

El nombre de la Naturaleza

To name de Nature

Silvia De Alarcón

Doctora en Filosofía

Docente titular de la Universidad Mayor de San Andrés

Coordinadora General del Instituto Internacional de Integración

Convenio Andrés Bello

RESUMEN

Nombrar el mundo nunca es un acto inocente. Se nombra el mundo desde intencionalidades específicas no solo de conceptualización sino de transformación. Como señala Althusser, en filosofía, la disputa es por una palabra, por un concepto, porque cada palabra encierra una visión del mundo.

El artículo desarrolla un análisis acerca del concepto de naturaleza y las maneras de nominarla desde el marxismo y el indianismo, en el marco del proceso de cambio que hoy vive Bolivia.

Palabras clave: Naturaleza, comunismo, comunidad, Madre Naturaleza, Vivir Bien

ABSTRACT

To name the world is no such a thing as an innocent act. One names the world from their specific intentions, not only of conceptualization, but of transformation of reality. As is indicated by Althousser, in philosophy the struggle is for a word, for an idea, because each word “represents” a world-view.

The article develops an analysis about the concept of nature and the ways of name it within marxism and Indianism separately, in the context of a “Process of change” that in these times is happening in Bolivia.

Key words: Nature, communism, community, Mother Nature, “Well Living”

Invitado / Invited: 07/09/2015

|

Aceptado / Accepted: 15/10/2015

Introducción

Hace casi dos siglos, allá por 1821, en su famosa obra *Filosofía del Derecho*, G.W.F. Hegel señalaba:

La persona, para existir como *Idea*, debe darse *una esfera externa de libertad*. Puesto que la persona, en esta primera determinación aún del todo abstracta, es la voluntad infinita que es en sí y por sí, lo que puede constituir la esfera de su libertad es una cosa distinta de ella; del mismo modo que determina lo *inmediatamente diferente y separable de sí*. (Hegel, 1995: 69, § 41)

En un período marcado por el ascenso y fortalecimiento del capitalismo, Hegel ponía la piedra angular que determina hasta hoy gran parte de las representaciones que tenemos sobre el mundo: el individuo como sujeto. El punto de partida es precisamente la transformación del individuo en sujeto, esto es, la transformación del ser humano concreto en voluntad racional infinita: voluntad, porque el quiero, que es lo que distingue a la voluntad, marca el tránsito a la acción, a la apropiación inmediata del mundo; racional, porque con esa acción los seres humanos no obedecemos sino a nuestra propia naturaleza, a lo que somos; infinita porque, como especie, nuestra acción de apropiación –y transformación– del mundo no tiene límites.

La capacidad de pensar, el raciocinio, nos convierte en la especie que se erige altanera por encima de las demás y que reclama para sí el derecho de apropiarse de lo que no es ella. Dice Hegel: “lo que puede constituir la esfera de su libertad es una cosa distinta de ella”. Distinta porque el animal o la planta no son la cúspide de la evolución de la materia, porque siendo materia racionalmente organizada no pueden con todo pensar, por tanto no pueden ser voluntad y menos libre.

Nace con ello una visión en que el ser humano –aunque aquí sí cabe decir, específicamente, el hombre– se convierte en el centro del mundo. Voluntad infinita que puede apropiarse de cuanto existe:

La persona tiene, para su fin esencial, el derecho de poner su voluntad en cada cosa, la que, en consecuencia, es mía; no teniendo aquélla en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; el absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas. (Hegel, 1995: 71, § 44)

Para Hegel, ser libre es entonces la posibilidad de depositar la voluntad propia en aquello que, estando fuera del sujeto, carece de voluntad. Precisamente, el que la naturaleza circundante carezca de voluntad, “anima mi voluntad”. Es esta concepción de la naturaleza como algo inerte, como “cosa”, la que invita al hombre a apropiarse de ella: “absoluto derecho” que emerge de la condición pensante, de la autoconciencia que convierte al hombre en un Yo dominante frente a la “cosa” (Hegel, 1987).

Lo inmediatamente diferente del Espíritu libre es, para sí y en sí, **lo exterior, en general**, una cosa, un algo de no libre, no personal, no jurídico.

Cosa, como la palabra “objetivo”, tiene significados opuestos; así, si se dice: *ésta es la cosa*, se trata de la *cosa*, no de la persona, y su significado es sustancial; en cambio, frente a la persona (esto es, no al sujeto particular), *la cosa es lo opuesto a lo sustancial*, lo simplemente exterior, según su determinación. Lo que es exterior al Espíritu libre —el cual debe ser bien distinto de la simple conciencia—, es en sí y por sí. Por lo tanto, la determinación conceptual de la naturaleza es la siguiente: *Ser lo exterior en sí mismo*. (Hegel, 1995: 69, § 42)

Si la cosa, frente a la persona, es lo opuesto a lo sustancial, queda claro que puede recibir su determinación únicamente de esa persona. La persona es quien determina qué es algo (eventualmente, también por qué es eso y no otra cosa). Un ejemplo concreto es lo que uno/a puede hacer con un terreno: el terreno no se determina a sí mismo, no decide si quiere ser esto o lo otro; sólo la voluntad de su propietario/a puede convertirlo en un jardín de niños, un espacio de labranza o el espacio de la construcción de un hogar. Su propietario –voluntad infinita– hace que ese terreno sea algo definido, lo subjetivo determina entonces lo objetivo, de manera que el hombre se objetiva –deposita su voluntad, su capacidad creadora, su acción transformadora– en una cosa que pasa a ser algo en virtud de esa voluntad.

