

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

MARX Y EL ECOSOCIALISMO

MARX AND ECOSOCIALISM

MARX E O ECOSOCIALISMO

RUBÉN DARÍO ZAPATA YEPES*

Recibido: 20 de julio de 2023 - Aceptado: 1 de noviembre de 2023 -

Publicado: 30 de diciembre de 2023

DOI: 10.24142/raju.v18n37a2

Resumen

Ante la crisis ecológica —que debería llamarse crisis de la civilización—, desatada en las últimas décadas por el capitalismo, muchos han visto en el pensamiento marxista y en su entusiasmo por el desarrollo tecnológico y la productividad que acompañan este sistema económico una especie de complicidad que lo hace también responsable de la crisis. Este artículo se propone, en primer lu-

* Docente investigador de la Universidad de Antioquia. Magíster y doctor en Filosofía, comunicador social y filósofo de la Universidad de Antioquia. Economista de la Universidad Nacional de Colombia, director del periódico *El Colectivo*. CvLAC: https://scienti.colciencias.gov.co/cvlab/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001537408, Google Scholar: <https://scholar.google.com/citations?user=scgzp64AAAAAJ&hl=es>, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2549-5831>, correo electrónico: rumiantez@yahoo.es

gar, considerar tales críticas como anacrónicas o conceptualmente infundadas, y en segundo lugar, mostrar que uno de los aspectos nucleares de la crítica de Marx al capitalismo es la ruptura que este sistema productivo provoca en la relación metabólica del hombre moderno con la naturaleza. Los elementos de dicha crítica han dado origen en la contemporaneidad a una corriente de pensamiento y a un proyecto político que podemos denominar ecosocialismo.

Palabras clave: crisis ecológica, capitalismo, productividad, ecosocialismo.

Abstract

Faced with the ecological crisis, better referred to as a crisis of civilization, unleashed in recent decades by capitalism, many have seen in Marxist thought and its enthusiasm for technological development and productivity that accompany this economic system a kind of complicity that also makes it responsible for this crisis. This article aims, firstly, to reveal such criticisms as anachronistic or conceptually unfounded, and secondly, to show that one of the core aspects of Marx's critique of capitalism is the disruption this productive system causes in the modern human's metabolic relationship with nature. Elements of this critique have given rise in contemporary times to a school of thought and a political project that we can call ecosocialism.

Keywords: ecological crisis, capitalism, productivity, ecosocialism.

Resumo

Perante a crise ecológica, que deveríamos melhor chamar de crise da civilização, desencadeada nas últimas décadas pelo capitalismo, muitos viram no pensamento marxista e no seu entusiasmo pelo desenvolvimento tecnológico e pela produtividade que acompanham este sistema económico uma espécie de cumplicidade que também torna-o responsável face a tal crise. Este artigo visa, em primeiro lugar, revelar tais críticas como anacrónicas ou conceitualmente infundadas e, em segundo lugar, mostrar que um dos aspectos nucleares da crítica de Marx ao capitalismo é a ruptura que este sistema

produtivo provoca na relação metabólica do homem moderno com a natureza. Os elementos desta crítica deram origem na contemporaneidade a uma corrente de pensamento e a um projeto político que podemos chamar de ecosocialismo.

Palavras-chave: crise ecológica, capitalismo, produtividade, ecosocialismo.

INTRODUCCIÓN

En el último siglo el desarrollo tecnológico de la humanidad ha alcanzado niveles que resultaban inimaginables en el siglo anterior, cuando se consolidó el culto al progreso y se endiosó la tecnología. Sin embargo, la abundancia que dicho desarrollo prometía no ha bastado para superar la pobreza ni mejorar sustantivamente las condiciones de vida de la mayoría; al contrario, ha contribuido de manera singular al incremento de las desigualdades, no solo entre las clases, sino entre las naciones. Además, los accidentes con algunos artefactos y dispositivos tecnológicos —y sobre todo su gravedad— evidencian un enorme peligro para la humanidad y para todas las formas de vida que alberga el planeta.

Para ilustrar los alcances dañinos de esos accidentes se pueden señalar, a manera de ejemplo, el desastre del Great Smog of London en Inglaterra, en 1952; el incendio en el reactor británico de producción de plutonio Windscale 1, en 1957, que provocó una gran fuga radiactiva; las malformaciones producidas por la talidomida en 1961; el accidente atómico del B-52 norteamericano en 1966; la explosión en el cuarto bloque del complejo nuclear de Chernóbil en 1986, a solo ciento veinte kilómetros de la capital de Ucrania, teniendo en cuenta que la nube radiactiva que produjo fue arrastrada por el viento hasta lugares remotos en todo el mundo, y las explosiones en los reactores nucleares de la central de Fukushima, Japón, en el 2011, que liberaron una inmensa contaminación radiactiva y que, junto al caso de Chernóbil, se considera el peor desastre ambiental de la historia reciente. Estas catástrofes evidencian que la tecnología se ha desarrollado más allá de la capacidad de control que pueda ejercer sobre ella la humanidad, con lo cual queda a merced de cualquier contingencia, en tanto el culto capitalista de la tecnología continúa promoviendo su desarrollo por fuera de los límites racionalmente determinados por el conocimiento e ignora el principio de precaución.

Más allá de los accidentes tecnológicos que de cuando en cuando sacuden a la humanidad y la ponen frente al espejo de su destrucción, el uso concreto que el capitalismo ha hecho de la tecnología ha ido minando paulatinamente el equilibrio ecosistémico del planeta y su capacidad de regeneración, un hecho constatable con la desertificación de inmensos territorios. El cambio climático global, como consecuencia de este abuso, pone en

riesgo a miles de especies cada día, desvirtúa de manera contundente la actual forma de vivir y hace evidente la insostenibilidad de esta civilización.

Aunque algunos han acusado al pensamiento marxista de ser cómplice de esta crisis civilizatoria, al mantener el mismo culto al desarrollo tecnológico, el propósito de este ensayo es demostrar lo contrario, que precisamente en el pensamiento de Marx se encuentra buena parte de las claves para superar la actual crisis civilizatoria, resultado del modo de producción capitalista y de las dinámicas de consumo que ha engendrado. De hecho, solo mediante el socialismo será posible detener el ecocidio y la destrucción de las condiciones de vida que el capitalismo ha estado llevando a cabo de forma sistemática mediante la mercantilización de todo lo existente. Por su parte, la crisis ecológica ha demostrado que el socialismo solo puede ser posible si transforma radicalmente la relación de dominación que hasta ahora ha sostenido el ser humano con respecto a la naturaleza, y si toma en consideración los equilibrios de los diversos ecosistemas como exigencia indispensable para el sostenimiento de la vida en el planeta.

LA SUPUESTA INDIFERENCIA DE MARX RESPECTO A LA NATURALEZA

Es evidente que Marx no tenía una teoría ecológica, pero eso no puede ser un motivo para criticar su pensamiento ni su compromiso con la construcción de un mundo mejor. A decir verdad, en su época nadie tenía, ni podía tener, una teoría ecológica. Y las razones son obvias. Como señala Michäel Löwy (2011):

Los desgastes causados por la civilización moderna no tenían en el siglo XIX, ni mucho menos la misma gravedad que en nuestra época. La crisis ecológica actual, y en particular la amenaza que el cambio climático hace pesar sobre cualquier forma de vida en el planeta, engendra desafíos inéditos, que exigen una definición mucho más radical del programa socialista.

