


**Consejo para la Acreditación  
de Programas Educativos  
en Humanidades**

[www.coapehum.org](http://www.coapehum.org)

Calle 26 Oriente No. 1614  
Col. Los Altos de San Fco.  
Xonaca, C.P. 72280  
Puebla, México.



## DE MARX A BENJAMIN

Anatole Anton

Michael Löwy, *On Changing the World: Essays in Political Philosophy from Karl Marx to Walter Benjamin*. Chicago: Haymarket Books, 2013. 215 pp. \$19.00, paperback.  
ISBN: 978-1-60846-189-9

Kovel, Joel and Löwy, Michael, "An Ecosocialist Manifesto", *The International Endowment for Democracy*, September, 2001. [http://www.iefd.org/manifestos/ecosocialist\\_manifesto](http://www.iefd.org/manifestos/ecosocialist_manifesto).

El libro de Michael Löwy que sometemos a análisis, es una revisión, actualización y edición ampliada de una colección de ensayos que fue originalmente publicada con el mismo título en los noventa (p.xiii). El Manifiesto que discutiremos más adelante, proviene de un seminario que tuvo lugar en la Universidad de Vincenns, cerca de París, en el mes septiembre de 2001. De la misma forma que los ensayos "escritos en diferentes momentos desde los años 70 hasta hoy" (p.xiii) contienen importantes revisiones y actualizaciones, la nueva edición de OCTW contiene cuatro ensayos adicionales dirigidos a ampliar y profundizar "la renovación del pensamiento marxista y la imaginación revolucionaria" (p.11). La palabra clave es aquí "renovación". En el espíritu de la "Onceava Tesis sobre Feuerbach", el libro propone no meramente una interpretación sino una participación activa en la transformación del mundo. En efecto, el libro hace notar algunas de las vías en que el proceso de renovación socialista ha sido constante, si bien incompleto, desde los tiempos de

Marx. Como Löwy sostiene, el socialismo es únicamente defendible como un programa que ha inspirado las luchas emancipatorias de las víctimas del capitalismo y del imperialismo por uno y medio siglos. Este socialismo "viviente" no solamente es de vital interés sino, de acuerdo a Löwy, permanecerá de vital interés mientras la opresión y la explotación existan. A lo que normalmente se hace referencia como la muerte *del socialismo* entonces, no se refiere a un socialismo auténtico, en la interpretación de Löwy, sino a su caricatura burocrática. Tan existe el socialismo como tal, que es el resultado de los movimientos políticos y sociales y de las luchas encarnadas en el difícil arte de remar en contra de la corriente (p.xiv).

Los proyectos de renovación marxista tristemente han terminado o bien en derrota o bien fundiéndose con explicaciones positivistas, anti-dialécticas o deterministas del proceso histórico. En los ensayos de Löwy incluidos en este libro, encontraremos un gran número de indicios de los esfuerzos de renovación socialista: Luxemburgo, Parvus,

Lukács, Bloch, Labriola, Baran, Korsch, Marcuse, Goldmann, Boff, Mehring, Pannekoek, Lenin, Bujarin, Gramsci, Camilo Torres, Mariátegui, entre otros. Sin embargo, hay dos figuras cuya obra, como sugiere Löwy, nos llevan al corazón de la renovación del marxismo. La primera de estas es Walter Benjamin (especialmente en la crítica de Benjamin de la filosofía del progreso en sus “Tesis sobre filosofía de la historia”). La segunda figura es la León Trotsky quien nos lleva al centro de los temas alrededor de la renovación marxista, pero por una ruta diferente. En efecto, Löwy se refiere a la teoría trotskista de la revolución permanente como una gran “rebelión no ortodoxa contra el evolucionismo de la Segunda Internacional” (p.130) así como “uno de los más increíbles avances políticos en el pensamiento marxista al inicio del siglo veinte (p.209) y que apunta al carácter necesariamente internacional del proceso revolucionario. La “teoría de la Revolución Permanente”, en la interpretación de Löwy, resulta ser la brillante anticipación de las “Tesis de Abril” de Lenin.