La condición necesaria para que el sujeto despliegue su voluntad como acto de libertad es que el terreno en cuestión sea su propiedad. El mundo se convierte entonces en un campo infinito de posibilidades de objetivación pero, a la par, de un bien en disputa porque no es sino materia inerte que las voluntades subjetivas concretas (los seres humanos) buscan apropiarse ferozmente para poder seguir siendo voluntades. Sólo sobre lo que es mío puedo yo ejercer mi voluntad, de manera que ser libre es sinónimo de ser propietario/a: “En relación a las cosas externas, lo racional es que yo poseo propiedad” (Hegel, 1995: 74, § 49).

No es difícil comprender que en la compleja y abstracta formulación de Hegel que hasta aquí se ha reseñado muy sintéticamente se concentra la concepción básica del capitalismo acerca de la naturaleza. Pero si eso es evidente, lo que se precisa es desglosar sus implicaciones.

La naturaleza circundante al ser humano es un principio pasivo. Lo único que tiene vida, propiamente hablando, es el ser humano, puesto que piensa y actúa; él es, por tanto, el principio activo. Por oposición, la naturaleza es el principio pasivo, a la espera de recibir su determinación (lo que hace que sea algo) únicamente del ser humano. Literalmente es cosa, sujeta al despliegue de la voluntad humana, al servicio de ella. Es importante comprender sin embargo que esta relación de subordinación no se limita a cuanto rodea a los seres humanos, se extiende al contrario a la propia corporeidad humana:

El principio por el cual, como persona soy, también, inmediatamente individuo, significa, en su determinación ulterior, ante todo que: Yo soy

viviente en este cuerpo orgánico, que mi existencia es universal por el contenido, indivisa, externa, así como la posibilidad real de toda otra existencia determinada.

Pero, como persona, Yo tengo, al mismo tiempo, mi vida y mi cuerpo como cosas solamente en cuanto es mi voluntad.

... Yo tengo estos miembros y mi vida sólo en cuanto quiero; no el animal, sino el hombre, puede también mutilarse y matarse. (Hegel, 1995: 73, § 47)

Es decir, cuando se habla de la voluntad humana no nos estamos refiriendo únicamente a aquella voluntad que parte de la cosificación del mundo para desplegarse infinitamente sobre él, sino de la que es capaz de concebir su propia existencia material como cosa. El cuerpo –nuestro vínculo indisoluble con la naturaleza– es igualmente el blanco de la violencia de esa voluntad infinita. El cuerpo no es nunca idéntico a sí mismo, sino el resultado de las construcciones sociales que lo determinan, casi se podría decir que la vida contemporánea tiene entre sus metas borrar hasta donde sea posible la huella de la naturaleza en nuestro cuerpo y eso va desde la eliminación de los olores hasta la impronta de los modales, desde la domesticación del cuerpo en las fábricas hasta las cirugías plásticas, desde la asepsia hasta el cuidado del lenguaje. El despliegue de esa voluntad infinita desata el extrañamiento de lo que es más nuestro, el cuerpo, y nos relaciona con él como un eterno otro, no significante, dócil, civilizado,... siempre y únicamente res extensa.

La naturaleza es un otro absoluto con respecto al ser humano. En el marco del capitalismo, esa escisión es absoluta. Los seres humanos deben mirar sin ver, escuchar sin oír, tocar sin sentir. Es la condición del despliegue de la voluntad infinita como razón instrumental, como hambre y depredación que devoran el mundo. Así se crea un círculo perverso: en su alejamiento de la naturaleza, el ser humano se produce a sí mismo de manera menos natural –¿anti natural?–, lo que a su vez lo aleja aún más de ella. En una modernidad desacralizada, sin dioses que escuchen, la razón dominante silencia la naturaleza provocando en el mismo movimiento el olvido del sí mismo, del origen y por ello mismo del sentido. De ahí que si la naturaleza no es más un significante, el ser humano tampoco lo es. El olvido de ella es el olvido de sí. El silenciamiento de ella es el silenciamiento de la propia voz. Y el silencio es la condición de la violencia.

La mercancía

¿Cómo es que se ha llegado históricamente hasta este punto? La relación con la naturaleza fue, de siempre, la relación más importante construida por los seres humanos, porque ella implica la relación con el entorno, pero también con los otros

seres humanos y con uno/a mismo/a. De esa relación simultáneamente tridimensional depende la subsistencia y la producción de la vida. La necesidad es, pues, el vínculo que nos recuerda a diario que somos cuerpo (naturaleza) y no únicamente espíritu; el motivo también por el cual inventamos la realidad, habida cuenta que la necesidad no se limita a la subsistencia aunque es indisoluble de ella. En la lucha por superar la necesidad producimos el mundo y con ello nos producimos a nosotros mismos. En ese orden, la necesidad es antitética a la libertad. Como individuos, el cuerpo nos ata, nos limita, ancla un espíritu que se sueña omnipotente e infinito. Como especie, las necesidades elementales nos obligan a entender que no es posible pensar únicamente en la satisfacción personal porque, en el marco de la razón instrumental que caracteriza al capital, lo que uno gana es lo que el otro pierde, de manera que si la vida no ha de ser la violencia generalizada –al estilo de un estado de guerra (Hobbes, 1987)–, los seres humanos tenemos la necesidad existencial de garantizar colectivamente la satisfacción de necesidades. Por último, como parte de un mundo físico –animal, vegetal, mineral– la necesidad nos enfrenta a los límites de éste.