Como esta situación es reciente, no se puede acusar a Marx de no haber considerado la naturaleza en su análisis y haberse hecho, por tanto, cómplice de la actual crisis ecológica, desatada por el modo de producción capitalista y la encarnación del ideal de progreso técnico. La crítica más

generalizada acusa a Marx de haberse dejado seducir por el productivismo y el desarrollo de las fuerzas productivas que lo hacen posible. Efectivamente, algunos pasajes de su vasta obra parecen dar pie para ello, sobre todo en el *Manifiesto comunista* y en su prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En el *Manifiesto* parece celebrar el desarrollo técnico y productivo desencadenado por la burguesía, en los siguientes términos:

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y la agricultura, la navegación a vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (Marx y Engels, 2010, p. 25).

Y en el prólogo a la *Contribución* da la sensación de que asume el desarrollo de las fuerzas productivas como motor exclusivo del desarrollo histórico. Sin embargo, no se debe hacer una crítica del pensamiento de ningún autor asumiendo pasajes aislados de su obra sin revisar la conexión con el conjunto. Las ideas del *Manifiesto* acerca del desarrollo técnico y productivo deben aquilatarse con un sinnúmero de pasajes en los que Marx deja clara su concepción dialéctica de las fuerzas productivas. Por ejemplo, en la *Ideología alemana* dice:

En el desarrollo de las fuerzas productivas se alcanza un estadio en que nacen fuerzas productivas y medios de circulación que ya no pueden ser sino nefastos en el marco de las relaciones existentes, y no son ya fuerzas productivas, sino fuerzas destructivas (Engels y Marx, 1975, p. 78).

De hecho, en el propio *Manifiesto*, un párrafo después de celebrar las fuerzas productivas acarreadas por la dominación burguesa, se detallan las trabas actuales para el desarrollo de las fuerzas productivas y se enfatiza la necesidad del socialismo.

En ese mismo sentido se puede leer el prólogo a la *Contribución*, donde hace abstracción de la acción humana para mostrar la dinámica de las fuerzas productivas que entran en contradicción con las relaciones sociales o de propiedad. Entonces se abre una oportunidad para la acción revolucionaria que puede aprovechar o desaprovechar el sujeto político, en este caso el proletariado (Marx, 2005). No se trata entonces de un texto de glorificación del desarrollo técnico, sino de uno que demanda la dialéctica de sujeto y objeto, y remarca la dinámica de las condiciones objetivas para la transformación social, que no serían nada sin la acción de las clases oprimidas.

Marx no valoraba el desarrollo técnico ni la producción por sí mismos. Veía en ellos la posibilidad de reducir el tiempo de trabajo que la sociedad tenía que dedicar a la subsistencia, a fin de desarrollar verdaderamente su humanidad. La reducción del tiempo de trabajo es una condición para la libertad humana, no para el incremento de la ganancia económica. El desarrollo de la técnica es el elemento que le permite al hombre reducir el reino de la necesidad al que inevitablemente está sometido, en pro de una ampliación del tiempo libre. Esa idea está presente en su discurso desde 1847, cuando se publica *Trabajo asalariado y capital*:

El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a su disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga (Marx, 1972, p. 38).

Incluso puede leerse esta cita como un desarrollo de lo que ya había anotado en los *Manuscritos de 1844* a propósito de las condiciones del trabajador en su trabajo y su relación con el capital. Allí, Marx describe la enajenación del trabajo en el capitalismo precisamente como la enajenación de la esencia del hombre y de su libertad. Marx parte de un hecho económico actual, a diferencia de la economía política, que se remontaba a una situación supuestamente originaria, en la que la propiedad privada aparece como ley natural que explica la división económica entre capital, trabajo y tierra, equivalentes a beneficio, salario y renta. El hecho del que parte Marx es el siguiente:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancía en general (Marx, 1993, p. 109).

En esta medida, la teoría económica marxista es una teoría del tiempo libre, del ocio creativo. Pero para que el desarrollo técnico efectivamente sirva de base a la libertad del hombre, y por tanto al ocio creativo, es indispensable una transformación de la organización social y del proceso de producción que garantice que nadie tenga que trabajar para otro y que su trabajo esté orientado por sus propias necesidades e intereses en el seno de una comunidad libre. Mientras esto no ocurra, el desarrollo técnico tenderá a volverse cada vez más destructivo.

No obstante, según Marx, el reino de la libertad no elimina el de la necesidad, sino que lo conserva en sí como un momento imposible de anular. Schmidt (2013), siguiendo el análisis de Marx, escribe:

Aunque en una sociedad sin clases una parte de la humanidad no puede utilizar a la otra para apropiarse de la naturaleza, la necesidad de dominar la naturaleza sigue siendo un problema aún para los hombres solidariamente unidos. Marx no deja de insistir en que el trabajo no puede ser suprimido (p. 18).

En ese sentido, el desarrollo técnico siempre ofrecerá la posibilidad de reducir el trabajo necesario para la subsistencia, pero no como un impulso infinito, su límite no solo está en la naturaleza, sino que se concibe como medio para la liberación de tiempo, y esto solo es posible en una sociedad racionalmente organizada, en la que el ser humano no es esclavo de unas necesidades artificialmente creadas con el propósito de mantener el proceso de acumulación de capital.

Lo anterior indica que el proyecto de Marx se centra en el “ser” y no en el “tener”. Así, la idea misma de socialismo se orienta hacia la producción de valores de uso, de bienes realmente necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas; por eso, según él, el progreso técnico no es el

crecimiento infinito de bienes —el “tener”—, sino la reducción de la jornada de trabajo y el aumento del tiempo libre para la realización de la humanidad —el “ser”—.

Del lado de los economistas ecológicos surgen críticas más específicas al pensamiento económico de Marx con relación a la naturaleza. Joan Martínez Alier y José Manuel Naredo se destacan entre quienes han desarrollado una crítica de la supuesta complicidad de Marx con la actual crisis climática, al dejar por fuera de su teoría a la naturaleza. Naredo, por ejemplo, hace notar insistentemente cómo la idea de producción en los fisiócratas seguía amarrada a su contenido físico. Pero el arrinconamiento de estas ideas, al que llevaron los economistas clásicos, independizó la producción con respecto a su contenido físico, lo que a la vez representa la separación de la idea de riqueza y los valores de uso en que antes se sostenía:

Los fisiócratas consideraban que la ciencia económica debía orientarse “a conseguir la mayor reproducción posible, mediante el conocimiento de los resultados físicos que aseguren la recuperación de los recursos invertidos”. De ahí que construyeran sus análisis sobre nociones de producción y producto neto más próximas a las que se aplican hoy en ecología que a las que rigen en economía. Por eso prestan más atención al “valor de uso” que recoge las características intrínsecas de los productos, que al “valor de cambio” que hace abstracción de ellas (Naredo, 1987, p. 182).

Según Naredo, los economistas clásicos y Marx hacen todo lo contrario de lo que proponen los fisiócratas al circunscribir el centro de interés a la esfera social, donde las relaciones entre las personas se objetivan. Lo que estos autores investigan es la definición y la distribución de los valores de cambio, que guían la formación de los precios. Así, la consideración del trabajo como sustancia homogénea que dota de valor a las cosas es la vía por la que se opera el desplazamiento del centro de interés. Esta ubicación de lo económico en una esfera social desvinculada del mundo físico va a precipitar la producción en una carrera devastadora de los recursos naturales:

Al hacer abstracción de las entradas materiales o energéticas, distintas del trabajo, que tenían lugar en el proceso, se abrió la posibilidad de denominar *productivas* actividades que en realidad eran meramente *elaboradoras*, *apropiadoras* e incluso *destructivas*, como podrían

ser la tala esquilmante del bosque, la minería u otras prácticas que no permitían *reponer*, como pretendían los fisiócratas, las condiciones de partida en términos físicos (Naredo, 1987, p. 183).

