Eso que hoy llamamos *autopoiesis*³ era intuida en Marx como puente de unión entre *la naturaleza y la sociedad*, entre *evolución e historia*.

Más esto no significa que el autor de *El Capital* se haya limitado a promover una especie de darwinismo social en la interpretación de la historia. Hay una diferencia raigal entre la vida como base de la evolución de las especies y la vida como fundamento de la historia, es decir, entre la vida de las plantas y animales, por un lado, y

³Todos los seres vivos se producen y reproducen a sí mismos. En tal sentido son autopoiéticos 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 *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, publicado por primera vez en 1971 (Maturana y Varela, 2004).



la vida humana, por el otro. Para Marx era evidente que la particularidad que distinguía la *autopoiesis humana* de la de cualquier otra especie estaba, ante todo, en la capacidad de producir lo que se 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” (Marx y Engels, 1994: 150).

Llegamos así a una concreción del concepto de vida. Lo que se encuentra en el fundamento de la historia no es la vida en abstracto, sino la vida producida por el propio ser humano. “El primer hecho histórico es, por consiguiente, [...] la producción de la vida material misma”.

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 de los humanos es producida materialmente por los propios humanos, 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 producción, en primer lugar, porque el trabajo productivo humano 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 autorreproducirse. 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 esta 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 haya cambiado el mundo en los dos últimos siglos, ¿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, después de 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.

Y es que esa idea no responde a simples especulaciones metafísicas. Al contrario, es el resultado de un razonamiento biológico, es decir, reproductor de la lógica de la vida. Ahora bien, la realización de esa lógica siempre es histórica. Y en ello radica su dialéctica: se trata de una lógica universal asociada a nuestra propia existencia biológica, que siempre tendrá modos diversos de realizarse históricamente.

Estamos ante la presencia entonces de una vida no puramente biológica, no meramente natural, sino también –por el esencial acto de su producción– de una vida social. La producción, en el sentido humano del término, no puede efectuarse de otro modo que en cooperación. Aunque ella se realice en el más absoluto aislamiento, la acción cooperativa de otros hombres llega a través de los medios con que se produce, los conocimientos empleados, el lenguaje utilizado, el propio pensamiento y sus formas lógicas. Ni siquiera Robinson Crusoe dejó de sentir el aliento social en algún momento de su largo confinamiento. Por eso, señalan los



fundadores del marxismo, “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– [...]” (Marx y Engels, 1994: 161).

Ahora, que la vida sea producida, y que lo sea socialmente, entraña otra consecuencia fundamental: ella no puede ser creada de una vez y para siempre de manera igual. A diferencia de otras especies, cuya vida es esencialmente la misma en sus características y atributos básicos, con independencia de la época y el lugar, la vida humana, en tanto depende también de un componente social vinculado a la producción de los medios de vida, presenta una gran variabilidad y habrá de ser una y otra vez recreada, siempre de manera distinta. Cada generación se encuentra con una realidad humanamente producida por generaciones anteriores. La producción de su propia vida como seres humanos está íntimamente asociada a la apropiación que haga de esa realidad previa. Por eso, cada generación “se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades” (Marx y Engels, 1994: 178). De ahí que la vida humana sea cada vez un resultado concreto diferente, un producto histórico distinto, de lo cual se deriva otro de los atributos fundamentales del ser humano: su historicidad.

Para introducir un mayor grado de concreción y un criterio clasificatorio en esa diversidad histórica es que Marx acude a otra categoría básica en su interpretación de la historia: el concepto de *modo de producción*. El modo de producción representa para los individuos “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 *cómo* producen” (Marx y Engels, 1994: 150).

Cada modo de producción condiciona en los individuos, a su vez, 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 rela-

ción –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social–” (Marx y Engels: 161). “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 [...]” (Marx y Engels, 1994: 163).