Hegel consideraba que la manera de enfrentar esta contradicción entre libertad y necesidad era precisamente la propiedad privada. Ella habría de garantizar el despliegue de mi libertad –como espacio en el que me objetivo–, de la libertad de todos –como sociedad de propietarios, como orden estatal sustentado en la propiedad privada– y, por último transformar racionalmente el mundo o, lo que es igual, humanizar la naturaleza.

El desarrollo del capitalismo demostró su equivocación. La propiedad privada no sólo no constituye la superación de la contradicción entre necesidad y libertad, sino que es por el contrario la condición de su perpetuación. Demostró igualmente que la relación con la naturaleza no tiene por finalidad la superación de la necesidad sino única y exclusivamente la ganancia.

De allí lo que apunta Marx:

Sólo en el último punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que el producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la realización de esta enajenación.
Marx, 1985: 116)

La enajenación del trabajo es la acción mediante la cual los seres humanos se escinden de la naturaleza, del trabajo, del producto del trabajo y de sí mismos. Que están escindidos no significa otra cosa que viven la naturaleza, su trabajo, el producto de su trabajo, su relación con los demás y consigo mismos como si fuesen un otro ajeno, extraño, distinto de sí... hostil. En ese ámbito, la naturaleza deja de ser amiga, madre, hermana, para convertirse en cosa sujeta a explotación y ello es así

porque el propio ser humano resulta ser un extraño para sí mismo. Es decir, si el ser humano puede enajenarse de la naturaleza es porque al mismo tiempo, en el mismo movimiento del trabajo, se enajena de sí mismo. Si puede tratar a la naturaleza como cosa, explotarla sin límite, es porque él mismo está sujeto a esa misma explotación en el marco del capitalismo.

De este modo, el trabajo como ámbito de la realización humana, como actividad creadora y transformadora del mundo, por tanto como actividad plenamente humana y humanizadora, resulta ser aquí más bien la negación de lo humano en tanto se convierte en trabajo enajenado, en trabajo para otro en virtud de la propiedad privada y, por eso, en relación de explotación.

La producción produce al hombre no sólo como mercancía, mercancía humana, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser deshumanizado tanto física como espiritualmente. Inmoralidad, deformación, embrutecimiento de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia y actividad propias,... la mercancía humana. (Marx, 1985: 124)

La naturaleza como physis, de la cual se es parte indisoluble, desaparece. Para el capital, no existe la nominación de la naturaleza como tal, en su lugar están la materia prima, el capital variable, la energía... la mercancía. La naturaleza no ocupa un espacio conceptual en el universo del capital. Esta sustitución posibilita la legitimación de la manera en que el capital somete a su dominio a toda la naturaleza, ser humano incluido; posibilita asimismo que el mundo del trabajo reproduzca su visión al pronunciar el mundo desde el lenguaje de la propiedad privada, desde el ansia de la propiedad privada. El mundo, la naturaleza, los seres humanos existen entonces como parte del circuito de producción de mercancías, como mercancías.

El ser genérico

La nominación de la naturaleza contiene determinadas relaciones entre el ser humano y la naturaleza, relaciones desarrolladas históricamente, de ahí los distintos nombres que le han dado los pueblos¹. Lo que antecede muestra en algún grado

¹ Veamos tres ejemplos distintos. Entre los griegos, por ejemplo, physis es el vocablo que más se aproxima a la noción de naturaleza pues designaba aquello que estaba vivo, de lo cual nació todo lo que existe. Aristóteles consideraba además que la naturaleza era sinónimo de movimiento, de transformación perpetua de cuanto existe. En cualquier caso, physis era una realidad a comprender, a explicar, nunca una deidad (physis nunca fue conceptualizada como una titánide, aunque a veces se la confunde con Gea). Ya en Heráclito se lee la famosa sentencia la naturaleza ama el ocultarse, de ahí el constante propósito griego de desarrollar conocimiento. Entre los chinos, la naturaleza recibe el nombre de Tao y es concebida como una totalidad insondable, inaprensible. La relación que los seres humanos pueden entablar con el Tao es práctica y moral, no intelectual: de lo que se trata no es de entender o explicar el Tao sino de saber cómo comportarse con cuanto existe, incluidos los seres humanos. La virtud está relacionada con la armonía entre todos los seres existentes puesto que el ser humano no está por encima de los otros seres. Por último, entre los judíos, la naturaleza no es origen

cómo, en el marco de la modernidad capitalista, naturaleza es el nombre que designa a la materialidad existente alrededor de los seres humanos y a la propia corporeidad de éstos, sujeta a la voluntad infinita que se despliega sobre ella. Por lo mismo, voluntad que la cosifica, la aliena y la explota. El resultado de esa relación está a la vista.