La producción como relación social, prosigue Naredo, adquiere una relevancia contundente en Marx, quien en sus investigaciones económicas asume precisamente como punto de partida los trabajos de Smith. Así, el enfoque fisiocrático se derrumbó, según Naredo, por un desplazamiento en el objeto de estudio, es decir, el desplazamiento de las nociones de producción y riqueza que dio paso al estudio del valor de cambio. Este cambio de enfoque engendró la ilusión de que la riqueza podía incrementarse sin necesidad de que se produjera un excedente físico. Realmente su incremento puede llevarse a cabo, según explica Naredo, por dos caminos: uno tiene que ver con la creación constante de necesidades al ampliar el universo de las cosas útiles, y el otro es el de presentar en el mercado (privatizar) los objetos que ya eran útiles, pero que no estaban aún en el campo de la riqueza porque existían en forma abundante y, por tanto, cualquiera podía obtenerlos gratuitamente. Ambos mecanismos conducen a la explotación esquilmante de los recursos naturales y reducen su capacidad de renovación. La presión que señala Naredo de la producción capitalista sobre la naturaleza es incuestionable; en cambio, es discutible la afirmación de que

fue una vez ocurrida la ruptura epistemológica posfisiocrática e implantada una visión unificada de la riqueza, cuando pudo afianzarse la relación entre *riqueza* y *valor de cambio*, dado que la existencia de este aparecía ligada a la *escasez* y al *esfuerzo* o el coste, establecidos como condición para que las cosas útiles formaran parte del universo de las *riquezas* (Naredo, 1987, p. 184).

Da la impresión de que Naredo considerara esta evolución conceptual como motor exclusivo de la historia. Es decir, parece que pensara que el desarrollo de las fuerzas económicas y sociales estuviera jalonado principalmente por la evolución de las ideas, y atribuye muy escaso valor al papel que el mismo desarrollo de las fuerzas económicas y sociales tiene sobre la evolución de las ideas. Naredo no reconoce en Marx un esfuerzo por racionalizar y explicar de forma crítica la sociedad capitalista, para lo cual realiza la radiografía más aguda que se haya hecho de su tiempo; lo mismo hicieron los autores clásicos, aunque con el propósito de justificar el orden existente

y fortalecer las tendencias manifiestas en él. En un momento Naredo (1987) reconoce que

las nuevas definiciones y enfoques no llovieron del cielo, ni surgieron de una discusión racional de la que resultaran rigurosamente formuladas, sino que respondieron a expresiones del lenguaje común, cuyo carácter equívoco y ambiguo había criticado Quesnay, y que no eran más que un reflejo de las ideas dominantes. El éxito de las nuevas nociones de riqueza y de producción y de la nueva configuración del campo económico se derivó en gran parte de que se ajustaban a esas ideas vagas del lenguaje ordinario (p. 184).

El reproche de Naredo solo sería válido si los autores pretendieran construir un concepto abstracto universalmente auténtico de riqueza y producción. Por el contrario, el esfuerzo que se aprecia en los análisis de los clásicos y de Marx es el de darle forma clara a esas ideas que ya se expresaban de manera vaga en el lenguaje ordinario, y que permitían entender la dinámica de la sociedad en que vivían. Su propósito fue el de hacer una lectura de su época lo más acertada posible y plantear una forma de leer la realidad histórica precisamente a través de lo que se dice y se calla en el lenguaje común de una época.

Al parecer, Naredo acepta con la misma timidez y la misma ambigüedad la importancia de esas situaciones distintas de la evolución del pensamiento, que surgen del desarrollo de las fuerzas económicas y sociales, en la determinación del desplazamiento del concepto de riqueza basado en un contenido material hacia el de una riqueza netamente pecuniaria. Al exponer que los fisiócratas hacían un esfuerzo por apuntalar la valoración de la riqueza en lo inmobiliario, agrega: “Este esfuerzo transcurría cuando lo mobiliario había ganado ya amplio terreno en la imagen popular de la riqueza, por motivos que no es el caso resaltar aquí” (Naredo, 1987, p. 184). Y esos motivos que Naredo considera irrelevantes son precisamente los que atienden al desarrollo de las fuerzas sociales. El autor los menciona apenas en una nota al pie: “Entre ellos no solo se cuenta —como es sabido— la importancia creciente de la vida ciudadana, del comercio y la manufactura, sino también del Estado que resurge con las monarquías absolutas del renacimiento” (s. d.). Y recurre a una cita del propio Marx:

La monarquía absoluta necesita esa palanca material que es la fuerza del equivalente general; tiene necesidad de la riqueza bajo la forma siempre movilizable, absolutamente independiente de las relaciones particulares, locales, naturales, individuales: ella corresponde al poder general, uniforme, que debe ser capaz de ejercer sobre todos los puntos de su territorio. Tiene necesidad de la riqueza bajo la forma dinero (Naredo, 1987, s. p.).

Así, Naredo termina reprochándole a Marx lo que el mismo Marx le está reprochando a la burguesía, con base en la realidad material. Leo Huberman, por ejemplo, muestra que en el siglo XII quedaba poco de la economía natural de la autosuficiencia propia del feudalismo, sacudida por las guerras de las Cruzadas (Huberman, 1973). Ya había comenzado la economía del dinero en un mundo en expansión. Y este siglo XII está todavía muy lejos del surgimiento de las ideas de los economistas clásicos. Es claro, pues, que la separación del concepto de riqueza de su contenido físico-material se producía mucho antes de que los economistas clásicos y Marx hablaran al respecto. Precisamente, la obsesión de los mercantilistas por acumular metales preciosos antes que objetos útiles da cuenta de ello.

Otra crítica muy conocida tiene que ver con el caso de Podolinsky, el médico ucraniano, militante de la Internacional Comunista, quien escribió en 1880 un interesante artículo en el que intentaba aplicar la segunda ley de la termodinámica a la teoría del valor, adelantándose en muchos años al economista rumano Georgescu-Rogen. Podolinsky le envió el texto a Marx, pero nunca recibió su respuesta, aunque sí la de Engels, quien concluyó básicamente que es imposible expresar las relaciones económicas en magnitudes físicas, y sobre todo que la verdad del socialismo no puede encontrarse en la ciencia de la naturaleza. En 1979 Joan Martínez Alier y José Manuel Naredo reseñaron el caso en su artículo “La noción de ‘fuerzas productivas’ y la cuestión de la energía”, que fue publicado en los *Cuadernos de Ruedo Ibérico*. Estos autores concluyen, teniendo este caso como prueba, que las teorías económicas de Marx conducen, indefectiblemente, a una irreal separación de los ámbitos de la naturaleza y la economía.