Más la producción de la vida no sólo es social e histórica. También es consciente, es decir, sujeta a ciertas ideas y fines expresados en la voluntad humana. El contenido de la conciencia, al mismo tiempo, proviene de la propia vida o, para decirlo con Marx y Engels, “la conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real” (Marx y Engels, 1994: 156-157). Parecería esto una tautología. La conciencia produce la vida y al mismo tiempo está determinada por ella. Se trata en realidad de una relación de condicionamiento mutuo, en la que no cabe hablar de una determinación unívoca. Si así fuera, el proceso de la vida sería un permanente círculo en redondo, no hubiera cambios, ni hubiera historia. La conciencia no es un reflejo especular de la vida material, realiza diferentes lecturas de ella, crea, produce nuevas ideas, transforma al propio ser de los hombres. Pero en todos los casos sigue teniendo su fundamento material en la vida, incluso cuando se trate de una falsa conciencia: “si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida [...]. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida” (Marx y Engels, 1994: 157).

La posibilidad de que la misma vida material engendre una falsa conciencia se explica no sólo por la independencia relativa de esta última y su real “autonomía de vuelo”, sino también y, sobre todo, por la desfiguración práctica e histórica de la propia vida material. Producir los medios indispensables para vivir es un atributo universal de la especie humana. Más, como ya se ha señalado, el *modo* con que esto se haga es siempre el resultado de una concreción



histórica. La división social del trabajo y la consiguiente aparición de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción trajo aparejada –al menos en la historia occidental- una sucesión de *modos de producción* en los que aquel atributo universal de la especie –la producción– sufrió una profunda transfiguración, al quedar escindida su universalidad misma en el *modo* de su realización práctica. Ahora, los que producían la vida eran unos y los que se apropiaban de ella eran otros. Ni los primeros, ni los segundos, estaban ya en condiciones de pensar y actuar al nivel de especie. Aun envueltos en una relación universal, su particular papel en ella había dejado de serlo. La escisión de la sociedad en grupos humanos enfrentados de manera tan antagónica engendraría en cada uno de ellos intereses divergentes, no sólo contrarios los unos con los otros, sino también potencialmente enfrentados al interés común de ambos, “interés común que –como apuntan Marx y Engels– no existe, ciertamente, tan sólo en la idea [...], sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo” (Marx y Engels: 165), interés común que con la mundialización de la división social del trabajo y de las relaciones a ella asociadas llega a ser abarcador de todo el universo humano. Se trataría, en resumen, del enfrentamiento entre el individuo y su especie, entre los diferentes grupos socialmente constituidos y el género contenedor de todos ellos. Se abría, entonces, la paradójica posibilidad de un permanente atentado contra la vida humana por parte de la vida de los hombres.

El concepto de “enajenación”, en las obras tempranas, y el de “fetichismo mercantil”, utilizado en análisis posteriores de la economía política del capitalismo, les sirvieron a Marx para desentrañar esta presunta paradoja del comportamiento humano. Ciertamente, el producto del trabajo representa “la *objetivación de la vida de la especie humana* [...]”, nos dice, pero “el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie” (Marx, 1994a: 100). “La extrañación del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existen-

cia *externa*, más aun, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena” (Marx, 1994a: 94).

Ahora bien, lo anterior no significa que haya enajenación siempre que los resultados de la producción sean usufructuados por otros hombres. La cooperación –ya lo decíamos– es un rasgo humano a nivel de especie, aunque pueda llegar a enajenarse al separarse género e individuo. Producir para otros es actitud esencialmente humana que no necesariamente implica extrañamiento del objeto producido. Al contrario, “las fuerzas esenciales humanas” no estarían realmente realizadas hasta tanto otra subjetividad humana se apropie (tal vez sería mejor decir, comparta) la subjetividad objetivada en el producto de la actividad. El intercambio de actividades es ley humana, ley de la especie, aunque su modo de realización histórica pueda ser enajenada y enajenante y, por lo tanto, no universal. Esto ocurre cuando el propio acto de producir se realiza sin libertad, conduciendo al trabajador a un compulsado canje de subjetividades, carente de toda igualdad. “Si (el ser humano) se comporta con su propia actividad como con algo carente de libertad, es que esa actividad se halla al servicio, bajo la autoridad, la coacción y el yugo de otro hombre” (Marx, 1994a: 102).

