



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**SOCIEDAD CAPITALISTA Y NATURALEZA:  
UN ESTUDIO DIALÉCTICO Y  
MATERIALISTA DE SU RUPTURA  
METABÓLICA**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

**P R E S E N T A:**

JOSÉ ERNESTO URRUSTI FRENK

**DIRECTOR DE TESIS:**

DR. SERGIO RODRIGO LOMELÍ GAMBOA



CDMX, 2020



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Todo agradecimiento en esta página se quedará necesariamente corto. Carezco de las palabras para expresar de forma cabal el profundo aprecio y el sentimiento de gratitud que tengo con todos los mencionados. Cada uno me ha enseñado como el mejor de los mentores y los llevo a todos siempre a mi lado.

En primer lugar agradezco a mis padres, a quienes les debo mi vida, bienestar y educación, entre tantas, incontables cosas. Sin ustedes y su apoyo incondicional durante todos mis años, este trabajo desde luego que no habría sido posible. Saben lo difícil que fue para mí escribir esta tesis y quiero reiterarles que su cariño fue primordial, una parte absolutamente necesaria para lograr esto y todo lo demás en mi vida. Más aún, sin su amor inagotable y constante, yo no sería quien soy. Gracias siempre por todo. Los adoro.

También estoy infinitamente agradecido con mi hermana, Sinaia, mi cuñado, Alejandro, y mi amada sobrina, Ania. Sin su ayuda dudo mucho que hubiera podido acabar la tesis. Les debo no sólo este trabajo, sino también mi futuro académico no académico, y, por encima de todo, la recuperación de mi felicidad. Gracias, Juanra y Frida, por su cariño, su jovialidad, su dedicación ejemplar y por estar siempre dispuestos a apoyar, sin importar la adversidad de las circunstancias. Ustedes, mi familia, son un ejemplo de empatía y solidaridad, y cada día que pasa me percató más de qué tan afortunado soy de tenerlos.

Agradezco a mis abuelas, abuelos, bisabuelas y bisabuelos, quienes, quizás sin saberlo, marcaron con su historia mi vida, mis ideas, mis ideales.

María, Mauricio, Fabián, Emilio, Alfredo, Pablo, Adrián: han sido una parte indisoluble de quien he sido, de quien soy, de lo que pienso, de lo que he hecho, de lo que quiero hacer. Simplemente no puedo imaginar mi vida sin ustedes, amigos queridos. Compañeros y camaradas coetáneos. De mis mayores ilusiones es que lo sigamos siendo el resto de nuestras vidas.

Gracias a Sergio, quien no sólo dirigió esta tesis, sino que también fue mi maestro y el pilar constante del seminario de *El capital* que organizamos entre el 2013 y el 2017, que fue tan fundamental para todos los que participamos y para mi interpretación del mundo y lo expresado en este escrito. Me alegra mucho poder llamarte mi amigo y compañero.

Agradezco a los libros que he leído y sus autores, quienes han sido mis compañeros también, mis maestros de otras épocas y geografías, pero que forman parte de mí y me acompañan, aun cuando la mayoría no estén entre los vivos y con el resto nos separen fronteras. Agradezco también a todos los trabajadores que con su trabajo me mantuvieron mientras yo tenía el privilegio de estudiar y leer.

Por último, si bien no menos importante, agradezco a todos los maestros que he tenido. Por encima de todos, agradezco a Tobyanne Berenberg Martin, quien ha sido mi mayor inspiración y guía. No hay día que pase en que no piense en sus clases, ideas, palabras, enseñanzas, que me han signado y a través de las cuales trato de encauzar mi pensamiento y acción, mi praxis.

*A Tobyanne.*

*A la naturaleza explotada.*

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
1. CIENCIA Y FILOSOFÍA.....	6
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA VISIÓN MARXISTA SOBRE LA NATURALEZA..	21
1.1 EL MARXISMO OCCIDENTAL.....	22
1.2 LA ECOLOGÍA SOVIÉTICA.....	31
a) La etapa temprana (1917 – mediados de los 30).....	33
b) La etapa intermedia (mediados de los 30 – mediados de los 50).....	37
c) La etapa tardía (fines de los 50 – 1991).....	46
1.3 EL “ECOSOCIALISMO” NORTEAMERICANO Y LA <i>MONTHLY REVIEW</i> .....	52
3. DIALÉCTICA Y MATERIALISMO.....	59
2.1 LA VISIÓN REDUCCIONISTA Y MECANICISTA.....	60
2.2 LA DIALÉCTICA Y EL HOLISMO.....	63
2.3 EL HOLISMO IDEALISTA.....	73
2.4 EL MATERIALISMO.....	76
2.5 MATERIALISMO HISTÓRICO.....	86
4. TOTALIDAD CONCRETA, INFRAESTRUCTURA Y METABOLISMO SOCIAL- NATURAL.....	94
4.1 LA PSEUDOCONCRECIÓN CAPITALISTA.....	94
4.2 LA TOTALIDAD CONCRETA.....	99
4.3 LA INFRAESTRUCTURA Y LA SUPERESTRUCTURA.....	107
4.4 TRABAJO Y METABOLISMO SOCIEDAD-NATURALEZA.....	122
5. LA RUPTURA METABÓLICA CAPITALISTA.....	134
5.1 LA FORMA MERCANCÍA, FETICHISMO Y ENAJENACIÓN DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN... 134	
5.2 ENAJENACIÓN DE LA TIERRA.....	153
5.3 LA CIRCULACIÓN Y REPRODUCCIÓN DEL CAPITAL Y LA PÉRDIDA DE SUBJETIVIDAD COLECTIVA.....	173
CONCLUSIONES.....	181
APÉNDICE A: EL AMBIENTALISMO IDEALISTA Y EL REDUCCIONISMO ÉTICO.....	189
A) ALDO LEOPOLD.....	189
B) LA ECOLOGÍA PROFUNDA Y LA “TEORÍA VERDE”.....	196
APÉNDICE B: NATURALEZA, ECOLOGÍA Y BIOGEOCENOSIS.....	211
A) FORMA REDUCCIONISTA-MECANICISTA Y ANTROPOCÉNTRICA DE COMPRESIÓN DE LA NATURALEZA.....	213
B) BIÓSFERA Y BIOGEOCENOSIS.....	219
C) ECOLOGÍA Y ECOSISTEMA.....	224
BIBLIOGRAFÍA.....	228

## INTRODUCCIÓN

Las dimensiones de la transformación destructiva antropogénica de la superficie terrestre son tan gigantescas que estamos situados en lo que muchos científicos llaman la “extinción masiva del Holoceno”, la sexta extinción masiva en la historia de la vida en el planeta. El cambio climático es sólo uno de los problemas cardinales – de los más importantes, sin duda – que enfrenta la comunidad biótica y abiótica; la contaminación de aires, suelos y aguas, la desertificación, la pérdida de diversidad biológica, la acidificación de los océanos, la destrucción intensiva y extensiva de hábitats, la desestabilización de los ciclos biogeoquímicos del fósforo y del nitrógeno, la bioacumulación de sustancias tóxicas y la ingeniería genética son sólo unos cuantos más en la inmensa lista de problemas ambientales que son producto de nuestra interacción con el planeta y que, cabe señalarse, están interrelacionados.<sup>1</sup> Tal es la magnitud del deterioro ambiental producto de la actividad humana que científicos de diversas disciplinas han propuesto que se consense que el planeta se halla en una nueva época geológica: el Antropoceno.<sup>2</sup>

El Antropoceno empieza por esta forma devastadora en que la humanidad se ha venido relacionando con la naturaleza y sigue haciéndolo. Comienza por el fenómeno real de que el ser humano jamás había destruido a este grado intensiva y extensivamente la superficie terrestre. Al mismo tiempo, “nace” en el momento en el que la humanidad se enfrenta a la abrumadora contradicción de, por un lado, estar consciente de dicha destrucción y entender científicamente sus causas materiales inmediatas, y, por otro, ser socialmente incapaz de frenarla y revertirla. Nunca antes en su historia había ocurrido esta contradicción, al menos no en una escala planetaria y que involucra a la totalidad de la especie. Nos topamos con la paradoja de percatarnos de que nuestras decisiones y acciones han llegado ya a tener repercusiones desastrosas incluso en términos geológicos, y, a la vez, de chocar de frente con la realidad de que nuestra sociedad está tan enferma que no sólo *no puede* hacer nada significativo para cambiarlo, sino que *ni siquiera presta atención* a las *causas de fondo* y *consecuencias* de esas decisiones y acciones. Somos, supuestamente, la única especie

---

1 Vid., John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 6, November 2015, pp. 1 – 18, p. 3.

2 Vid., Ian Angus, “When Did the Anthropocene Begin ... and Why Does It Matter?” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 4, September 2015, pp. 1 – 11. Más adelante abordaré en mayor detalle qué es el Antropoceno. Baste decir por ahora que el término fue popularizado por el premio Nobel de química, Paul Crutzen, y que actualmente está debatiéndose su formalización como nueva época geológica en las principales organizaciones internacionales de geología.

racional viva en la Tierra y, al mismo tiempo, nuestra relación con el entorno nunca había sido más irracional<sup>3</sup>.