En líneas generales, Martínez y Naredo argumentan que ni Marx ni Engels comprendieron la importancia de las aportaciones de Podolinsky. O peor, las rechazaron por considerarlas incompatibles con su propio sistema de pensamiento. El primero no se dignó a contestar y el segundo rechazó las

novedosas aportaciones del ucraniano sobre la relación economía-naturaleza, con lo cual la economía política marxista perdió una gran oportunidad de incorporar criterios ecológicos. “La contabilidad energética proporcionaba una base científica a la teoría del valor-trabajo, un punto de vista que ni Marx ni Engels apreciaron” (Martínez y Naredo, 1979, p. 82). Esta interpretación ha tenido muchísima divulgación y fue asumida como cierta por gran parte de los economistas ecológicos, a pesar de que contiene serias carencias lógicas y conceptuales. Por eso, también ha recibido las críticas de un buen número de marxistas interesados en las problemáticas ecológicas.

En términos generales, lo que se encuentra aquí es nuevamente la incompreensión del sentido crítico de la teoría del valor en Marx, por lo que de ningún modo se puede equiparar simplemente con la teoría de los clásicos. Bensaïd, por ejemplo, señala que el error de Martínez y Naredo es no haber distinguido entre la dimensión física del trabajo, como medida del movimiento, y su concepto social, acaso confundidos por los parentescos formales entre las teorías de la energía y el valor. El asunto queda bien claro en el primer tomo de *El capital*, cuando Marx trata el fetichismo de la mercancía:

Hasta qué punto el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o sea la apariencia material de las condiciones sociales del trabajo, empaña la mirada de no pocos economistas, nos lo prueba entre otras cosas esa aburrida y necia discusión acerca del papel de la naturaleza en la formación del valor de cambio. El valor de cambio no es más que una determinada manera social de expresar el trabajo invertido en un objeto y no puede, por tanto, contener materia alguna natural, como no puede contenerla, v. y gr., la cotización cambiaria (Marx, 1976b, p. 46).

En el mismo sentido, escribe Homero Cuevas en su libro *Valor y sistema de precios* (1986):

Entre las deducciones de los clásicos y Marx media toda una diferencia de método [...]. Desde un punto de vista práctico, esta diferencia implica que mientras para Smith y Ricardo el valor es el punto de partida y el trabajo el punto de llegada, para Marx el trabajo es el punto de partida y el valor una estación intermedia. Efectivamente, Smith y Ricardo parten de preguntarse cuál podía ser una medida invariable del valor y, por caminos opuestos, llegan al trabajo. Marx parte de

preguntarse cómo se desarrolla el proceso de producción social, es decir, el proceso de trabajo colectivo de la sociedad, y encuentra que este cobra forma de valor en las sociedades mercantiles, que para él constituyen apenas una fase determinada del desarrollo social (p. 36).

Eso no implica asumir, necesariamente, como señala Bensaïd (2003), una incompatibilidad de la teoría energética de Podolinsky con la del valor-trabajo. Pero es claro que ambas operan en niveles de análisis distintos. De hecho, se podría decir que la teoría energética sería un elemento determinante en las decisiones de producción en una sociedad socialista, una vez superada la ley del valor y con la producción ya concentrada en los valores de uso.

INTUICIONES ECOLÓGICAS DE MARX

Aunque no se encuentra una teoría ecológica sistemática en Marx, se puede ver con claridad que su crítica al capitalismo señala también la depredación del mundo natural por la lógica de la acumulación de capital. De hecho, como señala Massimo Quaini (1985), Marx denunció el saqueo de la naturaleza antes de que hubiera nacido una conciencia ecológica burguesa moderna. Tempranamente, en los *Manuscritos de 1844*, Marx señala

el comunismo como la supresión positiva de la propiedad privada, como autoalienación humana y, por ende, como apropiación real de la esencia por y para el hombre; y en tanto retorno pleno, que se produce conscientemente y dentro de toda la riqueza del desarrollo hasta nuestros días, del hombre para sí y como hombre social, es decir, como hombre humano. Este comunismo es, como pleno naturalismo = humanismo y como pleno humanismo = naturalismo, la verdadera solución del conflicto del hombre con la naturaleza y con el hombre, del conflicto entre existencia y presencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y se percibe a sí mismo como tal solución (Marx, 1993, p. 113).

De esa manera, Marx deja esbozado que el proyecto comunista es al mismo tiempo el proyecto de reconciliación entre el hombre y la naturaleza, que se han separado y se han enfrentado entre sí precisamente por la propiedad privada, que encarna al mismo tiempo la dominación del hombre por el

hombre y de este sobre la naturaleza. Eso implica que la explotación social y la depredación de la naturaleza tengan una misma raíz. Es cierto que muy pronto desaparecen de los escritos de Marx los conceptos ingenuos, todavía de raíz feuerbachiana, como la *autoalienación*, el *hombre verdadero* y la *realización de la esencia humana*, pero lo fundamental de esta intuición permanece y atraviesa toda su obra. En la *Crítica al Programa de Gotha*, por ejemplo, dice lo siguiente:

El trabajo *no es la fuente* de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!), ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esa frase se encuentra en todos los silabarios y solo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. En la medida en que el hombre se sitúa de antemano como propietario frente a la naturaleza, primera fuente de todos los medios y objetos de trabajo, y la trata como posesión suya, su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por tanto, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquellos que se han adueñado de las condiciones materiales del trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso (Marx, 1976a, p. 9).

El ser humano es también un ser natural, y vive y se alimenta de la naturaleza. Por eso, Marx la concibe como el cuerpo no orgánico del hombre. Y en principio concibe la relación entre el hombre y la naturaleza como una relación metabólica de intercambio de materia (y energía). Así lo expone en otro pasaje de *El capital*:

Un proceso laboral [...] es actividad telética para la producción de valores de uso, la apropiación de lo natural para las necesidades humanas, la condición general del intercambio orgánico entre el hombre

y la naturaleza, la eterna condición natural de la vida humana y, por lo tanto, independiente de toda forma de esta vida, y más bien común a todas sus formas de sociedad (Marx, 1976b, p. 151).

Esa relación metabólica o de intercambio orgánico es la que se ha roto con la propiedad privada, que propicia al mismo tiempo el sometimiento de los seres humanos a la explotación de unos pocos y una dominación de la naturaleza cada vez más despiadada con el desarrollo tecnológico. Esta idea también se había planteado de forma clara en los *Manuscritos de 1844*:

La humanidad se ha enseñoreado de la naturaleza, pero el hombre se hizo esclavo del hombre o de su propia vileza. Incluso la pura luz de la ciencia solo puede irradiar, según parece, sobre el oscuro fondo de la ignorancia. El resultado de todos nuestros descubrimientos y de nuestro progreso parece consistir en que las fuerzas materiales se adornan con la vida espiritual y la existencia humana se rebaja hasta convertirse en una fuerza material (Marx, 1993, p. 113).

Es cierto que también en Marx y Engels se encuentran muchas referencias al “control”, al “dominio” o incluso a la “dominación” sobre la naturaleza. Por ejemplo, según Engels, en el socialismo los seres humanos “se vuelven por primera vez dueños reales y conscientes de la naturaleza porque son, y en tanto son, dueños de su propia vida en sociedad” (Engels, 1972). No obstante, en Marx y Engels los términos *dominio* y *dominación* de la naturaleza se refieren simplemente al conocimiento de las leyes de la naturaleza, no a un proyecto de avasallamiento del entorno natural. Porque los hombres solo pueden dominar la naturaleza sometiéndose a sus leyes. Y estas leyes existen independientemente de la conciencia del hombre, aunque este puede y tiene que aprovecharlas mediante el proceso laboral. Marx escribe en una carta para Kugelmann: “Las leyes naturales no se pueden suprimir. Lo que se puede cambiar en condiciones históricas diversas es solo la *forma* en que aquellas leyes se imponen”. Por su parte, Engels, en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1993), acota lo siguiente:

No debemos vanagloriarnos de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Por cada una de estas victorias, la naturaleza se venga de nosotros. Es cierto que cada victoria nos da, en primera instancia, los

resultados esperados, pero en segunda y tercera instancia tiene efectos diferentes, inesperados, que muchas veces anulan los primeros. [...] Los hechos nos recuerdan a cada paso que no reinamos sobre la naturaleza como lo haría un conquistador sobre un pueblo extranjero, como alguien que está fuera de la naturaleza, sino que le pertenecemos con nuestra carne, nuestra sangre, nuestro cerebro, que estamos en su seno y que toda nuestra dominación sobre ella reside en la ventaja que tenemos sobre el conjunto de las otras criaturas por conocer sus leyes y poder servirnos juiciosamente de ellas (p. 87).