#### La religión y la renovación socialista

La cuestión de cómo interpretar el pensamiento de Marx se convierte en determinar no solamente lo que está vivo y lo que está muerto en su pensamiento sino también lo que emerge en el proceso teórico e histórico. La lucha política después de todo amplía la referencia al “socialismo” tanto extensivamente (amplitud) como intensivamente (profundidad). En efecto, Löwy dedica una larga y cuidadosa discusión al capítulo cinco de OCTW (“Los marxistas y la cuestión nacional) tal y como la encontramos, por ejemplo, en la clásica oposición sobre asuntos de política exterior entre Lenin y Woodrow Wilson después de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, temas de renovación

son especialmente importantes cuando se considera el lugar de la religión en la teoría social crítica. Vemos por ejemplo que con el advenimiento de la teología de la liberación en América Latina; con la influencia presente del mesianismo judío en la obra de Walter Benjamin; con la atención de Weber en la “ética protestante” y las diferentes formas en que el capitalismo mismo puede ser descrito como una religión; con la popularidad intelectual de Tolstoi y Nietzsche en el siglo XIX; con Bachofen y la concepción de la naturaleza como una madre generosa, el entendimiento marxista de la religión ocupa un lugar más central en la teoría y práctica marxista del que previamente había tenido. Durante su propio proceso de transformación marxista, el joven Marx se ocupó de la necesidad de reflexionar acerca del sufrimiento religioso que es “al mismo tiempo una expresión del sufrimiento real y una protesta en contra del sufrimiento real”. Como es bien sabido, Marx habló de la religión como “el suspiro de la creatura oprimida, el corazón de un mundo cruel, el alma de circunstancias desalmadas [...] el opio del pueblo”. Es con frecuencia ignorado que en 1843 cuando la frase fue inicialmente usada, el opio era un medicamento “de venta libre”. Todavía no devenía instrumento de dominación colonial del cual Lenin y sus seguidores hicieron el diagnóstico de la mitad del siglo XIX sobre China. Era fundamentalmente considerado un analgésico.

Entender la renovación marxista implica tener en cuenta que antes de 1845, Marx fue un hegeliano de izquierda influido por Feuerbach, mientras trataba de encontrar una base ontológica para su teoría crítica de la religión. Marx extendió su crítica de la religión a una crítica del Estado para entonces seguir con una crítica de la economía política (*Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844). En efecto, la mayor parte de su energía fue enfocada a lo largo de su vida a desarrollar su crítica de la economía política y por tanto, nunca tuvo tiempo de volver a su prometida crítica de la religión y del Estado. A pesar de su análisis de acontecimientos como las guerras campesinas en Alemania, la crítica de la religión que bien pudo haber sido la culminación de su teoría, permaneció sin desarrollar. En efecto, la renovación socialista no ha ocurrido todavía. La ausencia de una teoría crítica de la religión completamente desarrollada terminó por ser especialmente dañada en el siglo XX cuando la teoría de izquierda se movió en una dirección científica y positivista y tendió a relegar tópicos religiosos a la esfera de un retraso anti-científico. Profundizar en las dimensiones religiosas del marxismo entonces termina por ser una parte de la comprensión de la renovación marxista. Podemos extraer elementos de la obra realizada en el siglo veinte, por ejemplo, de los trabajos de Ernst Bloch y Lucien Goldmann. Estos elementos deben entonces ser re-estructurados para el proyecto de renovación del siglo XXI y en esta renovación encontramos una enorme batalla en proceso: la lucha que libra la teología de la liberación en América Latina. Ecos de esta lucha pueden ser escuchados en las palabras del sacerdote colombiano Camilo Torres, cuando, en 1966, poco antes de su muerte en la lucha armada, afirmaba que no ser revolucionario en América Latina era un *pecado mortal*. Para Löwy, el punto clave de la teología de la liberación es, siguiendo la doctrina cristiana, dar un estatus especial, normativo y ontológico, al pobre. Entenderlo como agente de cambio. Debemos tomar en cuenta a la iglesia-de-los-pobres, y al Dios-de-los-pobres al demandar una profunda transformación de la iglesia-en-solidaridad-con-los-pobres.