El propósito de esta tesis es mostrar, de una forma general, el porqué de estas aporías, el porqué de que ellas mismas aparezcan como aporías y, al identificar sus propios límites como aporías, cómo superarlas. La hipótesis central de este escrito es que, *bajo el sistema económico actual, es imposible establecer una relación racional y, por lo tanto, no destructiva con el medio ambiente*. La perspectiva desde la cual se argumentará en este estudio será el marxismo. Qué exactamente tomo por ser “el marxismo” será desarrollado a lo largo del escrito, especialmente en los capítulos 3 y 4. A continuación se presenta un esquema escueto de la argumentación de la tesis. Creo que es valioso para el lector el aproximarse a la lectura con mayor conocimiento de la lógica del presente texto y, por otro lado, será de gran utilidad si en un momento dado “se pierde” dentro de ciertos razonamientos, tratándose de un escrito relativamente largo.

En el primer capítulo justifico por qué se requiere un punto de partida filosófico y una toma de posición con respecto a una determinada filosofía para comprender la relación destructiva que entablamos con el entorno dentro del sistema capitalista. Al comienzo hablo de cómo las perspectivas hegemónicas que tratan la crisis ecológica recaen en una filosofía reduccionista e idealista y de por qué es necesario, entonces, una posición marxista del problema. Una aproximación reduccionista no logra captar la complejidad e interrelación de los distintos “síntomas” de la crisis, ni la relación existente entre la sociedad y la naturaleza. Por otro lado, un punto de vista idealista no puede darnos un análisis científico de la realidad, ni hace posible una comprensión holística de la economía como estructura de la sociedad.

Habiendo establecido la necesidad de una aproximación marxista al problema de la crisis ecológica y la interrelación sociedad-naturaleza, el segundo capítulo presenta el recuento breve de algunas de las posiciones marxistas más relevantes para informar del estado de la cuestión del tema desde principios del siglo XX hasta nuestros días. Comienzo con la exposición de las perspectivas del marxismo occidental, después con los aportes ambientalistas y científicos de la Unión Soviética y

---

3 “Irracional” tiene aquí dos acepciones. Por un lado, cuando digo que esa relación nunca había sido más irracional que en el mundo contemporáneo me refiero a que nunca antes habíamos destruido en tal magnitud y extensión las dos fuentes de la riqueza – la tierra o la naturaleza, y el trabajador –, minando así las condiciones de la vida, tanto humana, como de cualquier otro tipo. Por otro lado, “irracional” también tiene aquí el significado de un fenómeno que escapa del control racional humano. Estas dos formas de la irracionalidad serán exploradas más a detalle en el capítulo 5. Aquí irracional no quiere decir que la forma en que nos relacionamos con el resto de la naturaleza no tenga una lógica explicable racionalmente, un porqué investigable y lógicamente comprensible.

termino con la presentación de las posiciones del llamado “ecosocialismo” norteamericano, en particular con las de los intelectuales que publican en la revista y editorial y revista *Monthly Review*.

Una vez explicada en el capítulo 1 la necesidad de esclarecer una determinada posición filosófica (el materialismo dialéctico) para comprender la relación destructiva que entablamos con el entorno, y habiendo descrito el estado de la literatura marxista respecto al tema de la relación sociedad-naturaleza en el capítulo 2, en el tercer capítulo se expone en qué consiste la filosofía marxista en sus elementos esenciales: la dialéctica y el materialismo. Comprender la filosofía marxista bajo estos dos conceptos básicos es necesario para esclarecer la visión marxista de la sociedad y la economía (y su interrelación), la cual sostiene que la economía no es un factor en el desarrollo de las sociedades, sino la estructura que determina la superestructura social. Es precisamente esta visión marxista la que posibilita el análisis del capitalismo como un sistema en el cual la sociedad está estructuralmente determinada a relacionarse destructivamente con el resto de la naturaleza. A su vez, establecer esto es necesario para demostrar la hipótesis de este trabajo.

En el cuarto capítulo se expone la visión marxiana<sup>4</sup> de la sociedad y de la economía así como el papel que tiene la segunda en la estructuración y evolución de la primera, para demostrar por qué es necesario una transformación de toda la estructura económica de la sociedad para cambiar el comportamiento de todos los aspectos de esa sociedad. También se realiza una crítica a cómo, bajo las condiciones capitalistas de producción, la sociedad y la economía son vistas de forma reduccionista, mecanicista e idealista para mostrar cómo la perspectiva marxiana es mucho más cabal y científica. En este capítulo se hará referencia al “Apéndice A” para hacer una crítica a la ideología que piensa que puede haber un cambio en la forma en que nos relacionamos con la naturaleza sin transformar la estructura económica. Hacia el final del capítulo se explicará el concepto marxiano de metabolismo para explicar la visión dialéctica de la interrelación sociedad-naturaleza. También será en este capítulo donde se haga referencia al “Apéndice B” para explicar la visión de la naturaleza empleada esta tesis y para explicar con mayor detalle las interrelaciones entre organismo-entorno que fundamentan la visión dialéctica y materialista del metabolismo social humano

---

4 En general empleo el término “marxiano” de una forma distinta al término “marxista”. Entiendo lo marxiano como aquello apegado sobre todo a las ideas propias de Karl Marx, a los conceptos y argumentaciones presentes en sus textos, pero también a las ideas que podemos atribuirle en función de la evidencia histórica y biográfica que existe sobre su vida. El término “marxista” lo empleo en un sentido más laxo para referirme a ideas pertenecientes a alguna (o algunas) escuela, pensador, intelectual o científico que suele categorizarse ideológicamente como seguidora, partidaria o proponente de las ideas, conceptos o posiciones teóricas de Marx, independientemente de si en efecto son atribuibles al individuo concreto Karl Marx.



La “demostración” de la hipótesis de la tesis se hace en el capítulo 5, donde, partiendo de los presupuestos que han sido desarrollados en los capítulos 3 y 4 (acerca de la dialéctica, el holismo, el materialismo, la ciencia, la sociedad, la economía y su relación), se explica por qué, en el capitalismo, se da necesariamente una ruptura metabólica entre el ser humano y la naturaleza. En las conclusiones de la tesis se dan algunas ideas de cómo, bajo las condiciones de un sistema sin propiedad privada, podría restablecerse una relación no destructiva mediante un metabolismo racional y superarse la ruptura metabólica capitalista.

El “Apéndice A” hace una crítica a las posiciones que creo son más prevalecientes en el ambientalismo no marxista: el idealismo y la reducción de la problemática ambiental al plano ético. Este apartado es un apéndice pues lo expuesto no es parte de la argumentación de la tesis, pero, por otro lado, es un buen complemento para mostrar por qué una posición marxista es necesaria para realizar los cambios sociales necesarios para afrontar la crisis.

En el “Apéndice B” desarrollo la visión de la naturaleza y la ecología sostenida en esta tesis, dentro del marco filosófico de la dialéctica y el materialismo establecido en el capítulo 3. En este apéndice también se realiza una crítica a la visión reduccionista y mecanicista hegemónica que se tiene de la naturaleza en el capitalismo, producto de las posiciones filosóficas fundamentales criticadas en el capítulo mencionado. Esta crítica servirá para mostrar las limitaciones de ese punto de vista y para mostrar la importancia de una concepción más holística, dialéctica y científica<sup>5</sup> de la naturaleza en el contexto de la crisis ecológica actual. La exposición de la visión de la naturaleza mantenida en esta tesis servirá para explicar cómo la relación que mantenemos con ella la afecta no sólo en cuanto a sus partes, sino también en su totalidad, es decir, para mostrar que la lógica capitalista destruye todos los sistemas naturales por estar ellos interconectados y en un frágil estado de cambio mantenido entre el equilibrio y la contradicción.

Esta tesis es relevante en tanto que pretende abordar el gigante problema de la destrucción ambiental actual desde un punto de vista radicalmente distinto al hegemónico, tanto en lo referido a cómo concibe esta crisis – su porqué – como en relación a cómo concibe su solución. La premura ante la que nos encontramos nos obliga a hacer cambios drásticos e inmediatos en nuestra relación con la naturaleza, pero también exige un replanteamiento del fundamento que ha posibilitado esa urgencia de actuar, una reconsideración de los presupuestos más básicos de nuestra sociedad, su

---

5 El concepto de científicidad será desarrollado más adelante, sobre todo en relación al abandono de la ciencia por parte del marxismo occidental.

funcionamiento y sus fines. El presente escrito es un intento por establecer ese punto de vista distinto – opuesto, a decir verdad – al erigido como absoluto en nuestro mundo, un intento vía el replanteamiento de esos presupuestos para llamar a la necesidad apremiante de la transformación material de las condiciones determinantes de la presente sociedad.

## 1. CIENCIA Y FILOSOFÍA

La extinción masiva del Holoceno y el comienzo del Antropoceno son manifestaciones del siguiente hecho: nunca antes en su historia el ser humano se había encontrado tan palmariamente ante la monstruosidad cualitativa y cuantitativa de la destrucción ecológica como en nuestros tiempos. La forma y contenido de la economía humana capitalista han conducido al deterioro de la biósfera en su totalidad, en una magnitud y a una velocidad jamás vistas. Es cierto que los organismos siempre han sido “sujetos”<sup>6</sup> en su entorno, siempre lo han transformado y creado en su actividad productiva y reproductiva. La atmósfera terrestre que conocemos hoy, por ejemplo, es un producto del metabolismo de organismos procariontes y eucariontes durante el periodo de la Gran Oxidación (hace alrededor de 2450 millones de años). La inmensa mayoría de la presente vida en la Tierra depende de este monumental cambio ocurrido hace poco más de la mitad de la vida del planeta. Esta importantísima transformación de la composición química de la atmósfera terrestre fue un proceso que se desarrolló en el orden de los millones de años. Sin embargo, la alteración radical de la biósfera, consecuencia del capitalismo, no opera en esta escala temporal, desde luego, ni siquiera en el orden de siglos, sino en el de décadas. Ninguna otra especie en el desarrollo de nuestro planeta ha sido capaz de transformar su entorno tan rápida y profundamente.