Sin embargo, ni la comprensión ni el dominio de las leyes de la materia son suficientes para que se pueda hablar de un señorío del hombre sobre la naturaleza. En efecto, el desarrollo tecnológico pone de manifiesto el aprovechamiento de las leyes de la naturaleza. Pero este poderío técnico sobre la naturaleza no necesariamente incide en la felicidad del hombre, que es el propósito mediato, más allá de la mera subsistencia, del dominio de la naturaleza. Según Marx, para que se pueda decidir si efectivamente el progreso técnico apunta a la humanización hay que remitirse a la forma como se organiza socialmente este progreso. Tiene la convicción de que, a pesar de todas las conquistas técnicas, la triunfadora ha sido hasta hoy la naturaleza y no el hombre. “El dominio de la naturaleza no organizado en forma socialmente justa, por grande que sea su desarrollo, sigue significando que se está a merced de la naturaleza” (Schmidt, 2013, p. 20). Por eso, en el proyecto de una sociedad futura más justa, más racional, las relaciones libres y equitativas entre los hombres tienen que ir de la mano con una nueva mirada hacia la naturaleza; algo así como una reconciliación, enmarcada de alguna forma en un restablecimiento del metabolismo entre la sociedad y la naturaleza.

La ruptura del metabolismo entre las sociedades humanas y la naturaleza es el resultado del productivismo capitalista, que es impulsado por las ansias de acumulación. Y tiene que ver con la manera en que este modo de producción destruye el entorno natural que le sirve de sustento, al hacer de la naturaleza una mera proveedora de recursos para multiplicar el capital. En esta crítica, Marx se sustenta en los desarrollos científicos del químico y agrónomo alemán Justus von Liebig, de quien afirma que uno de sus mayores méritos “es haber destacado el lado negativo de la agricultura moderna desde el punto de vista científico” (s. d.).

Como señala Bellamy-Foster, la crisis de la fertilidad del suelo en la agricultura de Europa y América del Norte, y los grandes avances en la

edafología a mediados del siglo XIX, fueron lo que le permitió a Marx ver más allá de las mejoras que la técnica introducía en la agricultura (mediante el uso intensivo de productos químicos, tales como los fertilizantes y los pesticidas) y desarrollar una crítica ecológica de la agricultura capitalista. En la primera mitad de ese siglo se desconocían las propiedades químicas del suelo y no se sabía cómo se producía la nutrición de las plantas. Por eso, la potencia productiva del suelo se consideraba con frecuencia como inherentemente limitada y, al mismo tiempo, indestructible, tal como hacía Ricardo. En 1840, Liebig publicó el libro *La química orgánica y sus aplicaciones a la agricultura y a la fisiología*, que proporcionaba la primera explicación convincente del papel que desempeñan los nutrientes del suelo, tales como el nitrógeno, el fósforo y el potasio, en el crecimiento de las plantas. Y animado por estos descubrimientos, el terrateniente inglés J. B. Lawes inventó, en 1842, el medio para hacer el fosfato soluble, con la intención de desarrollar el primer fertilizante agrícola. En 1843 construyó una fábrica para la producción de sus nuevos “superfosfatos”.

Tras la derogación en 1846 de las Leyes del Grano, los grandes intereses agrícolas británicos consideraban que la química orgánica de Liebig, junto con el nuevo fertilizante sintético de Lawes, ofrecían la solución al problema de obtener mayores rendimientos en las cosechas (Bellamy-Foster, 2004, p. 47).

Pero pronto se dieron cuenta de que los resultados conseguidos por la aplicación al suelo de un solo nutriente, aun cuando inicialmente eran espectaculares, tendían a disminuir rápidamente, debido a que la fertilidad total del suelo siempre está limitada por el nutriente menos abundante (ley del mínimo de Liebig).

En contraste con los capitalistas agrícolas, Liebig empezó a desarrollar, desde finales de 1850, una crítica a la producción capitalista, y con base en sus consecuencias en el campo reconoció que los nuevos métodos solo servían para racionalizar un proceso de destrucción ecológica. Lo hizo apoyado en los estudios del economista estadounidense Henry Carey, quien observaba justamente el agotamiento de la fertilidad de los suelos en su país y la búsqueda desesperada de fertilizantes en otros países por parte de los agricultores. A lo largo de las décadas de 1840 y 1850, Carey insistió en que el comercio a gran distancia, producto de la separación de la ciudad y el

campo, era el factor principal que explicaba la pérdida neta de nutrientes del suelo y la creciente crisis de la agricultura. “Puesto que todas las energías del país se dedican a la ampliación del poder del comerciante, no tiene nada de sorprendente que por todas partes se vea a sus gentes empleadas en ‘robarle a la tierra su capital’” (Carey, citado por Bellamy-Foster, 2004, p. 54).

Las opiniones de Carey fueron asumidas casi en su totalidad por Liebig, y a través de él, por Marx. Según Carey, la agricultura racional, en contraposición al sistema de cultivo expoliador, se basa en el principio de la restitución, y les devuelve a los campos las condiciones que favorecen su fertilidad. Siguiendo a Carey, Liebig observa que en los Estados Unidos había cientos y hasta miles de millas entre los campos de cultivo de los cereales y los mercados. De esa manera, los nutrientes del suelo se mandaban a lugares distantes de sus puntos de origen, con lo cual se socavaba la reproducción de la fertilidad del suelo; estos mismos elementos, que eran nutrientes en el campo, en las ciudades se convertían en grandes fuentes de contaminación. El punto crucial para Liebig era la *restauración de los componentes elementales del suelo*, de los que se le había privado al comercializar los alimentos y las fibras a grandes distancias, y al suprimir el ganado de los campos:

Si fuera posible recoger, sin la menor pérdida, la totalidad de los excrementos sólidos y fluidos de los habitantes de las ciudades, y devolverle a cada agricultor la porción procedente de los productos que originalmente había suministrado a la ciudad, se podría mantener la productividad de sus tierras casi intacta en los tiempos venideros, y la reserva existente de elementos minerales de cada campo fértil sería de sobra suficiente para las necesidades de las poblaciones en aumento (Bellamy-Foster, 2004, p. 47).