Lejos de ser demandas meramente teóricas, Löwy nos demuestra cómo, de hecho, estas demandas se traducen en comunidades de base y organización política. Además, explica que “anteponer la base de la iglesia a su jerarquía conservadora ya no es suficiente, especialmente cuando un gran número de obispos han declarado su solidaridad con los movimientos populares” (p.23) La renovación está ya en el orden del día. “Es tiempo que los marxistas se den cuenta que algo nuevo está pasando”, nos dice Löwy (p.23) Nuestro problema es ahora desenredar la doctrina cristiana de la renovación marxista. Una nueva síntesis está naciendo. La gente pobre en América Latina “no son ya más esencialmente objetos de caridad sino sujetos de su propia liberación” (p.32) Desde un punto de vista teológico, Cristo se encuentra reencarnado en los pobres crucificados de hoy. Estamos entonces hablando aquí de un concepto más amplio que el de clase trabajadora; estamos hablando de las clases explotadas, de las razas despreciadas y de las culturas marginalizadas de América Latina en una gran unidad. El término salvadoreño “*pobresario*” ha sido creado para este propósito pero esta divergencia es más aparente que real. Como Löwy insiste, este término en realidad corresponde a la situación de América Latina donde uno encuentra, en la ciudad y en el campo, una enorme masa de gente pobre –desempleada, semi-empleada, temporal, vendedores callejeros, gente marginal, prostitutas, etc.– quienes están excluidos del sistema productivo formal. “En otras palabras” –nos dice Löwy– “la lucha de clases marxista, no solamente como un instrumento de análisis sino como una guía para la acción, se convierte en una característica esencial de la nueva Iglesia de los pobres” (p.33) Los movimientos social, político, cultural y religioso confluyen como una

nueva forma de lucha de clases religiosamente motivada.

### **Romanticismo revolucionario y renovación socialista**

En este recuento de Löwy, este movimiento de los pobres revela nuevas formas de discurso opositor. Lo que emerge es una crítica romántica del capitalismo, una crítica para la cual Löwy propone el nombre de “romanticismo revolucionario”. A diferencia de otros romanticismos, el romanticismo revolucionario no se encuentra primariamente enraizado en la nostalgia por un pasado pre-revolucionario. Rechaza las ilusiones de un retorno al pasado comunal o a la reconciliación con el capitalismo actual buscando en cambio una re-apropiación de valores y solidaridades mantenidas en el pasado para un post-capitalismo futuro. En este mismo sentido habló Lukács en ciertas fases de su desarrollo de “La época de oro del pasado que ilumina el camino del futuro”. La importancia del re-descubrimiento de la dimensión romántico-revolucionaria del marxismo y el enriquecimiento de la perspectiva socialista del futuro con la herencia perdida del pasado pre-capitalismo debe ser clara (p.11). Piénsese por ejemplo, en las historias de Robin Hood y Ned Ludd. Estas historias no solo se reafirman a sí mismas continuamente, sino que también desafían los métodos de producción y las formas de consumo de las sociedades capitalistas. Dichas historias encuentran una vía hacia las dimensiones romántico-revolucionarias del marxismo. Y por ello, deben destacarse en la comprensión de los valores comunales “sumergidos desde el advenimiento del capitalismo” en las “aguas glaciales de los cálculos egoístas”. Solamente de esta manera reflejarán “el proyecto de una negación absoluta del orden social existente” (139). Como