La pregunta, por ello, es qué otra relación podemos entablar con la naturaleza. Cómo es posible superar la enajenación que nos llevado al mundo en el que hoy vivimos.

Históricamente, las respuestas han sido diversas y de distinto alcance², pero lo que nos han dejado de aprendizaje es que de lo que se trata es de avanzar en la superación del capitalismo. En ese camino, el comunismo sigue siendo hasta hoy el horizonte de llegada que guía y concentra la lucha de los pueblos contra el capital. ¿Por qué el comunismo es la superación del capital? Porque, en esencia, es la superación de la propiedad privada.

El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. (Marx, 1985: 143)

La superación de la propiedad privada no puede sino ser un movimiento libertario del trabajo frente al capital, pero es superación precisamente porque es capaz de replantear la relación entre los seres humanos y la naturaleza, y entre los

de la vida humana sino más bien algo creado por un principio antitético espiritual, dios. No tiene voluntad ni fuerza, por el contrario, está sometida a la voluntad de quien no es su obra sino el culmen de la creación, el ser humano y, propiamente, el varón. Esta diferencia explica la visión antropocéntrica y androcéntrica que caracteriza al judaísmo y, en la tradición occidental, al cristianismo también.

2 Una experiencia particular fue la del movimiento hippie. La generación siguiente a la II Guerra Mundial, a contrapelo de la racionalidad instrumental propia del capital y la moral puritana fue la que propugnó de manera vehemente el retorno a la naturaleza y la superación de la enajenación, como elementos fundamentales de superación del capitalismo. Los hippies abandonaron la vida en las ciudades y se volcaron a las zonas rurales, a vivir en contacto con la naturaleza, produciendo en pequeña escala lo necesario para sustentarse, intentando reconstruir la manera de relacionarse entre sí y con la naturaleza. La experiencia del cuerpo y las relaciones de convivencia armónica y pacífica con los demás fueron un principio elemental de su socialidad. Si los hippies fueron anti-capitalistas, no entendieron sin embargo que su acción se desenvolvía por fuera del capital pero, además, de manera voluntarista, individual, lo que equivale a decir que no tuvo efecto sustantivo en la superación de éste. Ese fue por tanto su límite, a pesar de la amplitud del movimiento en el mundo (Cf. Colom y Melich, 1994).

propios seres humanos. Superar la propiedad privada no es pues tema jurídico sino la transformación radical de las relaciones que la fundamentan.

En la línea que hasta aquí se ha seguido, es importante desglosar la referencia que hace Marx a la superación de la contradicción entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad.

¿Qué significa superar la contradicción entre objetivación y autoafirmación? Decíamos al inicio de este escrito que, en el marco de la modernidad capitalista, los seres humanos entienden su posibilidad de ser en la medida en que se despliegan como voluntad infinita sobre la naturaleza y, con ello, sobre los propios seres humanos, bajo la lógica de la ganancia. Sin embargo, este no es un acto simple. La historia de la humanidad es precisamente el testimonio de que los seres humanos son la especie por definición que produce de determinada manera el mundo a través del trabajo. Los seres humanos no podemos existir sin transformar la naturaleza. Todo cuanto nos rodea es lo que hemos producido/inventado/transformado. Los edificios, las calles, los automóviles, la ropa que vestimos, los celulares, la energía eléctrica, los medicamentos, nuestros propios cuerpos... todo cuanto nos rodea testimonia la manera en que los seres humanos hemos transformado la naturaleza y, con ello, nos hemos transformado a nosotros mismos.

Pero esa transformación ha estado guiada históricamente por motivos distintos. Las comunidades primitivas, por ejemplo, tenían la urgencia de enfrentar la necesidad en condiciones adversas. Para ellas, si bien la naturaleza podía ser fuente de vida también podía eventualmente ser hostil³ (un granizo que acabe con la producción, una epidemia que provoque una gran mortandad, etc.), de ahí la importancia del trabajo –conocimiento, producción de bienes, desarrollo de tecnología– para superar la necesidad. La necesidad es esencialmente social, por tanto, la relación que entablamos con la naturaleza para superar la necesidad es la que nos permite autoafirmarnos como seres sociales o no. Lo que es igual, los seres humanos se objetivan en cuanto hacen, humanizan la naturaleza y a sí mismos a través del trabajo creador. El trabajo, en ese ámbito, es una objetivación que los hace libres porque les permite superar la necesidad y, con ello, fortalecer su condición social, de especie, a la par que su ser parte de la naturaleza. Me objetivo en lo que hago pero en tanto me guía una finalidad social esa objetivación me autoafirma como ser social.