Así, pertrechado con la obra científica de Liebig, en la década de 1860, cuando escribía *El capital*, Marx había llegado al convencimiento de que la agricultura capitalista era insostenible, debido a la ruptura que produce en el metabolismo en que se basa la relación hombre-naturaleza. La expresión *Riss des Stoffwechsels*, ruptura o desgarramiento del metabolismo —o de los intercambios materiales—, se destaca en un pasaje del capítulo 47, “Génesis de la renta de la tierra capitalista”, del libro III de *El capital*:

Por una parte, la gran propiedad de la tierra reduce la población agrícola a un mínimo en declive constante, al que, por otra parte, opone una población industrial siempre en crecimiento, hacinada en las grandes ciudades: ella crea por consiguiente condiciones que provocan una ruptura irreparable en la conexión del metabolismo social, un metabolismo prescrito por las leyes naturales de la vida; como resultado de ello la fuerza del suelo es derrochada y este derroche se extiende gracias al comercio mucho más allá de los límites de cada país. [...] La gran industria y la gran agricultura industrializada actúan en común. Aunque en un principio se distinguían en que la primera devastaba y arruinaba la fuerza de trabajo y por tanto la fuerza natural de los seres humanos, mientras la segunda hacía lo mismo directamente con la fuerza natural del suelo, en su desarrollo posterior ambas conjugan sus esfuerzos, ya que el sistema industrial en el campo debilita también al trabajador mientras la industria y el comercio proporcionan a la agricultura los medios para el agotamiento del suelo (Marx, 1976c, p. 767).

Es cierto que la atención de Marx se concentra, sobre todo, en lo atinente a la degradación del entorno natural, en la agricultura y en el problema de la devastación de los suelos; pero asocia estos fenómenos con un principio más general: la ruptura en el sistema de intercambios materiales entre las sociedades humanas y el medioambiente, en contradicción con las *leyes naturales de la vida*. En este pasaje, Marx se enfoca ya en la cooperación entre industria y agricultura en ese proceso de ruptura, y en la extensión de los daños a una escala global, gracias al comercio internacional. El tema de la ruptura del metabolismo aparece también en la conclusión del capítulo 13, numeral 10, sobre “La gran industria y la agricultura”, en el libro I de *El capital*. Allí se abordan los estragos producidos por el capital sobre el entorno natural, al tiempo que se desarrolla una visión dialéctica de las contradicciones del “progreso” inducido por las fuerzas productivas:

La producción capitalista [...] destruye no solo la salud física de los obreros urbanos y la vida espiritual de los trabajadores rurales, sino que perturba también la circulación material entre el hombre y la tierra, y la condición natural eterna de la fertilidad duradera del suelo, haciendo cada vez más difícil la restitución al suelo de los ingredientes que le son quitados y usados en forma de alimentos, vestidos, etc. [...]. Además, cada progreso de la agricultura capitalista es un progreso no solo en el arte de explotar al trabajador, sino también en

el arte de desvalijar el suelo; cada progreso en el arte de acrecentar su fertilidad por un tiempo, es un progreso en la ruina de sus recursos duraderos de fertilidad. Cuanto más se desarrolla un país sobre la base de la gran industria, por ejemplo, los Estados Unidos de Norteamérica, más rápido se completa este proceso de destrucción. [...] La producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso de producción social socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, 1976b, pp. 23-24).

La conclusión es, en términos del propio Marx, que el sistema capitalista se opone a una agricultura racional. O, lo que es lo mismo, que una agricultura racional es incompatible con el sistema capitalista. Según Marx, la agricultura racional requiere o bien de las manos del pequeño campesino trabajador o bien del control de los productores asociados. Al agotamiento de los suelos se añade el ejemplo que citan Marx y Engels sobre la destrucción de los bosques, que tiene una gran actualidad, cuando la deforestación bajo la égida del capital y el agronegocio es uno de los mecanismos que favorecen el calentamiento global. Löwy cita una sorprendente carta de Marx a Engels, del 25 de marzo de 1868, en la que, a propósito de la desertificación, que fue estudiada por el botánico Karl Nikolaus Fraas, llega incluso a mencionar el cambio climático:

El libro de Fraas, *Clima y flora en el tiempo, una historia de ambos* (1847) es muy interesante por su demostración de que el clima y la flora cambian en un tiempo histórico. [...] Afirma que con la agricultura —y en correspondencia con su grado de intensidad— la “humedad” tan apreciada por los campesinos desaparece (de ahí la migración de las plantas del sur hacia el norte) y se forman estepas. El primer efecto de la agricultura es útil, pero, en último análisis, es devastador [*verödend*] por la tala de bosques (Marx, citado por Löwy, 2011).

Dada la centralidad que Marx le asigna al concepto de metabolismo —proceso complejo e interdependiente, que vincula a los seres humanos con la naturaleza a través del trabajo—, no debería sorprender que este ocupe también un lugar especial en el proyecto de sociedad futura de productores asociados, tal como lo menciona en el apartado del libro III de *El Capital* que referíamos arriba:

La libertad en esta esfera [el reino de la necesidad natural] solo puede consistir en esto, en que el hombre socializado, los productores asociados, gobiernen el metabolismo humano con la naturaleza de un modo racional, poniéndolo bajo su propio control colectivo, en vez de estar dominados por él como una fuerza ciega; realizándolo con el menor gasto de energía y en las condiciones más dignas y apropiadas para su humana naturaleza (Marx, 1976c, p. 768).

HACIA UN PROGRAMA ECOSOCIALISTA

En la obra de Marx, además del capítulo 47, “Génesis de la renta capitalista del suelo”, del libro III de *El Capital*, también hay otros escritos que consideran la dimensión ecológica del programa socialista y otorgan algunas pistas interesantes. Los *Manuscritos de 1844* se refieren al comunismo como “la verdadera solución al antagonismo entre el ser humano y la naturaleza” (s. d.). Y en el capítulo 13 del libro I de *El Capital*, en el punto 10 sobre “La gran industria y la agricultura”, Marx explica que las sociedades precapitalistas asegurarían “espontáneamente” el metabolismo entre los grupos humanos y la naturaleza. En el socialismo, según deduce Löwy de este pasaje, habrá que restablecerlo de forma sistemática y racional, “como ley reguladora de la producción social”.

De hecho, algunos pasajes de Marx parecen considerar la conservación del medio natural como una tarea fundamental del socialismo. Por ejemplo, en el libro III de *El Capital* opone a la lógica capitalista de la gran producción agrícola, basada en la explotación y el despilfarro de las fuerzas del suelo, otra lógica, de naturaleza socialista: “El tratamiento conscientemente racional de la tierra como eterna propiedad comunitaria, y como condición inalienable de la existencia y de la reproducción de la cadena de generaciones humanas sucesivas” (Marx, 1976c, s. p.). Un razonamiento análogo se encuentra algunas páginas más arriba: “Una sociedad entera, una nación e incluso todas las sociedades contemporáneas reunidas, no son propietarias de la Tierra. Son solo las ocupantes, las usufructuarias y, como *boni patres* familia, deben dejarla en mejor estado a las generaciones futuras” (Marx, 1976c, p. 21). Aquí Marx está extendiendo incluso el principio de solidaridad (Löwy lo llama principio de responsabilidad) a la relación entre generaciones. El deber de cada generación de conservar el entorno natural o el medioambiente es la condición de existencia para las generacio-

nes humanas por venir. Según Löwy, es imposible pensar hoy una ecología crítica, a la altura de los desafíos contemporáneos, sin integrar la aportación de Marx y Engels; en especial,

1) la crítica marxiana de la economía política, su cuestionamiento de la lógica destructiva inducida por la acumulación ilimitada del capital: una ecología que ignora o menosprecia la crítica marxiana del fetichismo de la mercancía está condenada a no ser más que un correctivo de los “excesos” del productivismo capitalista; 2) el programa socialista de colectivización de los medios de producción y de gestión democrática de la producción y del consumo por la propia sociedad (Löwy, 2011).