Partiendo de esta premisa de nuestros tiempos, este escrito tratará de mostrar que la humanidad se enfrenta ante lo que llamo, junto con John Bellamy Foster, “el gran periodo climatérico capitalista”: un periodo en el cual se *requiere de forma objetiva* una transformación radical de la estructura social – una revolución – que *permita* una relación racional entre la humanidad y la naturaleza de la cual forma parte. El *quid* del presente escrito trata, pues, de una cuestión de hecho, no de derecho. El reconocimiento de que estamos situados en ese gran periodo climatérico nos obliga a sostener que, independientemente de la legitimidad o ilegitimidad de la estructura social existente, o de su justificación o refutación ideológica o ética, dicha estructura es, en su totalidad, insuficiente<sup>7</sup>

---

6 Entrecorrimo el término pues la palabra sujeto aquí no implica una idea de conciencia o agencia, sino que sólo se refiere al papel activo de transformación de su entorno que tuvieron esos organismos. Dice Carolyn Merchant en su libro *Radical Ecology*: “In a dialectical worldview, objects of natural laws become subjects that may change the apparently constant laws themselves. For example, the origin of life from inanimate matter changed the law which enabled life to originate because living organisms converted the atmosphere from a reducing to an oxygen-rich atmosphere.” (Carolyn Merchant, *Radical Ecology. The Search for a Livable World*. New York, Routledge, 1992, 276 pp. (Revolutionary Thought / Radical Movements), p. 152.).

7 Como veremos más adelante, no sólo es insuficiente para encarar y resolver esos problemas, sino que es también la *causa* de los mismos. *Vid., infra*.

para encarar – ya no digamos resolver – los problemas ambientales reales. Se requiere, pues, de un análisis de la *relación concreta* que entablamos dentro del capitalismo con el resto del mundo natural para poder explicar por qué *objetivamente* es imposible que ésta sea sana. Es aquí donde reside el meollo del problema de la mayoría de los movimientos ambientalistas mundiales: en su incompreensión del funcionamiento y naturaleza del capitalismo y en su incompreensión de la *relación* que existe entre los sistemas económicos, la vida humana y la naturaleza. Tomando en consideración el conjunto de la sociedad humana, la actividad del hombre obedece a una lógica explotadora y devastadora de la naturaleza, *independientemente de la consciencia o inconsciencia* que se tenga de dicha lógica. A pesar de nuestros mayores esfuerzos como individuos conscientes por cambiar sus características, la forma social en la que nos relacionamos con el resto del mundo natural está *determinada* por una *ley ajena* al pleno desarrollo humano y natural, al mismo tiempo que es una ley ajena al *control racional* humano y que rige *a pesar de* los humanos. Como advierte Karl Marx en el primer prólogo de *El capital*: “No se trata aquí, propiamente, de estudiar el grado más o menos alto de desarrollo de los antagonismos sociales engendrados por las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de estudiar *estas leyes mismas*, estas *tendencias*, que actúan y se imponen con férrea necesidad.”<sup>8</sup> La agencia humana se ha tornado en un mero medio de la ley social que la domina, ley que es producto del propio desarrollo histórico-natural del hombre, pero que se ha convertido en autónoma y soberana de la vida de los seres humanos. “No lo saben, pero lo hacen.”<sup>9</sup> La pérdida de subjetividad colectiva es un producto de una sociedad de clases, y es por ello que se requiere de una transformación *radical* de la misma para hacer frente a un problema que atañe a la totalidad social. A ello es a lo que apunta el gran periodo climatérico capitalista. El tema de esta tesis no está referido, por lo tanto, a algún *aspecto* de la destrucción ecológica de origen humano, sino que es precisamente la *relación tomada en su conjunto* entre el ser humano y la naturaleza en las presentes condiciones históricas, en la presente estructuración social: el capitalismo.

Además de ser una perspectiva fundamental de mi posición filosófica, la consideración holística del conocimiento y de los hechos y fenómenos que afectan la superficie terrestre es, pues, una exigencia del tema mismo en cuestión. Por esta razón es que, siguiendo un camino contrario a muchos de los trabajos en filosofía, esta tesis echará mano de la ciencia, tanto “natural”, como

---

8 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. Estudio introductorio de Ignacio Perrotini, prólogo de Ricardo Campa, nueva versión del alemán de Wenceslao Roces, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 1016 pp., p. 10.

9 *Ibid.*, p. 74.

“social”.<sup>10</sup> El conocimiento es uno solo, y todas las disciplinas que lo amplifican y despliegan están interrelacionadas. Este escrito parte de la idea de que, sin una perspectiva holística de la sociedad humana, de la naturaleza y de su relación, así como de las ciencias particulares que estudian diversos aspectos de estas totalidades, no podremos enfrentar el gran periodo climatérico capitalista ni, mucho menos, resolver los profundos problemas ambientales y humanos. En otras palabras, el presente trabajo se fundamenta en una perspectiva *tanto ontológica como epistemológicamente* holística.

En efecto, parte del problema de la ciencia natural y social contemporánea al tratar la crisis ecológica mundial es que estudia los fenómenos fragmentariamente, en aislamiento de no sólo otros fenómenos, sino también de los conjuntos más amplios de los cuales ellos sólo forman una parte. Esta perspectiva reduccionista subyace tanto al contenido de mucha de la ciencia, como a su forma misma. Es decir, tanto las “respuestas” que la ciencia natural y social dominante da a los problemas como – lo que es más preocupante – las *preguntas* mismas están enmarcadas por este punto de partida. La ultraespecialización es sólo uno de los factores que intervienen en esto. De manera particular, las ciencias sociales están también sujetas al ataque constante de intereses políticos, tanto así, que el término “capitalismo” es visto como algo demasiado “cargado”, demasiado subversivo en muchos círculos “académicos”. Términos menos determinados – más vagos – como “sistema de mercado”, “sociedad de consumo” y, en casos extremos, “sociedad democrática” son preferidos precisamente por su imprecisión y, quizás de manera más importante, por su falta de referencia a la esfera de la *producción* humana. Para la ciencia social dominante, la propia mención del concepto “capitalismo” – ya no digamos su crítica – queda fuera de la discusión. Subyacente a estas perspectivas casi siempre está la idea de que el capitalismo es la cúspide del progreso humano, el mejor de los mundos posibles o el fin de la historia.<sup>11</sup> Desde este punto de vista, el estudio sistémico es abandonado para dar lugar a un análisis superficial de ciertas partes de la sociedad humana, partes que son consideradas no como tales, sino como fragmentos, como elementos disociados del todo. Los problemas derivados de este análisis superficial son abordados como corresponde: de manera superficial.

---

10 “Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente.” Federico Engels y Carlos Marx, “Textos Suprimidos por Marx y Engels” en *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción directa del alemán de Wenceslao Roces, México, Ediciones Cultura Popular, 1974, 749 pp., p. 676. Comparto esta perspectiva holística de la ciencia, y esta concepción formará parte de la base de todo este escrito.

11 John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 4. [véase Fukuyama, *El fin de la historia*]

El abordar la crisis ecológica mundial de esta forma no sólo es exclusivo a los científicos sociales conformes con el sistema económico presente, sino que incluso en círculos considerados marxistas se ha criticado la perspectiva que toma al siglo XX, y en particular al periodo que comienza después de la Segunda Guerra Mundial, como una nueva etapa de crisis ecológica planetaria cualitativamente distinta. En muchos casos, tratan la crisis ecológica como un problema entre muchos otros de igual o mayor importancia, y como uno que “distrae” de la lucha de clases “verdadera” y urgente: aquella que vela sólo por los intereses de la humanidad; en otros casos, retomando un término proveniente de los debates sobre geología en el siglo XIX, advierten que detrás de dicha perspectiva puede esconderse un “catastrofismo ecológico”<sup>12,13</sup> Científicos sociales como Leo Panitch y Colin Leys, por ejemplo, equiparan el “catastrofismo ecológico” con el “catastrofismo económico” de muchos marxistas que ven en el desarrollo del capitalismo y sus crisis el inevitable derrumbe del sistema. Para estos autores, el determinismo mecánico que ven implícito en estas dos ideas debe ser combatido pues, argumentan, la capacidad de innovación capitalista podría adaptar el sistema económico a las nuevas circunstancias, incluyendo las resultantes del deterioro ecológico.<sup>14</sup> Si bien este no es el lugar para discutir minuciosamente sus ideas, es bastante claro que, como señala Ian Angus, estos dos autores confunden dos tipos de crisis muy distintas (la económica y la ecológica) y, por lo tanto, dos tipos de “catastrofismos” también *muy* distintos.<sup>15</sup> Una crisis económica no desemboca de forma necesaria en el fin del capitalismo, pues se requieren también otras condiciones objetivas y, sobre todo, subjetivas. La crisis ecológica que vivimos, a pesar de ser también un producto capitalista, no se limita a incidir en el modo de producción humano, sino que atenta en contra de todos los modos de producción bióticos. La aplastante evidencia científica apunta a que su efecto es la sexta extinción masiva del Holoceno, la destrucción de la biósfera y, con ella, la probable desaparición de *toda* vida humana organizada.<sup>16</sup> Mencionan, por ejemplo, al comercio “verde” como un mecanismo capitalista para dar la vuelta a obstáculos ambientales, perdiendo de vista la lógica de la totalidad capitalista por una manifestación parcial de un *fenómeno* capitalista. Nuevamente podemos ver formas superficiales de abordar el tema.