3 La representación de la naturaleza para los pueblos antiguos ha sido muy diversa. Contra lo que hoy se piensa, no siempre la naturaleza fue considerada como Madre. Según algunas teorías antropológicas, la nominación de Madre pudo tener relación con estructuras matriarcales y/o con la semejanza entre la naturaleza y la mujer como dadoras de vida (García, A. P., Curruchiche, G. & Taquirá, S. (2009). En otras culturas, como los pueblos celtas, la naturaleza no fue pensada como totalidad, de manera que tenía varias representaciones predominantemente masculinas en vez de femeninas. Estas representaciones no estaban vinculadas a valores como la protección o el cuidado sino a la fiereza, a la guerra. De hecho, los celtas se asumían como hijos de la muerte. El dios más importante de los celtas irlandeses era Dagda, el dios de la vida y la muerte, el cual reclamaba continuamente sangre humana. Las figuras femeninas correspondían también al tipo guerrero, como Morrigan. Muy lejos está de ellos la sublimada representación de la naturaleza como madre.

Sucede exactamente lo contrario cuando la producción del mundo está guiada por la lógica de la ganancia, de la acumulación, del predominio del individuo sobre el colectivo, como ocurre en el capitalismo. Por definición, el capitalismo, bajo la lógica de la propiedad privada, no sólo no supera la necesidad, sino que la perpetúa. La objetivación de los seres humanos a través del trabajo no sirve para su autoafirmación porque es apropiada por otro –robada– para beneficio individual, la riqueza que produce no lo beneficia sino lo empobrece. Esto demuestra que,

...el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción; que el resultado necesario de la competencia es la acumulación del capital en pocas manos, es decir, la más terrible reconstitución de los monopolios; que, por último, desaparece la diferencia entre capitalistas y terratenientes, entre campesino y obrero fabril, y la sociedad toda ha de quedar dividida en las dos clases de propietarios y obreros desposeídos. (Marx, 1985: 103-104)

Si la transformación de la naturaleza en el proceso productivo no es social en su finalidad y en la forma de su organización, no puede haber superación de la necesidad y mucho menos libertad del ser humano.

La lucha contra esta realidad cosificadora, de muerte, del capital tiene por horizonte el comunismo y, con él, el retorno a la naturaleza, la reapropiación del ser genérico.

La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser 1) un medio de subsistencia inmediato, como por ser 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza...

Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. (Marx, 1985: 110-111)

Pero Marx visualiza algo más: si el comunismo es la posibilidad de esa vida genérica, la forma de lo social no puede ser sino comunitaria. El comunismo implicará entonces el retorno a la forma comunidad pero en condiciones superiores. En condiciones superiores porque el desarrollo de las fuerzas productivas impulsado por el capital permite la superación de la escasez, por tanto, socializar la riqueza producida socialmente. Ese desarrollo de las fuerzas productivas es el que muchas veces se ignora al momento de pensar los procesos revolucionarios. ¿Por qué es posible ir del capitalismo al comunismo? Porque existe una base material, productiva, tecnológica, es decir, capacidad humana objetiva de transformar la naturaleza superando la escasez. Sin duda, ese proceso no puede ser posible sin poner a discusión y transformar la finalidad intrínseca que hoy atraviesa la tecnología –la succión de la mayor cantidad posible de trabajo humano– pero como base material existe.

Hoy, después de muchos siglos, los seres humanos podemos romper la barrera de la escasez, es posible producir socialmente la riqueza que debe ir a satisfacer las necesidades humanas. Esta dimensión social de la producción posibilita a su vez y por definición acabar con la explotación inmisericorde de la naturaleza. Nunca es suficiente insistir en que si hoy estamos al borde de un colapso planetario es precisamente porque el capital no tiene por finalidad la satisfacción de necesidades sino la ganancia, de otro modo no existiría la sociedad de consumo que nutre su acumulación. Esa acumulación, aunque sea jurídicamente legal, es innegablemente ilícita desde el punto de vista del derecho de todos los seres humanos a encontrar su sustento en la naturaleza.

En este orden, resulta injusto acusar a Marx de comprender la naturaleza como un “medio de producción”, según acusa un cierto indigenismo desinformado y/o malintencionado. La tierra –una de las formas más visibles de la naturaleza– es un medio de producción para el capital. Precisamente aquí lo que se ha intentado es demostrar los argumentos de Marx no sólo para denunciar el capital y fundamentar la necesidad del comunismo, sino también para esbozar cómo podríamos pensar la naturaleza –y con ella el ser humano– en ese comunismo. La vida genérica no es otra cosa que el reencuentro del ser humano con la naturaleza, en una dialéctica infinita que dejaría atrás la prehistoria de las sociedades de clase.

Por comunidad no hay que entender, sin embargo, las comunidades históricamente existentes⁴ sino la forma que asume lo social. La forma viva de la comunidad real es el ser social (Marx, 1985: 146).

El paradigma comunitario

A nivel local, la vigencia política de los distintos indianismos en el marco de la construcción del Estado Plurinacional ha puesto en el escenario de lo público la

⁴ Por comunidades históricamente existentes cabe entender todas las formas comunales ancestrales. En Bolivia, son fundamentalmente los ayllus, las *markas* aymara-quechuas.

reivindicación del concepto Madre Tierra. Madre Tierra es una denominación vinculada al Vivir Bien que, en algunas corrientes del indianismo, forma parte de lo que se ha denominado el paradigma comunitario⁵.

Este paradigma⁶ comparte la crítica al capital.