sucede con el nuevo lugar de la religión en la teoría marxista, mencionada arriba, el lugar del arte también se encuentra abierto a un examen de renovación. La estética, como en el caso de la religión, se convierte en una disciplina intelectual. El arte es investigado filosóficamente en la medida en que se compromete con la emancipación de la sensibilidad, la imaginación y la razón. El arte deviene de un modo de transformación de la nostalgia sobre el pasado a una “una esperanza desesperada” por una sociedad futura radicalmente nueva. Löwy es entonces virtualmente único en asegurar que el auténtico marxismo requiere romanticismo y más generalmente requiere lo que Marcuse refirió como “una dimensión estética”. En consecuencia, Löwy sigue a Benjamin respaldando una concepción revolucionaria del arte, una concepción por medio de la cual el arte se encuentra a sí mismo en la lucha por el dominio de las relaciones entre la naturaleza y la humanidad (p.184).

### **El manifiesto ecosocialista y la renovación socialista**

En 2001, Löwy (junto a Joel Kovel) produjo un breve manifiesto (titulado apropiadamente “Un Manifiesto Ecosocialista”<sup>1</sup>) que claramente ejemplifica el romanticismo revolucionario y la noción lukácsiana de “La época de oro del pasado que ilumina el camino del futuro”.<sup>2</sup> El pasado considerado en este caso fue el socialismo mismo y el futuro, al cual apunta, es lo que queremos llamar “ecosocialismo”. El capital es todavía visto como trabajo cosificado pero solamente como un camino de piedras hacia una completa redefinición (ecológicamente sólida). En forma similar, la democracia ecológica debe ser considerada en contraste dialéctico con el control democrático sobre las fuerzas capitalistas y las relaciones de producción.

En efecto, Löwy y Kovel establecen inequívocamente que “Las crisis de la ecología y aquellas de la descomposición social están profundamente relacionadas y deben ser vistas como diferentes manifestaciones de las mismas fuerzas estructurales”.<sup>3</sup> También afirman que “el sistema capitalista actual no puede regular y mucho menos superar la crisis que él mismo generó. No puede resolver la crisis ecológica porque para hacerlo se requiere poner límites a la acumulación, una opción inaceptable para un sistema predicado sobre la regla “crecer o morir”.<sup>4</sup> Por tanto Löwy y Kovel argumentan que en una forma diferente el dilema que enfrentamos es el heredado de Rosa Luxemburgo: socialismo o barbarie. Barbarie aquí, sin embargo, deviene un concepto ecológico. Ambos, socialismo y barbarie son redefinidos a la luz de nuestra más reciente comprensión (y luchas en contra de) la emergencia histórica de las tendencias anti-ecológicas del capitalismo (véase por ejemplo el llamado *Fracking*<sup>5</sup>). Debemos saber que el socialismo que estamos discutiendo como ecosocialismo mantiene sus fines emancipatorios y rechaza los débiles propósitos reformistas de la socialdemocracia y las estructuras productivistas de las variaciones burocráticas del socialismo. Dicho socialismo insiste en el libre desarrollo de los productores y en la superación de la división entre los productores y los medios de producción. En otras palabras, el ecosocialismo insiste en la redefinición tanto del pasado como del futuro de la producción socialista en términos ecológicos. El fin es la transformación de las necesidades y un profundo cambio hacia lo cualitativo, alejado de la dimensión cuantitativa de las relaciones sociales. Desde el punto de vista de la producción mercantil, esto se traduce como una valorización de los valores de uso sobre los valores de cambio y de los valores de uso