---

12 El “catastrofismo ecológico” era antes un concepto utilizado casi exclusivamente por individuos y organizaciones reaccionarias que negaban la existencia del cambio climático, implicando un alarmismo artificial por parte de grupos de izquierda. Vid. Ian Angus, “The Myth of ‘Environmental Catastrophism’” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 65, no. 4, September 2013, pp. 15 – 28, pp. 16 – 17.

13 Ian Angus, “When Did the Anthropocene Begin ... and Why Does It Matter?” en *op. cit.*, p. 9

14 Ian Angus, “The Myth of ‘Environmental Catastrophism’” en *op. cit.*, p. 17.

15 *Ibid.*, pp. 17 – 18.

16 Hago énfasis en el impacto sobre la humanidad no por sostener una posición antropocéntrica, sino para probar que, incluso hablando de sistemas económicos humanos, el “catastrofismo económico” no es comparable al “catastrofismo ecológico”.

Semejantes ideas – tanto las de derecha, como las de izquierda – son producto de la ideología hegemónica reduccionista – burguesa, sin duda –, y que desde mi perspectiva deben combatirse *radicalmente*, por la raíz. La perspectiva dominante es reduccionista porque no puede ser de otra forma en un mundo donde el producto de la actividad productiva humana aparenta encarnar las relaciones sociales y donde el ser humano aparenta ser un mero objeto al servicio de aquellas, donde tanto la realidad objetiva como la subjetiva se encuentra escindida en dos (valor de uso y valor; poseedores de medios de producción y no poseedores de los mismos, etc.), donde una perspectiva holística atenta contra los intereses de una clase dominante que buscan la atomización de la atención y, por lo tanto, de la conciencia y del conocimiento. Pero, sobre todo, no puede ser de otra forma en un mundo donde la propia estructura social *oculta* su verdadera naturaleza: un mundo en donde las partes de la totalidad social aparecen – *necesariamente* – en desconexión con el resto, en oposición con otras, en franca contradicción con otras. Es decir, un mundo en donde las partes aparecen necesariamente como *fragmentos*. Para combatir las ideas derivadas de esta perspectiva es necesario, entonces, atacar esta raíz.

Lo radical es revolucionar la estructura social que fundamenta la superestructura ideológica. Sin embargo, como dijo el joven Marx:

Evidentemente, el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que la fuerza material tiene que derrocarse mediante la fuerza material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical, ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo.<sup>17</sup>

Marx dice esto precisamente en el escrito que sienta su distanciamiento del punto de partida idealista hegeliano. El “arma de la crítica” se torna radical en el momento en que se convierte en un poder material, en cuanto se apodera de las masas, en cuanto demuestra “*ad hominem*”. No es posible “atacar el problema por la raíz” sin una posición materialista; la raíz – “el hombre mismo” – sólo puede estudiarse y transformarse partiendo de un establecido punto de partida materialista. La ciencia será, pues, cardinal, pero por sí sola no es suficiente. Tanto la ciencia natural como la social nos brindan el conocimiento, pero es necesaria la filosofía para poder establecer una determinada *posición*, un determinado sentido, una *línea de demarcación*. Lenin identificaba la importancia de esto dos años antes de su muerte:

[...] sin una sólida fundamentación filosófica ningunas Ciencias Naturales, ningún materialismo podrían

---

17 Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*. Traducción, introducción y notas de J. M. Bravo, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, 283 pp. (Novocurso, 12) pp. 101 – 116, p. 109.

soportar la lucha contra el empuje de las ideas burguesas y el restablecimiento de la concepción burguesa del mundo. Para soportar esta lucha y llevarla a cabo con pleno éxito hasta el fin, el naturalista debe ser un materialista moderno, un partidario consciente del materialismo representado por Marx, es decir, debe ser un materialista dialéctico.<sup>18</sup>

Será ineludible, pues, fundamentar y aclarar la posición filosófica de la cual parto para poder entonces dar paso al análisis de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Para superar las aporías ante las que nos enfrentamos en el mundo contemporáneo, se torna necesario regresar a la raíz, al materialismo dialéctico<sup>19</sup>, sin el cual cualquier resultado científico podría caer bajo el ataque del idealismo, del relativismo o del reduccionismo.

Es justo aquí donde se revela lo que Louis Althusser pensaba como la función dominante de la filosofía: el “trazar una línea de demarcación” entre las ideas verdaderas y las ideas falsas<sup>20</sup>. El “trazar una línea de demarcación” – idea que retoma de Lenin – muestra que lo que define de un modo cardinal a una determinada filosofía no es tanto su modo de argumentación o su modo de justificación, sino su *posición* filosófica en el campo de batalla de las ideas.<sup>21</sup> La filosofía – ese campo de batalla – es una “guerra perpetua de las ideas”<sup>22</sup>. Es esta perspectiva de la práctica filosófica la que enmarca y da sentido al tercer capítulo de mi tesis: “Dialéctica y materialismo”. La función principal de éste es sentar el punto de partida *ideológico* para la concepción del mundo que defiende. Sin embargo, este punto de partida ideológico, esta línea de demarcación, no es apriorística ni puramente abstracta; es producto de las realidades del mundo que nos revela la ciencia, la investigación rigurosa y racional. Hay aquí un proceso recíproco y mutuamente determinante – o, como veremos, *dialéctico* – en el cual la ciencia y la posición ideológica que la sustenta – el materialismo – se corresponden. Es decir, la posición ideológica que expondré en el tercer capítulo no es producto simple y llanamente de la cabeza de un ser humano, de sus fantasías y quimeras, sino que es *producto* del desarrollo científico de la humanidad a lo largo de milenios. A la vez – y he aquí lo fundamental para los fines de este escrito – es *presupuesto* de una perspectiva apegada a lo que se ha tornado la ciencia en los últimos

---

18 V. I. Lenin, *Sobre el significado del materialismo militante*. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/iii-1922.htm> el 30 de marzo del 2016.

19 Este concepto se desarrollará en el capítulo tercero del presente trabajo. Debe aclararse que no estoy tomando la acepción que cobró el término en la unión Soviética, aunque sin duda retomo algunos de sus elementos.

20 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. Traducción de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1974, 151 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie ensayos críticos), p. 20. También, vid. Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*. Traducción de la “Correspondencia” y la “Conferencia de Granada” de Josefina Anaya y Barrios, 2ª ed. aumentada, México, Siglo XXI Editores, 2015, 175 pp., p. 49.

21 *Ibid.*, pp. 20 – 21.

22 *Ibid.*, p. 159.



siglos y lo que ésta nos ha desvelado acerca de la naturaleza de los fenómenos y procesos reales.<sup>23</sup> La ciencia descubre el contenido de su objeto; el materialismo dialéctico cobra su forma.

Hay, sin embargo, una razón más para dedicar todo un capítulo para exponer dicha posición filosófica. Esta razón no es teórica, sino práctica. Si la historia de la filosofía es la historia de una guerra interminable de ideas es porque en su campo de batalla se juega algo, un “algo” importante. Ese “algo” no es otra cosa más que la *hegemonía ideológica*. En sociedades de clases habrá siempre ideologías ligadas a las distintas clases, en la medida en que las clases sociales tienen distintos intereses, distinto poder y distintas posiciones, independientemente de su conciencia o desconocimiento al respecto. El campo de batalla ideal que se libra mediante la argumentación filosófica sólo es posible por el campo de batalla material que los hombres libran en carne y hueso. Ahí es donde demuestran la “terrenalidad de su pensamiento”, la “realidad y el poder”, la “realidad o irrealidad” de sus ideas.<sup>24</sup> La diversidad y en ocasiones heterogeneidad de las distintas ideologías de clase pueden simplificarse en ideología dominante e ideología dominada, en cuanto que las clases sociales también pueden simplificarse en clase dominante y clase dominada, en clase propietaria de los medios de producción y clase trabajadora.<sup>25</sup> Es decir, en sociedades de clase, las ideologías de clase forman, en general, dos *clases de ideologías*: ideología dominada e ideología dominante. La ideología dominante sólo es tal porque se consolida *en oposición* a otra ideología, la dominada, que, como bien señala Althusser, es *en general* el materialismo. En seguida escribe:

En el principio pasa en la filosofía lo mismo que en una sociedad de clase: tal como la unidad y la lucha de la clase explotada se organizan bajo el dominio de clase, también es en las formas de la constitución de la filosofía en filosofía, o sea en las formas de la cuestión de la hegemonía ideológica, como se

---

23 “Las *ciencias naturales* han desarrollado una actividad enorme y se han asimilado un material sin cesar creciente. Sin embargo, la filosofía se ha mantenido tan ajena frente a ellas como ellas ante la filosofía. La asociación momentánea no ha pasado de ser una *fantástica ilusión*. Existía la voluntad, pero faltaba la capacidad para ello.” Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en Federico Engels y Carlos Marx, *Escritos económicos varios*. Recopilación y traducción directa del alemán por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1962, 437 pp., p. 88.

24 Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*. México, Editorial Itaca, 2011, 121 pp., p. 112.