La cuestión ecológica es, según Löwy, el gran desafío para la renovación del pensamiento marxista en el siglo XXI. Exige de los marxistas una ruptura radical con la ideología del progreso lineal y con el paradigma tecnológico y económico de la civilización industrial moderna. Esto no sugiere poner en duda la necesidad del progreso científico y técnico, ni la elevación de la productividad del trabajo, pues son condiciones ineludibles para dos objetivos esenciales del socialismo: la satisfacción de las necesidades sociales y la reducción de la jornada de trabajo.

El desafío ecosocialista es reorientar el progreso para hacerlo compatible con la preservación del equilibrio ecológico del planeta y, en particular, poner fin a la deriva suicida que nos conduce, por el proceso de recalentamiento global, a un desastre de proporciones inimaginables (Löwy, 2011).

El programa ecosocialista introduce, según Löwy, un nuevo principio: aplicar al aparato productivo formado por el capital el mismo razonamiento que Marx proponía, en *La guerra civil en Francia*, respecto del aparato del Estado: “La clase obrera no puede contentarse con coger tal cual la máquina del Estado y hacerla funcionar por su cuenta” (s. d.). De la misma manera, los trabajadores no pueden contentarse con apoderarse del aparato productivo desarrollado por el capitalismo y dejarlo funcionando igual: deben transformarlo radicalmente con base en criterios socialistas y ecológicos. Eso implica, por ejemplo, la sustitución de las formas de energía destructoras por fuentes de energía renovables y no contaminantes, como

la energía solar; más allá de eso, implica una profunda transformación del sistema productivo heredado del capitalismo, así como del modelo de consumo, del sistema de transportes y del sistema de hábitat urbano:

Algunas actividades deben desarrollarse de forma rápida y significativa (lo que no quiere decir “ilimitada”): la educación, la salud, la cultura, los transportes colectivos, las bicicletas, la agricultura y la pesca biológicas, la energía solar, geotérmica y eólica. Otras deben desaparecer lo más rápidamente posible, literalmente “enviadas al desguace”: centrales nucleares y térmicas (de carbón), industria de armamentos, publicidad, pesca industrial, pesticidas, OGM, etc. Otras deberán ser reducidas progresivamente: industria automovilística, explotación petrolera, minas de carbón. Esta reestructuración ecosocialista del aparato productivo —resultado de un debate democrático, en el que se confrontan distintas propuestas, decidiendo en última instancia la propia población— debe imperativamente hacerse con la garantía del pleno empleo de los trabajadores afectados (Löwy, 2011).

En resumen, el ecosocialismo no solo exige un cambio de las formas de propiedad, sino una profunda transformación de las formas existentes de producción y de consumo. Se trata de una radicalización de la ruptura con el “espíritu del capitalismo” y con la civilización material capitalista. Desde esta perspectiva, el proyecto socialista aspira no solo a una nueva sociedad y un nuevo modo de producción, sino también a un nuevo paradigma de civilización. Ello exige, además de las transformaciones materiales, transformaciones en la subjetividad humana, pues la incapacidad de definir qué es lo que realmente es necesario para la vida humana es parte motora del productivismo que domina la sociedad hoy y hace que incluso el tiempo libre sea utilizado para el consumo, concretamente mediante la industria del entretenimiento.

Estas son algunas de las transformaciones sugeridas en un programa ecosocialista. Sin embargo, subsiste la pregunta sobre cómo llegar al punto en el que se pueda desarrollar dicho programa, pues quienes controlan hoy el aparato productivo y toman las decisiones al respecto son los capitalistas. Eso involucra la dimensión de las luchas sociales. Marx ya había previsto cómo el capitalismo destruye sus propias condiciones materiales y sociales de existencia, y ello fue profundizado por Karl Polanyi en *La gran transformación* (2007). Con base en lo que proponen ambos autores, O'Connor plan-

tea que esas condiciones se enmarcan en la dimensión política y se gestionan de acuerdo con la presión de los movimientos sociales sobre el Estado y el capital.

O'Connor afirma que las causas básicas de la segunda contradicción —que es definida en términos de valor de uso— son la apropiación y el uso económicamente autodestructivos que el capital hace de la fuerza de trabajo, la infraestructura y el espacio urbano, y de la naturaleza externa o el ambiente. Este autor neomarxista, ubicado en la estela del ecosocialismo, define estos usos como “autodestructivos” porque los costos de salud y educación, transporte urbano y rentas domésticas y comerciales, así como los costos para extraer de la naturaleza los elementos primarios del capital, se elevarán cuando los costos privados se conviertan en “costos sociales”. Es un hecho que

los capitales individuales siguen reduciendo los costos de todas las maneras imaginables; pero al hacerlo tienden, sin darse cuenta, a elevar los costos del capital en su conjunto, poniendo al mismo tiempo en peligro sus propios mercados, como nos lleva a creer la primera contradicción [la tasa de explotación del trabajo]. Hoy el capital se enfrenta tanto a costos en aumento como a una débil demanda del mercado, es decir, tanto con la primera como con la segunda contradicción (O'Connor, 2001, p. 57).

La categoría clave en la que se funda la propuesta de O'Connor es la de *condiciones de producción*. Según Marx, hay tres condiciones de producción capitalista: externa o natural, general o comunal, y personal. Hoy se hablaría, según este autor, de ambiente e infraestructura, espacios urbanos y comunidad, y fuerza de trabajo. O'Connor define como condición de producción todo aquello que no se produce como una mercancía de acuerdo con la ley del valor o con las fuerzas del mercado, pero que el capital trata como si fuese una mercancía. En esta categoría se clasifican la naturaleza, el espacio y la infraestructura urbanos, y la comunidad, así como la fuerza de trabajo. Ninguno de estos elementos se produce en las fábricas para lanzarlo después al mercado mundial; por tanto, podrían ser nombrados, siguiendo a Polanyi, como “mercancías ficticias”, y sus precios serían también ficticios. Lo determinante consiste en que el mercado no decide la cantidad ni la calidad de las condiciones de producción disponibles para el capital, ni el

momento ni el lugar en que estas condiciones están a disposición del capital, que solo puede tomar decisiones de mercado:

De lo dicho se deriva que cualquier teoría de la acumulación capitalista está absolutamente incompleta sin una teoría del Estado, de la provisión de condiciones de producción y de las contradicciones entre estas. En este sentido sigue habiendo una gran laguna en Economía Política, porque aunque Marx identificó las condiciones de producción no teorizó sobre ellas, y si bien los marxistas han trabajado desde el punto de vista teórico una u otra, lo han hecho siempre sin referencia a las otras dos. Solo desde la invención del ecomarxismo resulta posible teorizar sobre las tres al mismo tiempo, en relación con los movimientos de capital y también con los movimientos sociales, así como con las conexiones internas entre ambos (O'Connor, 2001, p. 66).

Tampoco hay una teoría concreta de los movimientos sociales. Y a este respecto, O'Connor advierte sobre la asombrosa similitud entre los tres tipos de condiciones de producción y los tres tipos generales de movimientos sociales. Es decir, los nuevos movimientos sociales parecen tener un referente objetivo en las condiciones de producción:

La ecología y el ambientalismo en las condiciones naturales; los movimientos urbanos en la infraestructura y el espacio urbanos, y movimientos tales como el feminismo, que se relaciona (entre otras cosas) con la definición de fuerza de trabajo, la política del cuerpo, la distribución de la atención a los niños en el hogar, y cuestiones similares, en las condiciones personales de producción (O'Connor, 2001, p. 67).