... la economía (de mercado) sólo ha creado “pobres”, donde antes existían comunidades plenas de seres humanos dignos –el pensar que todo tiene un valor monetario ha terminado por quitar valor a la vida–; los mercados mundiales ya no tienen donde expandirse y existe más oferta que capacidad de consumo. A pesar de no existir una capacidad de consumo equivalente a la oferta no sólo de bienes sino hasta de servicios (incluso los básicos), parece ser el único o por lo menos el mayor horizonte que contempla la humanidad. Esa competencia por tener y ser más cada día, el hacinamiento en las ciudades, la consecuente producción excesiva de basura, el deterioro de las relaciones, de la familia, del propio individuo, son sólo algunos de los frutos que quienes persiguen el “desarrollo” han cosechado. (Huanacuni, 2010: 31)

Ampliando esa idea, se dice:

Sin duda, bajo la lógica de occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor. Esta forma de vivir implica ganar más dinero, tener más poder, más fama...etc., que el otro. El vivir mejor significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente, incita a la acumulación material e induce a la competencia; una competición con los otros para ser mejor y tener cada vez más, para crear más y más condiciones para “vivir mejor”. Sin embargo, para que algunos puedan “vivir mejor”, millones y millones tienen y han tenido que “vivir mal”. Es la contradicción capitalista.

La visión del vivir mejor, ha generado una sociedad desigual, desequilibrada, depredadora, consumista, individualista, insensibilizada, antropocéntrica y antinatura. (Huanacuni, 2010: 48 y 49)

El problema es que no basta la crítica: para enfrentar el capital se necesita entenderlo, desnudar su lógica interna. Ahí este posicionamiento muestra su límite.

El capitalismo o economía de libre mercado, es el sistema económico en el que la mayoría de los medios de producción son de propiedad privada; en

5 Aunque en las páginas que siguen se va a trabajar el texto de Fernando Huanacuni, cabe precisar que no es ni mucho menos el único que trabaja este posicionamiento teórico-político. El término *paradigma comunitario* es el que él usa.

6 Caldeiro señala que, en Thomas Kuhn, sin duda el primer físico en utilizar el término e introducirlo en su filosofía de la ciencia, paradigma no es un concepto unívoco. En sentido amplio, se corresponde con una matriz disciplinar que incluye cuatro elementos: las generalizaciones simbólicas, los modelos, los valores y la metafísica. En sentido específico, El paradigma abarca una clase de compromisos más acotados que conforma un subconjunto del paradigma en sentido amplio. Esto es, soluciones concretas a problemas concretos que la comunidad científica acepta como modelos”.

tanto que la producción y la distribución del ingreso son determinadas por la operación de las fuerzas del mercado (oferta y demanda), las mismas que responden a una manipulación dirigida por los dueños del mercado, cuya finalidad única es aumentar el capital aún creando necesidades ficticias en las personas... (Huanacuni, 2010: 52; cursivas nuestras)

Si el capitalismo se tratase de tal “manipulación dirigida por los dueños del mercado”, la solución más evidente sería eliminarlos. Acabando con ellos, acabaría la manipulación y con ello estaríamos en vísperas de acabar con el capitalismo. Simple, ¿no?... Pero falso. Creer que el capitalismo es lo mismo que los capitalistas es no entender lo que significa la ley de la valorización del valor.

Bajo esa lógica, se incurre además en un segundo error. Como los pueblos indígenas no son capitalistas (sólo sufren las consecuencias del desarrollo capitalista), se puede pensar de manera idílica en las comunidades históricamente existentes. Veamos dos afirmaciones:

En el ayllu no hay lugar para el término “recurso” [natural], ya que si todo vive, lo que existe son seres y no objetos, y el ser humano no es el único parámetro de vida ni es el rey de la creación. El principio de occidente busca dominar la naturaleza, pero desde el principio originario no se busca dominar nada, se busca relacionarnos bajo el principio y la conciencia del ayni. Tampoco cabe el concepto de explotación de nada ni de nadie, por nada ni nadie es útil sólo para uno, ni el propósito de las demás formas de existencia es sólo el beneficio del ser humano, todo está en una relación complementaria en un perfecto equilibrio (Ayni). (Huanacuni, 2010: 53; corchetes nuestros)

Los pueblos indígenas tenemos principios construidos de acuerdo a las leyes de la naturaleza, somos pueblos que vivimos en comunidad, donde se practica la reciprocidad, la dualidad, la complementariedad...

Tenemos una economía distributiva. En nuestros pueblos no acumulamos, por eso no hay mendigos, convivimos entre nosotros y destruimos la riqueza... (Miguel Palacín en Huanacuni, 2010: 9)⁷

Estas afirmaciones desconocen la manera en que el capital ha penetrado las comunidades indígenas, la forma en que ha destruido precisamente la base de la construcción comunitaria: la producción colectiva. Justamente han sido el ayni, la *mink'a*, las prácticas que tejen las relaciones comunitarias, las que han cedido paso a relaciones monetarias y asalariadas en las propias comunidades. De esto nada se dice. Al contrario, en esa forma idealizada se termina justificando la reproducción de la lógica de explotación del capital:

Si realizáramos estadísticas de emprendimientos pequeños y medianos desde la lógica comunitaria, con seguridad nos encontraríamos con un