Ese otro ser humano literalmente se adueña de la vida del trabajador, no porque le interese como vida, sino para arrancar de ella su capacidad productiva, no para producir más vida, sino para aprovecharse de ella en beneficio propio. Al enajenar al otro, se enajena a sí mismo. Para cada uno de ellos la vida de la especie queda denigrada al papel de medio de la existencia propia. La misma vida humana se les ha hecho extraña y esto se ha producido en los dos componentes que la caracterizan, el natural y el social. Así lo apunta Marx: “el trabajo enajenado le enajena al hombre 1°) de la naturaleza, 2°) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive [...]” (Marx, 1994a: 98), “convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo inorgánico, la naturaleza [...], convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su existencia física” (Marx, 1994a: 100).



De tal forma, el individuo queda doblemente enfrentado a su especie, por vía natural y por vía social. Tanto la naturaleza (su naturaleza) como la sociedad (su sociedad) han sido reducidas a medios para alcanzar fines extraños a ellas. Potencialmente esto significa la posibilidad permanente de infringir graves daños a la una y a la otra, tantos más mientras más capaz se haga el ser humano de dominar las fuerzas naturales y sociales. De ahí que la enajenación misma y sus consecuencias para la especie no constituyan una constante durante toda su existencia, sino que representen más bien un proceso, un producto histórico, caracterizado por el acrecentamiento paulatino del peligro que el propio ser humano significa para su especie.

El surgimiento del capitalismo representó un paso importante en este movimiento. No era ni con mucho la primera sociedad, en la historia de Occidente, con relaciones de expropiación, alienación o enajenación. Pero sí constituía un sistema socioeconómico en el que estas relaciones aparecían más veladas, más ocultas y, al mismo tiempo, con una potencialidad de autodestrucción desconocida hasta entonces.

A primera vista, y ciertamente durante una buena parte de su desarrollo, el capitalismo se presentó como un sistema predominantemente favorecedor de la vida humana. Más allá de las contradicciones que lo acompañaron desde su nacimiento, su aparición significó un importante avance en la marcha de Occidente y respondió a una necesidad histórica. Así lo apreció Marx cuando expresó: “el curso *real* de la evolución produce con necesidad la victoria del *capitalista*, o sea de la propiedad privada en su apogeo, frente a la propiedad privada inmadura, a medias, <o sea> el *terrateniente*” (Marx, 1994a: 115). El desarrollo explosivo de las fuerzas productivas, aun cuando no tuviera como destinatario preconcebido a la vida de la especie, favoreció notablemente la elevación del nivel de satisfacción de las necesidades humanas. El progreso acelerado de la ciencia y la tecnología permitió la creación de medios que en diversos sentidos beneficiaron la vida de muchos individuos. La igualación política de todos los seres humanos ante el Estado y la ley, si bien no representó en ningún

sentido una superación real de la enajenación y de las relaciones de explotación, sí permitió alcanzar cuotas de libertad e igualdad desconocidas para las sociedades anteriores.

Sin embargo, esas ventajas relativas del sistema no eran suficientes para legitimarlo para siempre ante el tribunal de la vida humana. El capitalismo había cambiado la forma, pero no había hecho desaparecer la expropiación, con el agravante –eso sí– de que ahora su núcleo mercantil le propiciaba una excelente coartada que impedía ver con claridad su esencia enajenante. En efecto, en el mercado dos agentes igualmente libres se enfrentan a intercambiar mercancías como resultado de su soberana voluntad y persiguiendo cada uno el beneficio propio. ¿Qué puede tener eso de malo? ¿Acaso no representa esa relación la máxima expresión de la tan buscada libertad humana? Si en ese intercambio uno sale muy bien y el otro muy mal, el resultado será en todo caso responsabilidad de este último, por no haber realizado un uso inteligente de su libertad o, simplemente, será un asunto de suerte, que sólo azarosamente beneficia a unos y perjudica a otros en el ámbito de una relación que ya no sería vista como dependiente de los factores humanos que en ella intervienen, sino fraguada por alguna oscura fuerza que emana de la propia cosa-mercancía y que resulta inatrapable de manera plena por vía racional. En todo caso, ese desequilibrio parcial será compensado al nivel global de la sociedad. El mercado buscará siempre por sí mismo el equilibrio más perfecto.