Estos movimientos sociales luchan para evitar que las condiciones de producción se conviertan en mercancía, o contra las formas específicas en que el capitalismo reestructura las condiciones de producción transformadas en mercancías. Eso se refleja, por ejemplo, en las definiciones biotecnológicas de la agricultura sustentable frente a las definiciones sociales y políticas; la construcción de rascacielos para oficinas frente a las viviendas para gente de bajos ingresos y la presentación de las mujeres como simples objetos sexuales.

Los agentes de la transformación social son, según la lectura de O'Connor, los “nuevos movimientos sociales”, e incluyen los conflictos

dentro de la producción relacionada con la salud y la seguridad en el sitio de trabajo, la producción y la eliminación de desechos tóxicos, el uso de los recursos naturales y el espacio urbano, entre otros aspectos. Y el objeto inmediato que se debe transformar son las relaciones sociales de reproducción de las condiciones de producción (por ejemplo, el Estado y la familia como estructuras de relaciones sociales, y también las mismas relaciones de producción, en la medida en que dentro de la producción capitalista se producen “nuevas luchas”). La sede inmediata de la transformación es el proceso material de la producción y la reproducción de las condiciones de producción (por ejemplo, la división del trabajo dentro de la familia, los patrones de uso de la tierra, la educación, etc.), y el mismo proceso de producción, nuevamente en la medida en que dentro del lugar de trabajo capitalista se producen nuevas luchas:

El “socialismo ecológico” sería diferente del que imaginaron los marxistas tradicionales; primero, porque desde la perspectiva de las condiciones de producción la mayoría de las luchas tienen fuertes dimensiones particularistas, a veces “anticapitalistas románticas”, y por ende son “defensivas” más que “ofensivas”; y, segundo, porque se ha hecho obvio que gran parte de la tecnología capitalista y muchas de sus formas de trabajo, así como la ideología misma del progreso material, se han convertido en parte del problema, no de la solución. En síntesis, puede no haber una sino dos “vías al socialismo” o, para ser más precisos, dos tendencias que, en conjunto, llevan a una socialización mayor (aunque históricamente reversible) de las fuerzas productivas, las relaciones de producción, las condiciones de producción, y las relaciones sociales de la producción y reproducción de estas condiciones (O’Connor, 2001, p. 79).

El punto de partida del “marxismo ecológico” es la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas capitalistas, por un lado, y las condiciones de producción, por el otro. Y dado que estas condiciones no se producen y reproducen de manera capitalista, aunque sean compradas y vendidas, tienen que ser reguladas por el Estado. El Estado media entre el capital y la naturaleza, y esto politiza las condiciones de producción capitalista. Así, el hecho de que estas condiciones (las materias primas, las capacidades laborales necesarias y las configuraciones espaciales e infraestructurales útiles) estén o no disponibles para el capital en las cantida-

des y calidades necesarias, y en los momentos y lugares adecuados, depende del poder político del capital, del poder de los movimientos sociales que cuestionan determinadas formas capitalistas de condiciones de producción y de las estructuras estatales que median u ocultan los conflictos acerca de la definición y el uso de las condiciones de producción:

En síntesis, enfrente o no el capital “barreras externas” a la acumulación, incluyendo barreras externas en forma de nuevas luchas sociales respecto a la definición y el uso de las condiciones de producción (es decir, “barreras sociales” que median entre las barreras internas o específicas y las externas o generales); asuman o no estas “barreras externas” la forma de crisis económica, y se resuelva o no la crisis económica a favor o en contra del capital, son, en primer lugar, cuestiones sociopolíticas e ideológicas, y solo secundariamente cuestiones socioeconómicas [...]. El acceso a la naturaleza está mediado por luchas, ya que la naturaleza externa no tiene identidad política y subjetividad propias. La fuerza de trabajo (y la comunidad) son las únicas que luchan en torno a las condiciones de su propio bienestar y ambiente social en su definición amplia (O'Connor, 2001, p. 79).

En el marxismo ecológico (igual que en el marxismo tradicional), el capitalismo no solo está expuesto a las crisis, sino que también depende de ellas. En ese sentido, los cambios de las condiciones de producción inducidos por la crisis también están determinados por la necesidad de bajar costos, reducir la renta de la tierra, aumentar la flexibilidad y, desde luego, reestructurar las condiciones mismas, mediante, por ejemplo, la expansión de la salud preventiva, la reforestación, la reorganización del espacio urbano y otros modos de reducir el tiempo de trabajo socialmente necesario. Para enfrentar las crisis, el capitalismo casi siempre termina demandando nuevas formas de cooperación entre y dentro de los capitales, entre el capital y el Estado, y dentro del mismo Estado con formas más sociales de “regulación del metabolismo entre la humanidad y la naturaleza”, así como del “metabolismo” entre el individuo y el ambiente físico y social:

Una mayor cooperación tiene el efecto de hacer que las condiciones de producción (ya politizadas) sean más transparentemente políticas, subvirtiendo así aún más la aparente “naturalidad” de la existencia del capital. Así, el *thelos* de la crisis es crear la posibilidad de imaginar con mayor claridad una transición al socialismo (O'Connor, 2001, p. 75).

Lo importante aquí es un sujeto más plural, que aunque sigue luchando por la eliminación de la apropiación privada de las condiciones de producción, ataca el sistema desde distintos sitios, enarbolando diversas demandas. La tarea quizá sea la de la unificación de estas luchas, no bajo una misma bandera, sino justamente con una diversidad de demandas que hasta el momento se creían independientes; hoy se sabe que tal idea de independencia era justamente la manifestación de una falsa conciencia que no alcanzaba a identificar en el sistema capitalista y su dinámica de acumulación creciente la causa común de los malestares que impulsan sus movilizaciones y sus luchas.

REFERENCIAS

- Bellamy-Foster, J. (2004). *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza*. El Viejo Topo.
- Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Herramienta.
- Cuevas, H. (1986). *Valor y sistema de precios*. Centro de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Engels, F. (1972). *Anti-Dühring*. Claridad.
- Engels, F. (1993). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Panamericana.
- Engels, F. y Marx, K. (1975). *Ideología alemana*. Arca de Noé.
- Engels, F. y Marx, K. (2010). *El manifiesto del Partido Comunista*. Ediciones Nuestra Tierra.
- Huberman, L. (1973). *Los bienes terrenales del hombre*. Oveja Negra.
- Löwy, M. (20 de noviembre de 2011). De Marx y Engels al socialismo. *Marx desde Cero*. <https://kmarx.wordpress.com/2011/11/20/de-marx-y-engels-al-ecosocialismo/>.
- Martínez, J. y Naredo, J. M. (1979). La noción de “fuerzas productivas” y la cuestión de la energía. *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 63-64, 71-90.
- Marx, K. (1972). *Trabajo asalariado y capital*. Ediciones Pepe.
- Marx, K. (1976a). *Crítica al Programa de Gotha*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (1976b). *El capital*. (vol. I). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1976c). *El capital* (vol. III). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1993). *Manuscritos de 1844*. Alianza Editorial.
- Marx, K. (2005). *Contribución a la crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Naredo, J. M. (1987). *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*. Siglo XXI.
- O'Connor, J. (2001). *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. Siglo XXI.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Fondo de Cultura Económica.
- Quaini, M. (1985). *Marxismo y geografía*. Oikos-Tau.
- Schmidt, A. (2013). Para un materialismo ecológico. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18(61), 11-23.