25 “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo las ideas dominantes de la época.” (Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana. Op cit.*, pp. 50 - 51.)

constituyen las formas del partido filosófico que representa a la clase explotada, o a la clase dominada. Así, en toda la historia de la filosofía resuena sordamente el eco de los explotados o de los opositores.<sup>26</sup>

Es, pues, propósito de esta tesis reunir y organizar, en la medida de mis posibilidades, aquellos elementos fundamentales que nos ha legado el diverso movimiento comunista, tanto en sus pensadores como en sus luchadores, así como la ciencia, con el fin de consolidar una determinada posición filosófica que haga frente a la realidad social y natural contemporánea. Como también señala Althusser a propósito de la ideología dominante, no se trata de “fabricar por decreto” una ideología sólo porque sea necesaria, sino también porque deben superarse “los elementos ideológicos contradictorios heredados del pasado”, unificarlos “en torno a los intereses esenciales de la clase dominante para asegurar lo que Gramsci llama su hegemonía”.<sup>27</sup> Creo que esto es cierto también para la ideología dominada: debe constituirse “a partir de lo que existe”, a partir de lo que nos ha dado el movimiento comunista y el ecologista, de las contradicciones de ambos, para superarlas y lograr reunir los elementos ideológicos radicales en torno a los intereses de la clase dominada.

Si lo que se busca es consolidar una nueva posición ideológica, es más que claro que el enfoque del capítulo 3 sea el de las categorías, los conceptos, las palabras. Sin embargo, esto es también cierto del resto del presente texto. A lo largo de éste, el lector podrá encontrarse con palabras que quizás sean desconocidas o utilizadas en contextos inusuales. Categorías como “materialismo”, “dialéctica”, “ciencia”, “contradicción” y “totalidad concreta” son el pan de cada día de muchos filósofos, particularmente los “marxistas”<sup>28</sup>, pero el lector no especializado quizás no estará familiarizado. Por otro lado, términos que emplearé como “biogeocenosis” y “metabolismo” (lo emplearé, como Marx, en un nivel distinto al biológico-celular) son, en general, ajenos a los textos ya

---

26 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Op. cit.*, pp. 168 – 169. Cabe señalar que la ideología como ideología de la clase dominante es resultado también de una lucha prolongada y complicada a lo largo del tiempo. No está dada de forma inmediata. *Vid. ibid.*, p. 163.

27 *Ibid.*, p. 164, 58. También tomar en cuenta lo siguiente: “Quisiera agregar algo acerca del doble carácter de la ideología: en realidad, ninguna ideología es puramente arbitraria. Es el indicador de problemas reales, aunque estén revestidos de una especie de deformación o desconocimiento y sean, por ende, necesariamente ilusorios.” (*Ibid.* p. 54).

28 De aquí en adelante evitaré este término por dos motivos. En primer lugar, si bien entiendo que en la historia de las ideas, de la política y de la filosofía a los seguidores de un determinado pensamiento o pensador se les denomine según el nombre o apellido de éste – v. gr., nietzscheano, hegeliano, aristotélico, bakuninista, maoísta, etc. –, considero que no hay en toda la historia de la cultura occidental, dentro de esta categoría de palabras, un término más deformado, malinterpretado o tergiversado. Ya de por sí el término es problemático: ¿marxista es aquél que cree o sigue sólo el pensamiento de Marx o que sigue la tradición occidental del marxismo, o la tradición soviética, o a Lenin, o la Escuela de Frankfurt, o cualquier otra corriente o movimiento? En segundo lugar, Marx era no sólo un filósofo, sino también un científico. ¿En qué sentido puede hablarse de que alguien sea einsteinista, oparinista o mariecurieista en la ciencia? En esta tesis echaré mano de los escritos de Marx más que de cualquier otro autor, pero esto es independiente de que él lo haya escrito y no otra persona. Los textos hablan por sí solos. Ya el propio Marx señalaba: “*tout ce que je sais, c'est que je ne suis pas marxiste*” [Lo único que sé es que no soy marxista] (Karl Marx en Federico Engels, “Carta a Konrad Schmidt en Berlín.”. Londres, 5 de agosto de 1890. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm> el 10 de septiembre del 2017.).

no digamos sobre filosofía, sino a la mayoría de los textos en humanidades y ciencias sociales. En algunas partes de esta tesis podrá pensarse que se ha incurrido en un debate innecesario o demasiado intrincado. Esto no se debe a una pedantería superficial o a una escolástica filosófica, sino a la necesidad de defender ciertas ideas, a desarrollar el pensamiento en un sentido, a luchar en contra de ideas reaccionarias, antropocéntricas, reduccionistas o anticientíficas. Para Lenin, quien advertía que “Sin teoría revolucionaria, no puede haber movimiento revolucionario”, “sólo gente miope [al interior del partido] puede encontrar inoportunas o superfluas las discusiones fraccionales y la delimitación rigurosa de los matices.”<sup>29</sup> Lo mismo puede decirse de la delimitación rigurosa de los matices cuando se trata de consolidar el “partido filosófico”. Como dice Althusser en *La filosofía como arma de la revolución*:

¿Por qué razón la filosofía lucha en tomo a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están "representadas" por medio de "ideas" que son "representadas" por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son "instrumentos" del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos.<sup>30</sup>

Se trata, entonces, de transformar la ideología, de liberar la conciencia de su estrechez capitalista, de sus limitaciones burguesas. Para ello, es necesaria la formación teórica<sup>31</sup> dentro del pensamiento de Marx y otros autores considerados marxistas, sin necesariamente seguir una determinada tradición marxista. Por otro lado, el método dialéctico nos obliga a cuestionarnos acerca de los condicionamientos históricos que han actuado dentro del propio pensamiento y filosofía marxista. La concreción histórica de la lucha de clases ha determinado en última instancia los campos principales de análisis y de lucha real, ha delimitado las formas particulares en que se han impulsado ciertas ideas y relegado otras. Es importante tener eso en cuenta cuando se consideran las diversas críticas al movimiento, quizás justificables en un plano ideal y abstracto. Considerando lo dicho, en las últimas décadas, el desarrollo de los movimientos feministas y ecologistas ha sido cardinal en el enriquecimiento de la perspectiva comunista, y temas que antaño eran relegados a un segundo plano podrán ahora, con la transformación de las circunstancias materiales e ideales, pasar a ocupar su justo lugar en la praxis del movimiento.<sup>32</sup>

---

29 V. I. Lenin, “I. Dogmatismo y libertad de crítica” en *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Madrid, Ediciones Akal, 2015, 211 pp. (Básica de bolsillo, 301), pp. 7 – 28, p. 25.

30 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, p. 20. También: “[...] lo que la filosofía ha recibido de la lucha de clases como exigencia, lo devuelve bajo la forma de pensamientos que van a actuar sobre las ideologías para transformarlas y unificarlas.” (Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*. *Op. cit.*, pp. 59 – 60).

31 *Vid.*, Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, pp. 67-68.

32 *Vid.*, Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. Delhi, Aakar Books for South Asia, 2009, 303 pp., p. 96. También debemos tener presente a Lukács: “Pero la conciencia de clase del proletariado, la verdad del proceso «en cuanto sujeto», no es en modo alguno algo que se mantenga uniformemente estable o que proceda según «leyes»

Esto último es relevante en dos sentidos: hacia “dentro” y hacia “fuera” del movimiento verdaderamente anticapitalista<sup>33</sup>. Por un lado, el movimiento no puede alcanzar su entera radicalidad y alcance abandonando la lucha ecológica si tomamos en cuenta, como Marx en los Manuscritos de 1844,<sup>34</sup> que la enajenación del hombre respecto de sí mismo sólo es posible porque enajena la naturaleza de él mismo. Por otro lado, es tarea del movimiento mostrar que las metas más profundas del ambientalismo sólo son realizables mediante la organización racional de la sociedad, mediante la transformación de su estructura. Para ambos sentidos, es pertinente lo que Georg Lukács decía en 1923 respecto del movimiento obrero y el marxismo:

Y si el movimiento obrero adoptó esta doctrina fue debido a que *reconoció* en ella, en la doctrina marxista, la teoría que le permitía ver claramente la realidad del modo de producción capitalista, sus propias luchas; fue debido a que reconoció también, a través de la experiencia, que esta doctrina era verdadera, que daba a su lucha un fundamento y medios objetivos realmente revolucionarios: *fue porque se conoció a través de ella que se reconoció en ella.*<sup>35</sup>

La tarea de mutuo conocimiento y reconocimiento del ambientalismo y el marxismo es más urgente que nunca; así como el ambientalismo debe conocer la realidad del modo de producción capitalista y reconocer en el marxismo los medios realmente revolucionarios de su lucha, el marxismo debe conocer la realidad de la crisis ecológica producida por el capitalismo y reconocer la lucha ambiental como una extensión de la lucha social. Pero, sobre todo, es propósito de este texto mostrar que no se trata de un conocimiento y reconocimiento “casual” o contingente, sino que el ambientalismo y el marxismo están inseparablemente conectados, y que la praxis de la dialéctica materialista debe demostrar esta compenetración.<sup>36</sup> Si, como Lukács señaló, el marxismo ha dado las herramientas para el conocimiento de la organización histórica del hombre en sociedad y, al mismo tiempo, implica una toma de posición con respecto a los problemas del presente, la síntesis de ecología y economía dentro

---

mecánicas. Es la consciencia del proceso dialéctico mismo: es él mismo un concepto dialéctico. Pues el lado práctico, activo, de la consciencia de clase, su verdadera esencia, no puede ser visible según su auténtica figura más que si el proceso histórico exige imperiosamente su vigencia, más que si una crisis aguda de la economía lo mueve a la acción.” Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Traducción castellana de Manuel Sacristán, México, Editorial Grijalbo, 1969, 354 pp., p. 44.