Con el propósito explícito de desentrañar esta ilusión es que Marx desarrolla su concepción sobre el fetichismo mercantil, con la cual devela el modo particular con que el capitalismo enajena al ser humano de su propia vida mediante su cosificación en forma de mercancía. Es así como se presenta “deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existen fuera de ellos” (Marx, 1994c: 409-410). “Para estos sujetos el movimiento social de las magnitudes de valor tiene la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran ellos mismos, en vez de controlarlas” (Marx, 1994c: 413). Las relaciones sociales de ex-



plotación quedan así ocultas, desapareciendo la responsabilidad humana por la suerte de los perdedores.

Este modo de ver el asunto se hace tan generalizado y adquiere tanta fuerza que se convierte en sentido común. Con el tiempo ya pocos dudarán que con el capitalismo la sociedad humana había encontrado por fin su marco natural de convivencia. El sistema mercantil es mistificado hasta tal punto que se convierte en una especie de macro-sujeto: “el mercado quiere...”, “el mercado decide...”, “el mercado piensa...” Como bien señala Marx: “el hecho de pertenecer a una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción se impone [...] como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo” (Marx, 1994c: 421 -422).

Sin embargo, “lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos” (Marx, 1994c: 410). La explicación de esta inversión tan común en la interpretación de las relaciones mercantiles se asocia a la doble naturaleza del producto-mercancía que protagoniza esas relaciones, su escisión en cosa-útil y cosa-valor. A pesar de que las mercancías son portadoras de un cierto valor de uso, vinculado a sus propiedades utilitarias, lo determinante en su condición de mercancía y en su valor como tal es su capacidad de ser intercambiada por otra. En tanto valor de cambio, la mercancía ha de poder enfrentarse en el mercado a otras que tienen valores de uso distintos al de ella misma y, por consiguiente, una fisonomía material concreta totalmente diversa a la suya propia. Esto sólo puede lograrlo bajo la cobija del único elemento en común que comparte con las otras: ser un producto del trabajo humano en abstracto, es decir, no del trabajo concreto del carpintero o del albañil, sino del trabajo indiferenciado, como mero gasto de fuerza de trabajo humana, sin considerar la forma en que ésta se gasta. Sólo bajo esa condición ocurre la mutación del valor de uso en valor de cambio, la metamorfosis que convierte al objeto útil en mercancía, es decir, en simple valor, intercambiable por otro. Mas

esta *vida íntima* de la mercancía no aparece a la luz pública con tan sólo asistir al mercado. Lo que allí se ve por doquier son puros objetos-útiles. Su capacidad de venderse queda sumida en el más absoluto misterio para la conciencia común. El valor, nos dice Marx, “no lleva escrito en la frente que lo es. Antes, al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social” (Marx, 1994c: 412). De ahí la tendencia a mistificar las relaciones mercantiles como si se tratara de algo ajeno al ser humano mismo.

Pero más allá del fetiche con el que se identifica el intercambio mercantil y que expresa la salida fuera del control propio de la producción realizada, la doble naturaleza de la mercancía entraña otras graves consecuencias para la vida humana. El hecho de que prácticamente toda la producción tenga su destino en el mercado hace que la actividad productiva busque la creación no de valores de uso, sino de simples valores intercambiables. La mercancía resultante nace ya enajenada de las necesidades humanas que debiera satisfacer y que habrían de darle sentido a su existencia. Como señala Marx: “si las mercancías pudieran hablar, dirían: nuestro valor de uso interesará acaso al hombre. A nosotras no nos compete en cuanto cosas que somos. Lo que materialmente nos compete es nuestro valor. Así lo prueba nuestro tráfico de cosas-mercancías. Nosotras nos relacionamos unas con otras en cuanto valores de cambio” (Marx, 1994c: 423-424).