⁷ En 2010, Miguel Palacín Quispe era el Coordinador General de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI).

elemento del que poco se ha hablado: aquellos que mejores resultados y/o mayor estabilidad tienen, son sin duda los negocios familiares, pues todos los miembros de la familia tienen un interés común: que el negocio funcione. En este caso, las relaciones laborales no son coercitivas sino afectivas. (Huanacuni, 2010: 59-60)

Con una ceguera que en verdad lamentamos, Huanacuni invisibiliza dos aspectos. Uno, que la producción familiar no sólo no es ajena al mercado capitalista sino que en parte está determinada por ese mercado, de suerte que no basta que una familia lleve adelante un emprendimiento productivo: igual tendrá que competir en precios en el mercado ya que muy poca producción está exclusivamente destinada al autoconsumo. Dos, que precisamente porque el interés de la familia es “que el negocio funcione” no dudará en someter a sus miembros menos visibles –usualmente la esposa y los hijos pequeños– a un proceso de explotación (trabajo impago); da exactamente igual si éste se desarrolla de manera coercitiva o “afectiva”, el resultado es que el capital igual succiona trabajo a través de la subsunción formal.

Aunque no es el tema central de esta reflexión, resulta importante comprender a dónde apunta esta propuesta. En el capítulo 7, Hacia la construcción de políticas públicas sobre el Vivir Bien, se propone:

- La generación de comunidades productivas, impulsando y promoviendo la rearticulación comunitaria tanto en el campo como en las ciudades.
- Generar alianzas complementarias estratégicas entre comunidades y el Estado, y con empresas privadas [sic] que compartan la visión de estas alianzas. (Huanacuni, 2010: 81)

En otras palabras, empresas comunitarias. Demás está decir que esta propuesta se asemeja mucho al “tercer sistema” propuesto por Félix Patzi. El denominador es común en el punto de partida: ni capitalismo ni socialismo⁸. El resultado podría ser también común: capitalismo “comunitario”.

Madre Tierra

En los años 60 del siglo XX, Althusser afirmaba que, en filosofía, la pelea es por una palabra, por un concepto, porque cada palabra encierra una visión del mundo

8 En el caso de Huanacuni, para argumentar la “tercera vía”, se sostiene una falacia: “Tanto el capitalismo como el comunismo tienen un enfoque antropocéntrico (aunque uno individualista y el otro colectivista), ambos consideran al ser humano como el rey de la creación y las demás formas de existencia se convierten en objetos que se pueden utilizar, usar y abusar. Incluso la mano de obra en la economía actual, es decir, los seres humanos, constituyen un capital (capital humano), por lo tanto un recurso, un objeto sujeto a la compra y venta. Ambos sistemas nos han reducido a identidades productivas (campesino, minero, fabril, etc.). Pareciera que la única diferencia entre ambos fuera la forma de distribución de bienes y explotación de recursos. El comunismo, si bien ha resuelto necesidades básicas, tampoco tiene otra perspectiva más allá del bienestar sólo humano. Para estos sistemas de gobierno, los animales, las plantas, las montañas, los ríos, constituyen solamente un recurso y han generado una relación de explotación extrema (Huanacuni, 2010: 52; cursivas nuestras).

(Althusser y Balibar, 1965). Medio siglo después y en otro contexto, desde América Latina y en el marco de los procesos políticos de transformación que viven países como Bolivia, esa frase tiene hoy una importancia particular porque nos ayuda a entender que nombrar el mundo no es nunca un acto inocente. Nombramos el mundo desde el horizonte que nos habita y las intencionalidades que nos guían.

¿Por qué debatir con estas corrientes del indianismo? Precisamente porque lo que está en juego es la construcción de lo social, el sentido que guía las luchas del trabajo, de los movimientos sociales, de las mujeres, etc. Debatir acerca del nombre de la naturaleza implica por eso la precisión del horizonte al que se encaminan esas luchas pero, además, el sentido que se le da a conceptos fundamentales como comunidad.

Constitucionalmente, el Estado Plurinacional de Bolivia ha decidido nombrar a la naturaleza como Madre Tierra. Según establece la Ley 300, Ley Marco de la Madre Tierra y desarrollo integral para Vivir Bien, la Madre Tierra,

Es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino común. La Madre Tierra es considerada sagrada; alimenta y es el hogar que contiene, sostiene y reproduce a todos los seres vivos, los ecosistemas, la biodiversidad, las sociedades orgánicas y los individuos que la componen. (Ley 300, Art. 5, inciso 1)

Sin duda alguna, esta definición habría sido imposible sin el aporte del indianismo y los movimientos sociales. Pero a diferencia de lo que entendemos son las corrientes más conservadoras de aquél, la conceptualización de la Madre Tierra no tiene en la Ley ningún tinte contemplativo, al contrario, su conceptualización se entiende perfectamente en el marco de,

El Vivir Bien (Sumaj Kamaña, Sumaj Kausay, Yaiko Kavi Päve).