profundos sobre los superficiales que resultan de los giros serpentinos del desarrollo capitalista, del “consumismo” o lo que se denomina como “crecimiento” (piénsese en el automóvil, por ejemplo). El análisis de Löwy y Kovel da un significado político a nuestras luchas: “Las crisis de nuestro tiempo pueden y deben ser vistas como oportunidades revolucionarias que es nuestra obligación afirmar y producir”.<sup>5</sup> Esta es la voz del romanticismo revolucionario por medio del cual el pasado es visto a la luz del camino hacia un nuevo futuro. Esto está relacionado con la insistencia de Löwy y Kovel de que nuestra oposición “es a la internalización del fatalismo que sostiene que no hay alternativa posible al orden mundial capitalista”.<sup>6</sup> El romanticismo revolucionario, en cambio, llama a una nueva clase de discurso, “una clase de discurso que deliberadamente niega el actual estado de ánimo de compromiso ansioso y aquiescencia pasiva”.<sup>7</sup> En otras palabras, debemos aprender cómo hablar los unos con los otros en formas nuevas y profundas. Temas retóricos como estos pueden enmascarar frecuentemente un profundo fatalismo. Como dijo el poeta George Oppen: “Debemos hablar ahora. Miedo/es miedo. Pero nos abandonamos uno al otro”.<sup>8</sup> Mas allá de temas retóricos hay una cuestión de valor, “una cuestión no de un retorno al pasado pre-histórico sino de la posibilidad de proponer una nueva armonía entre la sociedad y el medio ambiente natural” de alcanzar una reconciliación con la naturaleza.<sup>9</sup>

### **Walter Benjamin y la renovación socialista**

Las tesis “sobre el concepto de historia” de Walter Benjamin retoman el problema entero de la renovación socialista de un modo sorprendentemente audaz y por vías originales. Sin abandonar la problemática del materialismo histórico de Marx, Benjamin transforma dicha problemática en

un conjunto de cuestionamientos sobre los supuestos fundamentales de la teoría crítica. Quizá el más familiar de estos cuestionamientos tiene que ver con el concepto de revolución mismo. Así, en un conocido pasaje, Benjamin nos hace reflexionar sobre las respuestas a los problemas del freno de emergencia y de las posibilidades de la “esencia humana”.

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial, sin embargo, quizá es de otra manera muy distinta. Quizá las revoluciones son un intento de los pasajeros del tren –a saber la raza humana– de activar el freno de emergencia (p.186).

Por su parte, Benjamin sugiere que la locomotora podría dirigirse hacia una catástrofe, un choque o desastre de algún tipo. La necesidad de un asimiento colectivo a un freno de emergencia genera cuestiones profundas sobre la falta de control y responsabilidad (social, económica, política, cultural) que están implicadas en nuestra situación. Si la revolución se va a concebir como una obtención real del control y del auto-control, tendríamos entonces que renunciar a las formas ordinarias –especialmente en forma tecnológica– en las que la revolución ha sido imaginada (p.186). En palabras de Löwy, “necesitamos una visión más radical y profunda de lo que es una revolución. No solo es cuestión de cambiar las relaciones de producción, las relaciones de propiedad, sino la estructura misma de las fuerzas de producción, la estructura de los aparatos productivos”. Löwy desarrolla esta cuestión de un modo casi leninista. Los trabajadores, nos dice, necesitan “crear una clase diferente de poder”. El sistema capitalista tiene que ser “si bien no destruido, si radicalmente transformado” (p.186) Ejemplos de estas

clases diferentes de poder se encuentran ya al alcance de la mano. Como Löwy puntualiza, por ejemplo, algunos ecosocialistas hablan de “comunismo solar” encontrando una afinidad electiva entre la energía del sol y el socialismo. Las discusiones del “dividendo de la paz” hacia el final de la Guerra Fría también tuvieron algunas de estas cualidades pasajeras. En cualquier caso, la contribución de Benjamin es sobre todo mostrarnos la necesidad de una profunda crítica al progreso tecnológico. En efecto, en la medida en que Benjamin desarrollaba su pensamiento se alejaba progresivamente, siguiendo a Fourier y Marx, de lo que consideraba como el lado repulsivo del capitalismo y se dirigía de manera creciente hacia un llamado por “la interrupción crítica de una evolución que conduce a la catástrofe” (p.178) La tarea de entender la necesidad de un marxismo claramente anti-tecnológico recae en Benjamin. En general, los teóricos socialistas no han visto el lado destructivo del desarrollo tecnológico aun cuando “hay una amenaza continua que va desde los himnos de glorificación saintsimonianos de la industria hasta la ilusión socialdemócrata moderna que se concentra solo en las ventajas del desarrollo tecnológico. Benjamin creyó que en el presente, el poder y la capacidad de las máquinas estaban mucho más allá de las necesidades sociales y que “la energía que la tecnología desarrolla es destructiva –sirviendo sobre todo para la perfección técnica de la guerra”. (A lo que nosotros podríamos agregar en el presente la referencia a la perfección tecnológica de las prisiones). Estos puntos de vista fueron expuestos en 1940, sin embargo, su aplicabilidad se ha incrementado con el tiempo. Permítaseme concluir esta discusión de Benjamin con la referencia a la idea de que nuestro problema podría ahora ser llamado