33 La forma común de empleo del término “anticapitalista” – bastante en boga en nuestros tiempos en la izquierda mexicana –, a saber, la que considera cualquier sistema de producción *no-capitalista* como anticapitalista (refiriéndose especialmente a modos artesanales previos de producción de mercancías o a estadios utópicos post-capitalistas), no es la forma en la que yo utilizo el término. Anticapitalista es, de manera literal, la antítesis del capitalismo. Para un marxiano sólo puede significar una cosa: el comunismo.

34 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 69.

35 Georg Lukács, *op. cit.*, p. 60.

36 “Podría ocurrir que las masas, movidas por muy otros impulsos, obraran en vista de muy otros fines, y que la teoría no fuera para su movimiento sino un contenido completamente casual, una forma en la cual llevaran a consciencia su hacer socialmente necesario o casual, sin que ese acto de elevación a consciencia se enlazara esencial y realmente con la acción misma.” *Ibid.*, p. 2.

del marxismo es una tarea ineludible.<sup>37</sup> Pero, más allá de esta urgencia histórica, se trata de una de las tesis más fundamentales de todo el marxismo, aquella que trata de la anatomía de la relación natural-social entre el ser humano y la naturaleza.

Si bien los conceptos marxianos de “totalidad” y “metabolismo” serán los claves para comprender dicha interrelación, no debemos olvidar que son producto del desarrollo científico y que, sin éste, jamás podría haberse dado el propio marxismo ni el conocimiento de los procesos naturales desencadenados durante el Antropoceno. Es la conciencia de su propia historicidad, así como la conciencia de que la ciencia y la política se encuentran conectadas de forma dialéctica<sup>38</sup>, lo que ha permitido al marxismo evolucionar y convertirse en la ideología verdaderamente revolucionaria.<sup>39</sup> A pesar de que la ciencia en general, y en particular la ecológica, se ha desarrollado de manera monumental desde los tiempos de Marx y Engels, es vital advertir que ellos captaron lo más esencial de la crisis ecológica contemporánea al identificar la ruptura metabólica inherente al devenir histórico del capitalismo.<sup>40</sup> Si bien la relación entre el marxismo y la ecología puede parecer a primera vista como dos temas ajenos o quizás sólo tangencialmente relacionados, desde el siglo XIX ambos se han influido de maneras profundas y complejas.<sup>41</sup> Pero no ha sido sino hasta las últimas décadas que se ha producido un avance enorme y generalizado en su relación, avance posibilitado por una investigación extensa de los fundamentos científicos del pensamiento de Marx. Este avance ha permitido a su vez un desarrollo en nuestra comprensión de la relación entre la concepción materialista de la historia y la concepción materialista de la naturaleza.<sup>42</sup> Sin embargo, el grueso de

---

37 “Nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que *finalmente* se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser constantemente aplicado a sí mismo [...]. Ello implica al mismo tiempo una toma de posición material, de contenido, respecto de los problemas del presente, pues a consecuencia de esa concepción del método marxista el objetivo más destacado de estos trabajos es el *conocimiento del presente*.” *Ibid.*, p. XLV.

38 “Indeed, it is a sign of the Marxist dialectic with which we align ourselves that scientific and political questions are inextricably interconnected— dialectically related.” Richard Levins and Richard Lewontin, *op. cit.*, p. viii.

39 “El marxismo ha conquistado su significación histórica universal como ideología del proletariado revolucionario porque no ha rechazado en modo alguno las más valiosas conquistas de la época burguesa, sino, por el contrario, ha asimilado y reelaborado todo lo que ha habido de valioso en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y la cultura humanos.” V. I. Lenin en F. Engels, V. I. Lenin y C. Marx, *Sobre el comunismo científico*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1976, 528 pp., p. 353. “Hay que tomar toda la cultura que ha dejado el capitalismo y construir, sobre su base, el socialismo. Hay que tomar toda la ciencia, la técnica, todos los conocimientos, y el arte. Sin eso no podemos construir la vida de la sociedad comunista.” *Ibid.*, p. 352.

40 John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 65, no. 7, December 2013, pp. 1 – 19, p. 12.

41 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 7, December 2015, pp. 1 – 13, p. 1.

42 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, p. 5.

los escritos que han nacido del pensamiento ecológico marxista no han encontrado esta conexión o, incluso, han contribuido a su escisión. Como dice Foster en su famoso libro *Marx's Ecology*:

Unfortunately, the recent revival of Marxist ecological thinking in social science, which has been centered primarily in the political economy of ecological relations, has taken little notice thus far of the deeper materialism (deeper in its philosophical as well as its scientific standpoint), and more developed ecological materialism, that has often been maintained among radical materialists within science. Despite great advances in ecological thought within Marxist political economy, and the rediscovery of much of Marx's argument, the issue of the relation of the materialist conception of nature to the materialist conception of history (that is, of the alienation of labor to the alienation of nature) is barely broached in such discussions. The barrier set up by the dominant philosophic critique of the "dialectics of nature" remains hegemonic within Marxist social theory itself; so much so that all creative inquiry in this direction seems to be stymied at the outset. [...] All too often the environmental socialists focus simply on the capitalist economy, viewing ecological problems one-sidedly from the standpoint of their effect on the capitalist economy, rather than focusing on the larger problem of the "fate of the earth" and its species. Where connections with science are made within this analysis it is frequently within the realm of thermodynamics, that is, energetics and its effects on the economy, while the whole issue of evolutionary biology is curiously viewed as separate from ecological issues and Darwin is seldom discussed.<sup>43</sup>

Si bien gran parte de los pensadores y científicos marxistas han caído presa de las perspectivas que Foster describe, y si bien la crítica de la "dialéctica de la naturaleza" sigue prevaleciendo dentro de la tradición filosófica marxista, mi posición, junto con Foster, es que el sentido del marxismo apunta a la necesidad de un materialismo ecológico o una concepción dialéctica de la historia natural.<sup>44</sup> El marxismo es el punto de partida para lidiar con los problemas contemporáneos no sólo por ser

---

43 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. New York, Monthly Review Press, 2000, 310 pp., pp. 253 - 254.

44 Si bien esta concepción dialéctica de la historia natural comparte ciertas ideas generales con la dialéctica de la naturaleza atribuida a Engels, no debe identificarse con ella. Debemos tener presente que *Dialéctica de la naturaleza* es un conjunto de manuscritos que Engels jamás terminó, y que la categoría de materialismo dialéctico quedó durante el resto del siglo XIX y gran parte del XX como una categoría demasiado abstracta, poco diferenciada y burda. Como también dice Foster, es a partir de una lectura profunda y completa del desarrollo del pensamiento de Marx en estos temas que debemos realizar un nuevo análisis y superación de la "dialéctica de la naturaleza", siempre teniendo en cuenta que este tema es donde podemos identificar los mayores vacíos teóricos dentro del marxismo. También no debemos perder de vista lo que el destacado historiador marxista Eric Hobsbawm señaló sobre la relación intelectual entre Marx y Engels: "Algunas de estas diferencias en el énfasis se deben simplemente a que el análisis de Engels opera en un nivel menos general que el de Marx; que es una de las razones por las que, con frecuencia, es más accesible y estimulante para aquellos que hacen sus primeras armas en el marxismo. Algunas otras, no. Sin embargo, aun reconociendo que estos dos hombres no eran hermanos siameses y que (como lo reconoció Engels) Marx era, con mucho, el pensador mayor, debemos cuidarnos de la tendencia moderna a contrastar a Marx y Engels, generalmente en desventaja de este último. Cuando dos hombres colaboran en forma tan cercana como lo hicieron Marx y Engels durante cuarenta años, sin ningún desacuerdo teórico de importancia, es de suponer que cada uno de ellos conoce lo que el otro tiene en mente. Sin duda, si Marx hubiera escrito el *Anti-Dühring* (publicado durante su vida), este trabajo habría tenido diferencias y, quizá, hubiera contenido algunas sugerencias nuevas y profundas. Pero no hay absolutamente ninguna razón para creer que disintiera con su contenido. Esto se aplica también a las obras escritas por Engels después de la muerte de Marx." Eric Hobsbawm, "Introducción" en Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. Introducción por Eric J. Hobsbawm, 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1989, 119 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos), p. 51. Así como Georg Lukács calificaba de muy estúpido el separar al Marx joven del maduro desde un punto de vista histórico (*Vid.* Georg Lukács en Theo Pinkus [editor], *Conversations with Lukács*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1975, 155 p, p. 58.), es igualmente necio separar de una forma tajante y profunda el pensamiento de Engels del de Marx.

materialista en su teoría social – es decir, por partir de las determinaciones productivas sociales –, sino por ser materialista en su concepción de la naturaleza y, por lo tanto, en su concepción de la relación entre las determinaciones sociales materiales y la historia natural.<sup>45</sup> Los conceptos marxianos como “metabolismo universal de la naturaleza” y “metabolismo social” modelan la relación, y el concepto de “ruptura metabólica” encierra la esencia de la misma en su concreción histórica actual. Estos conceptos son fundamentales para comprender la interacción entre los sistemas productivos humanos y los sistemas ecológicos en los cuales están insertos.<sup>46</sup>