Es el horizonte civilizatorio y cultural *alternativo al capitalismo y a la modernidad* que nace en las cosmovisiones de las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas, y es concebido en el contexto de la interculturalidad. Se alcanza de forma colectiva, complementaria y solidaria integrando en su realización práctica, entre otras dimensiones, las sociales, las culturales, las políticas, las económicas, las ecológicas, y las afectivas, para permitir el encuentro armonioso entre el conjunto de seres, componentes y recursos de la Madre Tierra. Significa vivir en complementariedad, en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y las sociedades, *en equidad y solidaridad y eliminando las desigualdades y los mecanismos de dominación*. Es Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo. (Ley 300, Art. 5, inciso 2; cursivas nuestras, negritas en el original)

Si el propósito es precisamente eliminar las desigualdades y los mecanismos de dominación, queda claro que la relación que entablemos con la naturaleza no puede reproducirlos. Es decir, en un movimiento simultáneo se tiene que avanzar en la superación de la dominación que somete a los seres humanos y a la naturaleza de una explotación inmisericorde. La forma para ello, no es otra que la comunidad. En la comunidad se teje el hermanamiento entre los seres humanos y entre éstos y la naturaleza, son un solo proyecto, un solo camino.

“Lo que [los hombres] son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen, como con el modo cómo producen”, decía el viejo topo (Marx, 1979: 19). La superación de la enajenación, de la propiedad privada, la reapropiación del ser genérico pasa por la reconstrucción de la comunidad. En ese camino, sin duda que las comunidades ancestrales tienen un legado que transmitir, un legado que aún está fresco en nuestra memoria social. Ellas son experiencias históricas, aprendizajes colectivos de un valor inestimable, al que necesitamos mirar para aprender, porque el hecho de que el capitalismo –vía el antiguo Estado– se haya esforzado sistemáticamente para desestructurarlas no significa que su manera de producir el mundo a través de sus relaciones productivas no sea significativa. Todo lo contrario, su historicidad nos abre el camino.

Precisamente por la importancia que tiene la comunidad para la construcción del presente y futuro es que no es posible plantear la existencia de empresas “comunitarias”. La comunidad es antitética a la noción empresarial. Por eso tampoco es posible cerrar los oídos ante el discurso del indianismo conservador: más allá de lo que éste quiera, piense o proyecte, su discurso es altamente instrumentalizable por corrientes funcionales al capitalismo, escondidas en discursos “verdes” como los conservacionistas y antiextractivistas. A título de “proteger” la Madre Tierra, estos discursos no tienen otra función que evitar que los pueblos exploten sus recursos no renovables, para que en algún momento sea el capital transnacional el que se apodere de ellos.

Hoy, cuando constatamos abismales grados de inequidad, cuando vemos cómo el capital somete al despojo más absoluto a pueblos enteros y succiona inmisericordemente trabajo obrero, campesino, indígena en todo el mundo, no podemos admitir discursos que, a título de denunciar cómo el capital explota y depreda la naturaleza, nos propongan “proteger” la naturaleza por encima de los seres humanos. En un mundo signado por la rapacidad del capital, precisamente de lo que se trata es de enfrentar ese despojo en una relación activa con la naturaleza. Producir bajo el criterio de la superación de la necesidad es, lo dijimos ya, construir el camino de la liberación de seres humanos y naturaleza, enfrentar al capital y es, por lo mismo, un camino de fortalecimiento y reapropiación de la comunidad. Por eso, en Bolivia, la construcción del Vivir Bien pasa por el socialismo comunitario.

La superación del capital, el comunismo, y la reconstrucción de la comunidad son el único camino para poder nombrar justamente a la naturaleza como Madre.

Bibliografía

- Althusser, L. y Balibar, E.** (1965). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Caldeiro, G.** (s/f). “Thomas Kuhn”. Disponible en: http://filosofia.idoneos.com/filosofia_de_la_ciencia/thomas_khun/
- Colom, A. y Melich, J. C.** (1994). *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona: Paidós.
- García, A. P., Curruchiche, G. & Taquirá, S.** (2009). *Ruxe’el mayab’ K’aslemäl. Raíz y espíritu del conocimiento maya*. Guatemala: Dirección General de Educación Bilingüe Intercultural, Instituto de Lingüística y Educación de la Universidad Rafael Landívar, Consejo Nacional de Estudios Mayas.
- Hegel, G.W.F.** (1995). *Filosofía del Derecho*. México: Juan Pablos editor.
- Hegel, G.W.F.** (1987 [1907]). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T.** (1987). *Leviathan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Huanacuni, F.** (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. La Paz: IICAB.
- Marx, K.** (1979). *La ideología alemana*. México: Cultura Popular.
- Marx, K.** (1985). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Molina, J. A.** (2006). *Los celtas*. Madrid: EDIMAT.
- Real Academia Española** (2015). *Diccionario de la lengua española*. Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=LSwzdgv>
- Palacín, M.** “Estamos construyendo nuevos paradigmas” en Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Prólogo. La Paz: IICAB.
- Vicepresidencia del Estado Plurinacional** (2009). *Constitución Política del Estado*. Bolivia.
- Viciach, V.** (2004). *Concepciones de la naturaleza humana en la historia*. Trabajo presentado para la obtención del Titulado Universitario Senior. Castellón de la Plana (Valencia): Universidad Jaime I. Disponible en: <http://www.mayores.uji.es/proyectos/proyectos/conceptosnaturalezahumana.pdf>