Debido a que el propósito de la producción es crear valores en abstracto, poco importa lo que se produzca, ni su nivel de correspondencia con las necesidades humanas. Lo que en todo caso orienta la producción no son las necesidades, sino aquella versión suya mercantilmente transfigurada: la demanda. En la sociedad puede haber muchas necesidades insatisfechas, no pocas que comprometan la propia vida biológica de sus portadores. Así y todo, ellas no cuentan hasta que no se convierten en demanda, es decir, hasta tanto el sujeto-necesidad no se transforme en sujeto-cliente, en una mercancía más con su propio valor de cambio. Pero para que se opere este tránsito, el sujeto-necesidad, si no es dueño de nada más que de su vida, no tiene otra opción que venderla, si con suerte encuentra capital para ella. “El traba-



jador –dice Marx– tiene la desgracia de ser un *capital* vivo y por lo tanto *con necesidades* [...], su vida es una oferta de mercancía como cualquier otra [...]. El trabajador existe como tal únicamente mientras es capital *para sí* mismo, y sólo lo es mientras hay un *capital para él*. La existencia del capital es *su* existencia, su *vida*, y el capital determina el contenido de esa vida sin preocuparse de ella” (Marx, 1994a: 108-109). El trabajador sale del sistema cuando el capitalista deja de comprar su fuerza de trabajo. Al no ser ya fuerza de trabajo (activa, realizada) desaparece también como ser humano, sus opciones se cierran: la marginación, la delincuencia, la economía informal o la muerte física real.

Como ya se ha señalado, el mercado reaccionará con agilidad sólo a la demanda. Pero bien puede esa demanda ser expresión no de necesidades reales de la vida humana, sino de simples gustos, preferencias, caprichos consumistas o *necesidades* inventadas e inducidas por el propio mercado. De qué sea expresión la demanda, qué móvil exista detrás de ella, no le interesa al mercado. Por eso la producción puede irse alejando cada vez más desde lo que realmente necesita la vida humana hacia la creación de productos superfluos y hasta dañinos para ella.

Por su propia naturaleza, la producción capitalista tiene como sentido no producir para la vida, sino para el mercado, no crear medios de vida, sino mercancías. Que concuerde lo uno con lo otro será en todo caso el resultado de una mera coincidencia a posteriori, pero no lo que ha guiado la producción desde su inicio. Por eso, lo mismo puede producirse también para la muerte. Nada impide que en la abstracción que representa el valor de cambio no puedan equipararse *x* cantidad de medios de vida con *y* cantidad de *medios de muerte*. La vida y la muerte quedan al margen de la verdadera trama social: el mercado y sus ganancias. De manera muy simple nos lo dejó ver Marx: “[...] la producción no tiene por verdadero fin mantener con un capital tantos o cuantos trabajadores, sino producir réditos” (Marx, 1994a: 110).

Esta indiferencia hacia la vida con el tiempo se volverá amenaza e, incluso, peligro inminente, en la medida en que el mercado sea más abarcador de la propia vida de la especie, consumidor

insaciable de sus condiciones naturales de existencia y productor de fuerzas destructivas inconmensurables. A eso precisamente ha conducido el mercado mundial, cuyos multiplicados efectos negativos ya habían sido avizorados por Marx y Engels cuando señalaron: “los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos [...], poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*” (Marx y Engels: 170).

Por eso, para Marx, el tema del futuro del capitalismo entrañaba más que un asunto de clase social o de preferencia ideopolítica. Lo que estaría en juego no era únicamente el destino de la izquierda o la derecha, de la clase obrera o la burguesía, sino la vida o la muerte de la especie humana. Cuando Marx califica como imposible al capitalismo en tanto modelo del futuro humano, lo hace precisamente por su incompatibilidad a largo plazo con la vida, tanto en su dimensión natural como social; “la vida de la burguesía –señala junto a Engels– se ha hecho incompatible con la vida de la sociedad” (Marx, 1994b: 260). Pensar la opción de un capitalismo eterno sería, entonces, un craso error que propiciaría una actitud anti-humana y anti-vital. Por eso, la sustitución del capitalismo por un sistema superior que permita el control del ser humano sobre su propia vida responde, según Marx, a una necesidad histórica; necesidad histórica no en el sentido de un resultado teleológicamente anunciado, sino como aquello que la humanidad necesita a fuerza realizar para que siga habiendo historia. 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.