el problema de la “Hipermodernidad”. Nos enfrentamos al tema de si el progreso desenfrenado (o crecimiento económico) a través de vías tecnológicas genera más daño que beneficio. Benjamin vio este problema claramente pero sus seguidores han hecho poco progreso en hacer avanzar nuestro entendimiento de estos temas más allá de la propia discusión de Benjamin del verdadero fin de su vida en “el concepto de historia”.

### Trotsky y la renovación socialista

La clave del libro de Löwy es su defensa del proyecto de una renovación marxista. Sin embargo, los diversos capítulos y las líneas de argumentación en el libro se concentran en dos claramente distintas y diferentes concepciones de renovación de la concepción marxista de revolución. La pregunta para nosotros es entonces: ¿la concepción de Trotsky de revolución es consistente con la de Benjamin? Mientras Benjamin habla (si bien metafóricamente) de un “freno de emergencia” activado entendido como la dirección de la revolución, Trotsky es famoso, por otro lado, justamente por su teoría –propuesta primero en 1906– de la revolución permanente o ininterrumpida. Al proponer la idea de revolución permanente, Trotsky rechaza como no dialéctica la rigidez de la idea misma de que una nación tiene que pasar por una etapa democrática liberal para lograr el siguiente escalón al socialismo. En el mismo sentido dialéctico habla de un “desarrollo democrático de la revolución socialista” de la emergente hegemonía del proletariado y de la necesidad de lograr el poder hegemónico. Yo creo que Löwy es original al notar la influencia de una generación temprana de la segunda internacional socialista, particularmente Antonio Labriola, sobre la oposición de Trotsky al “culto del manual” y más generalmente

su oposición al formalismo y al positivismo (p.210). El movimiento por la democracia, de acuerdo con Trotsky, solamente empieza a convertirse en socialista en el proceso de la lucha. ¿Qué tiene que ver esto con el freno de emergencia de Benjamin o con la desproporción entre el poder de las máquinas y las necesidades sociales? Trotsky teorizó la posibilidad de transformación democrática en la revolución socialista proletaria en un proceso permanente (ininterrumpido). ¿Cómo se encuentra esto conectado con la crítica de Benjamin de lo que nosotros llamamos progreso?

Creo que estas son cuestiones importantes.

Inclusive un autor tan erudito y agudamente crítico como Löwy deja estas cuestiones sin respuesta. Puede ser que la respuesta tenga que ver con lo que Löwy y Kovel llaman la paradoja de Gramsci: el hecho de que estamos viviendo en un momento gramsciano, “un tiempo en que el viejo orden está muriendo... mientras el nuevo no acaba de nacer”.<sup>10</sup>

(\*) *Fracking* es una técnica de fracturación del subsuelo inyectando millones de litros de agua mezclada con sustancias químicas, con el propósito de liberar gas. (Nota del traductor).

*Traducción al español por Gabriel Vargas Lozano y Ernesto Vargas Gil.*

## Notas

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

*Luis Villoro (1922-2014)*

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

## EL BUEN VIVIR Y LA CENTRALIDAD DE LA VIDA<sup>1</sup>

*José Ramón Fabelo Corzo<sup>2</sup>*

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

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

Mas esa obviedad es al mismo tiempo

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

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