Podemos preguntarnos por qué, en general, el marxismo abandonó o ignoró esta fundamental perspectiva ecológica presente en el propio pensamiento de Marx. Al igual que Foster, pienso que parte de la respuesta se encuentra en lo que Rosa Luxemburgo ya había señalado desde principios del siglo XX: que el movimiento revolucionario no incorporaría muchos elementos que, a pesar de estar presentes en la teoría de Marx, eran prescindibles para sus necesidades inmediatas, sino hasta después de que hubiese madurado el movimiento y de que nuevas condiciones históricas hubiesen surgido.<sup>47</sup> Pero un golpe decisivo fue la división que surgió entre el marxismo occidental y el marxismo soviético en la década de los años 30. Desde el punto de vista teórico, esta ruptura tenía como eje la posibilidad aplicar la dialéctica a la naturaleza, de pensarla ontológicamente y, también, el punto de vista de Marx y Engels con respecto a este tema. La idea de dialéctica de la naturaleza era atribuida de forma más preponderante a Engels. Para él, el pensamiento dialéctico es primordial para comprender y conocer la complejidad contradictoria del mundo no sólo social, sino también físico y biológico. La dialéctica, que engloba el carácter contingente de la realidad, la compenetración de opuestos, la contradicción, la transformación cualitativa producto de cambios cuantitativos, entre otros fenómenos, es para Engels la forma básica de existencia y movimiento de lo real. Esta perspectiva, sin embargo, traía consigo una serie de problemas filosóficos que el marxismo occidental trató de eliminar. Hablando en términos generales, esta corriente de pensamiento separó la dialéctica de la ciencia y el mundo natural, restringiéndola a la conciencia humana y a la vida social. El ejemplo paradigmático de tal visión es la Escuela de Frankfurt, que si bien desarrolló teoría y crítica ambientalista, su punto de partida era fundamentalmente abstracto. En la filosofía de dicha escuela la categoría de “materialismo” se transmutó en una cada vez más vacía, más indeterminada, acercándolos más a los terrenos del idealismo que a los del marxismo. Abandonando el pensamiento

---

45 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 19.

46 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, pp. 3 – 4.

47 *Ibid.*, p. 4.

científico e ignorando el avance de la ciencia natural, rehuyendo del desarrollo tecnológico o juzgándolo de forma pesimista, la Escuela de Frankfurt tuvo una gran influencia en el desarrollo ulterior del marxismo occidental, constriñendo el marxismo sólo al ámbito social y, además, desde un punto de vista abstracto. Por otro lado, el marxismo soviético jamás dejó de lado la ciencia natural, así como una visión holística del conocimiento. Un gran número de científicos soviéticos compartían perspectivas del desarrollo, tanto social como natural, complejas, dialécticas e interconectadas.<sup>48</sup> A pesar de ello, parte de la ciencia y filosofía soviética fue adquiriendo un carácter francamente mecanicista y estéril, y el grueso de la exploración con respecto a la relación entre el ser humano y la naturaleza estaba dominado por una ideología antropocéntrica y un reduccionismo que depositaba una fe ciega en el desarrollo tecnológico, en el dominio<sup>49</sup> de la naturaleza y en el “inminente” colapso del campo capitalista. En particular, la ecología soviética sufrió un fuerte golpe con el fortalecimiento del lisenkoismo, que se encontraba en oposición a la selección natural darwinista y a la genética mendeliana.

Si bien la ruptura entre marxismo occidental y soviético marcó la filosofía marxista del siglo XX, debemos de mencionar que, a partir de la década de los 60 y evolucionando cada vez con mayor fuerza, comenzó un periodo de autocrítica que condujo a un enriquecimiento del marxismo que, con el paso del tiempo, iría “subsumiendo” y superando las limitaciones de las dos corrientes contrapuestas. Producto de este periodo fue una revolución en nuestra forma de comprender las relaciones socio-ecológicas desde un punto de vista marxiano, y, como dice Foster: “like most intellectual revolutions the new insights arose only by standing ‘on the shoulders of giants’—that is, based on the rediscovery and reconstruction of prior understandings, in the face of changing conditions.”<sup>50</sup> La reexaminación de “los clásicos” y las transformaciones materiales que han traído consigo la segunda mitad del siglo pasado y las primeras décadas de este han posibilitado una nueva síntesis entre el pensamiento ecológico marxiano y el desarrollo científico contemporáneo.<sup>51</sup> Al mismo tiempo, considero que esta nueva síntesis se tornará también en una síntesis entre las virtudes y aspectos valiosos del marxismo occidental y las del soviético. Por ello es necesario hacer un breve recuento de las perspectivas de ambas corrientes con respecto al tema en cuestión.

---

48 *Ibid.*, pp. 4 – 5.

49 Dominio entendido como sometimiento o sojuzgamiento. *Vid. infra.*

50 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, p. 5.

51 Ian Angus, “When Did the Anthropocene Begin ... and Why Does It Matter?” *op. cit.*, pp. 9 – 10.





## 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN DE LA VISIÓN MARXISTA SOBRE LA NATURALEZA

Es necesario establecer un estado de la cuestión del tema general – la naturaleza y la relación ser humano-naturaleza vistas desde el marxismo – no sólo porque es fundamental para tratar de explicar y hacer frente a los retos del Antropoceno, sino también porque ha sido uno de los temas más controvertidos y debatidos en ambientes marxistas. En efecto, como se verá en este capítulo, el tema de la naturaleza ha sido uno de los ejes – quizás *el* eje – de la ruptura más primordial entre los marxismos: el marxismo occidental y el marxismo oriental. En este capítulo se abordarán tres corrientes generales de pensamiento marxista – tanto pensamiento filosófico como científico – que ayudarán a poner en contexto los debates y la discusión en torno a su visión respecto a la naturaleza y respecto a la relación entre el hombre y la naturaleza: el marxismo occidental, la ecología soviética y el llamado “ecosocialismo” norteamericano. Con respecto al marxismo occidental, comenzaré por abordar la ruptura que implicó el marxismo de Georg Lukács respecto a su interpretación de la dialéctica y de la naturaleza, para después centrarme en los supuestos de la Escuela de Frankfurt y, particularmente, de Alfred Schmidt, quien hace un estudio del concepto de naturaleza para Marx. Culminaré esta sección con ciertos autores – sobre todo geógrafos – que en años más recientes han continuado una veta de análisis que hereda los presupuestos de estas corrientes del marxismo, como Neil Smith y Noel Castree.

Respecto a la ecología soviética haré un recuento tanto de la tradición científica como de los movimientos revolucionarios y populares ambientalistas dentro de la Unión Soviética, siguiendo el análisis que hace John Bellamy Foster en su artículo “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis”<sup>52</sup>. Para poder realizar un trabajo exhaustivo acerca de la perspectiva de los marxismos con respecto a la ciencia, la naturaleza y la relación de ésta con el desarrollo social, es evidente que sería necesario un análisis profundo de la filosofía soviética y su interpretación del materialismo dialéctico. Esto, sin embargo, escapa del campo de esta tesis y de las posibilidades de su autor, a pesar de su voluntad. Ciertamente la herencia del marxismo occidental ha sido la predominante en la mayoría de la filosofía marxista después de la caída de la Unión Soviética,<sup>53</sup> y es el caso de México y la Facultad de Filosofía y

---

52 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 2, June 2015, pp. 1 – 20.

53 No obstante, ignoro qué se produzca de filosofía marxista en los países que antes fueron socialistas.

Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Mi formación se ha enmarcado durante años dentro de esa corriente y perspectiva, pero como producto de mis lecturas y de esta investigación es que he podido concretar y – creo – fundamentar las críticas a la misma que considero pertinentes, y que al inicio de mi carrera se expresaban sólo de forma intuitiva como oposición a ciertas tesis o juicios. A la par de la lectura meticulosa y a fondo de Marx y Engels, así como de las posiciones de los principales investigadores contemporáneos de la revista y editorial socialista norteamericana de *Monthly Review*,<sup>54</sup> un conocimiento más sólido del desarrollo de la ecología en la Unión Soviética fue pieza clave en esa fundamentación.

Finalmente, abordaré de forma breve el “ecosocialismo” norteamericano y a pensadores ligados a la *Monthly Review*. Me enfocaré en esta sección en mostrar los avances que ha mantenido como una corriente distinguible de pensamiento marxista con respecto su interpretación del pensamiento marxiano frente a la del marxismo occidental. Estos avances fueron vitales para el desarrollo de la perspectiva y análisis presente en esta tesis.