A dos siglos del nacimiento de Marx y siglo y medio de la salida a la luz del primer tomo de *El Capital*, muchos han echado por la borda sus advertencias. Ciertamente, el capitalismo ha seguido existiendo mucho más allá del tiempo que el revolucionario alemán estimó que podría hacerlo, ha soportado diversos embates, incluidas dos guerras mundiales y el reto que representó su tensa



coexistencia durante más de 70 años con el llamado *socialismo real*. Precisamente el derrumbe de este sistema, autoerigido como la alternativa a la enajenación burguesa e infundadamente identificado con la solución prevista por Marx, contribuyó a fortalecer la imagen de la victoria definitiva del capitalismo.

Sin embargo, una mirada atenta a la realidad que hoy vivimos nos muestra que la historia, lejos de haber refutado las predicciones del *Prometeo de Tréveris*, las ha probado con creces. La esencia del capitalismo sigue siendo la misma que él describió; la enajenación ha alcanzado cotas insospechadas; la fetichización de la realidad mercantil es todavía mayor; el anunciado mercado mundial se ha impuesto por doquier; la vida humana enfrenta peligros sociales y ecológicos nunca antes vistos, fomentados por el propio accionar humano; la construcción de un mundo alternativo es cada vez una necesidad más imperiosa. Resulta difícil siquiera concebir la posibilidad de que la humanidad pueda sobrevivir otro siglo de capitalismo sin que estalle por las propias contradicciones autogeneradas.

A contrapelo de lo que parece ser una opinión bastante generalizada, ninguno de los cambios operados en el capitalismo actual, en comparación con el de la época de Marx, deja sin efecto sus ideas. Al contrario, las han convertido en una realidad mucho más consumada y palpable.

Referencias

- Aljanati, David (2004). *La vida y el universo*. Buenos Aires: Colihue.
- Baudrillard, Jean (1996). *El espejo de la producción*. Barcelona: Gedisa.
- Bello, Walden (2008). *¿Sobrevivirá el capitalismo al cambio climático?* Recuperado de: <<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=1855>>.
- Capra, Fritjof (1998). *La trama de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Fabelo Corzo, José Ramón (2014). "El buen vivir y la centralidad de la vida". *Dialéctica*, núm. 47, pp. 97-108.

- Fabelo Corzo, José Ramón (2017). “Una filosofía centrada en la vida. (En ocasión del 200 aniversario del natalicio de Karl Marx: 1818 – 2018)”, *Graffylia*, núm. 25, pp. 44-55.
- Gould, Stephen Jay (1999). *La vida maravillosa*. Barcelona: Crítica.
- Hinkelammert, Franz; Mora, Henry (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.
- León, Irene (Coord.) (2010). *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambio civilizatorio*. Quito: Fedaepe.
- Marx, Carlos (1977). *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Progreso. Recuperado de: <<http://archivo.juventudes.org/textos/Karl%20Marx/Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>>.
- Marx, K. (1994a). “Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía”. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1994b). “Manifiesto del Partido Comunista”. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. (1994c). “El Capital”. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Marx, K. (2002). *El Capital*. México: Siglo XXI Editores. Recuperado de: <http://www.papelesdesociedad.info/IMG/bin/Marx_Karl_-_El_Capital_-_Tomo_I_El_Proceso_de_Produccion_del_Capital.bin>.
- Marx, K.; Engels, F. (1994). La ideología alemana. En Karl Marx. *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (2004). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Buenos Aires: Lumen.
- Morin, Edgar (2002). *El método II. La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- Rodríguez Agudelo, Germán Daniel (2011). “Marx revisitado: apuntes sobre el derecho y el estado en la obra temprana de Karl Marx”. *Via Iuris*, núm. 11, pp. 91 -106. Recuperado de: <<http://www.redalyc.org/pdf/2739/273922799006.pdf>>.