## 1.1 El marxismo occidental

El denominador común de las diversas corrientes del marxismo occidental ha sido el considerar que Engels en general, y su obra inconclusa *Dialéctica de la naturaleza* en particular, estaban equivocados. Desde este punto de vista, el materialismo dialéctico atribuido a Engels es una mera “aplicación” de la dialéctica hegeliana a la naturaleza y la ciencia, creando así una metafísica materialista – pero metafísica, al fin y al cabo – que no debe ser atribuida bajo circunstancia alguna al pensamiento de Marx. La dialéctica de la naturaleza ha sido vista por el marxismo occidental como el punto nodal que separó tanto a Marx de Engels, como al propio marxismo occidental del marxismo de la Segunda y Tercera Internacional. El problema que los marxistas occidentales identificaban en el materialismo dialéctico es su aparente énfasis en los factores objetivos frente a los factores subjetivos y, bajo esta luz, la interpretación del marxismo atribuido a Engels lo reducía a un materialista mecanicista y positivista. El surgimiento de este marxismo representó una nueva época en la cual temas que habían sido centrales hasta ese momento dentro de la discusión marxiana serían relegados e incluso abandonados, corriendo el riesgo que incluso materialistas históricos señalaron desde entonces: la

---

54 También tuvo un gran impacto sobre mi evolución filosófica las perspectivas de dos monumentales biólogos comunistas norteamericanos, muy cercanos a la revista de *Monthly Review*: Richard Levins y Richard Lewontin.

pérdida de un punto de vista verdaderamente – y no sólo nominalmente – materialista.<sup>55</sup>

La crítica de la dialéctica de la naturaleza se remonta a *Historia y consciencia de clase*, de Georg Lukács, que puede considerarse como el libro que dio génesis al marxismo occidental. Desde el primer capítulo – “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” – el filósofo establece que la ortodoxia marxista consiste en su apego a un método, a saber, la dialéctica materialista.<sup>56</sup> Queriendo rescatar una interpretación dialéctica y hegeliana de Marx, Lukács hace una clara distinción entre el método, la forma, y los contenidos históricamente determinados dentro del marxismo. Si bien dentro de la colección de ensayos no se encuentra una crítica abierta y elaborada a la posición de Engels, Lukács “desontologiza” la categoría de dialéctica y, al hacerlo, rechaza cualquier pretensión de hablar acerca de una dialéctica en la naturaleza o en la ciencia natural.<sup>57</sup> Sin embargo, su crítica no se reduce sólo al concepto filosófico de dialéctica, sino que también relativiza el “polo” opuesto, la naturaleza:

La naturaleza es una categoría social, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad.<sup>58</sup>

Si bien todas las categorías son sociales – pues son producto de la mente humana y el ser humano es, como dicen Marx<sup>59</sup> y Aristóteles, un animal social – Lukács “desontologiza” la naturaleza misma, no sólo el concepto. En diversos apartados este supuesto subyace en sus argumentos, y es más evidente en aquellos relativos a la ciencia, la teoría del conocimiento y la relación económica entre el hombre y su entorno. Con estas dos “desontologizaciones” – la relativa a la dialéctica y la relativa a la naturaleza –, Lukács elimina la posibilidad de hablar de una relación dialéctica entre la humanidad y la naturaleza, al menos de una manera relevante. Como resultado de esta fuerte tesis filosófica, cae en lo que, a mi juicio, es el mayor error del libro: en rebajar la categoría de “totalidad” – que es, sin duda, la categoría central del mismo – a su significación meramente social, soslayando la naturaleza y su relación con lo social, de ahí su énfasis subjetivista unilateral. Con ello ha borrado toda huella de verdadero materialismo, y la imagen de totalidad que nos deja es una pseudoconcreta, que hace referencia a la economía, pero que pierde de vista su fundamento.

---

55 John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*, pp. 2 – 3.

56 Georg Lukács, *op. cit.*, pp. 1 - 2. La dialéctica materialista no debe confundirse, desde luego, con el materialismo dialéctico propio de la escuela filosófica soviética.

57 Quiero mencionar que me parece sumamente valiosa su caracterización de qué es el marxismo ortodoxo, es decir, la tesis de que el marxismo ortodoxo no es creer un contenido particular o un resultado de una investigación de Marx, sino seguir un determinado método, el método de la dialéctica materialista. Pero su tendencia a *reducir* la dialéctica a sólo el método es a lo que aludo aquí.

58 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 245.

59 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 293.

Sería una falta, desde luego, no señalar que, años más tarde, el propio Lukács cambió su posición e incluso advirtió los puntos que he expuesto. Hacia 1925 – 1926, tan sólo unos cuantos años más tarde, en su manuscrito *Derrotismo y dialéctica*, menciona que una dialéctica existe en la teoría del proceso del trabajo marxiana, que ésta consiste en la relación metabólica entre la humanidad y la naturaleza, y que algunas verdades que obtenemos de esta interacción tienen validez general.<sup>60</sup> Más importante para la historia de la filosofía es, con toda seguridad, el prólogo de *Historia y consciencia de clase* que realizó décadas más tarde, en 1967, en donde elabora una fuerte crítica a los presupuestos de la obra. En palabras del autor,

Sin duda intenta *Historia y Consciencia de Clase* comprender todos los fenómenos ideológicos por su base económica, pero la economía queda conceptualmente estrechada al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza. Mas esa deficiencia es consecuencia natural de la actitud metodológica básica. Ella acarrea a su vez la desaparición de las verdaderas pilastras reales de la imagen marxista del mundo, y el intento de explicitar con mayor radicalidad las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo fracasa necesariamente por falta de fundamentación económica. Se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo. Pero también se pierde entonces la interacción misma que impera entre el trabajo, entendido de modo auténticamente materialista, y el desarrollo de los hombres que trabajan.<sup>61</sup>

Este punto medular de su autocrítica es posible porque ha aclarado: “Mi libro adopta en esta cuestión una actitud muy resuelta; la naturaleza, se afirma en varios pasos, es una categoría social y la concepción general del libro tiende a afirmar que sólo el conocimiento de la sociedad y de los hombres que viven en ella tiene importancia filosófica.”<sup>62</sup> Y si estas palmarias sentencias evidencian el cambio en su juicio respecto al papel ontológico depositado en la naturaleza, años más tarde también dejará claro que “nature – organic as much as inorganic nature – runs its course and passes away according to its own dialectic, independent of the teleological projects of men”<sup>63</sup>. A la par de esta autocrítica, el Lukács maduro también reconoció – a contracorriente de *Historia y consciencia de clase* y gran parte del marxismo occidental, pero en consonancia con Marx – el valor del materialismo contemplativo como el de Epicuro, Bacon y Feuerbach, y del de ciencia moderna, que estimaba capaces de realizar descubrimientos verdaderos acerca de la realidad.<sup>64</sup> Esto asumía la existencia de un fundamento material: el intercambio dialéctico de materias humanidad-naturaleza. La capacidad de “decir verdades” del mundo natural dependía de ese metabolismo, inseparable del desarrollo de las

---

60 Brett Clark and John Bellamy Foster, “Marx’s Ecology and the Left” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 68, no. 2, June 2016, pp. 1 – 25, p. 20.; Georg Lukács en Theo Pinkus [editor], *Conversations with Lukács*. *Op. cit.*, p. 43.

61 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.*, pp. XVIII - XIX.

62 *Ibid.*, p. XVIII.

63 Georg Lukács en Theo Pinkus [editor], *Conversations with Lukács*. *Op. cit.*, p. 74.

64 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 17, nota 12.

fuerzas productivas y de determinadas relaciones de producción.

A pesar de ese contundente “Prólogo” y de toda su actividad posterior como filósofo, el impacto de *Historia y consciencia de clase* fue gigantesco. Dice Lukács:

Llama ante todo la atención el que *Historia y Consciencia de Clase* represente objetivamente – y contra las intenciones subjetivas de su autor – una tendencia que, dentro de la historia del marxismo y sin duda con grandes diferencias en la fundamentación filosófica en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo. Me refiero a la tendencia a entender el marxismo exclusivamente como doctrina de la sociedad, como filosofía social, ignorando o rechazando la actitud que contiene respecto de la naturaleza.<sup>65</sup>

La ironía de este extracto es que, dentro de esa nueva tendencia, lo que Lukács identifica como una “orientación contraria a la ontología del marxismo” pasaría a ser la ontología atribuida al propio Marx, y su opuesto, atribuida a Engels.<sup>66</sup> Es esta la perspectiva básica que adoptaría la Escuela de Frankfurt, y en gran medida sería retomada por el filósofo que más influencia tuvo en la propagación de la interpretación occidental más sistemática de la posición de Marx con respecto a la naturaleza: Alfred Schmidt.

Su libro *El concepto de naturaleza en Marx* hace hincapié en la importancia del concepto de “metabolismo” dentro del pensamiento de Marx y en su papel revolucionario en una nueva concepción de la naturaleza, pero, al mismo tiempo, esto pasaría a un segundo plano en su crítica a lo que él ve como una actitud instrumentalista y productivista en la visión de Marx.<sup>67</sup> Esta crítica más amplia, que la Escuela de Frankfurt desarrolla extensamente en relación a la Ilustración y la ciencia, conduce a Schmidt a concluir que Marx cae en una perspectiva propia de la dialéctica de la Ilustración, en un punto de vista prometéico en el cual la dominación de la naturaleza es el motivo principal.<sup>68</sup> En esto Schmidt seguía el pesimismo weberiano de la Escuela de Frankfurt respecto de la actitud medular de la modernidad, actitud que atribuye tanto a Marx como a Engels.<sup>69</sup> Como dicen Brett Clark y John Bellamy Foster en su artículo “Marx’s Ecology and the Left”:

In the end, classical historical materialism was reduced to a reified, mechanistic worldview, which advocated a narrow instrumentalism, geared to unrestrained productivism, as the only possible forward course for humanity. The mature Marx, in the Frankfurt School interpretation, thus led inexorably to the same Weberian iron cage with respect to the instrumentalist rationalization of nature as did both capitalism and Soviet Marxism.<sup>70</sup>

Estos dos autores señalan tres aspectos de la visión de Marx que Schmidt no logra comprender: 1) que

65 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.* p. XVII.

66 *Vid. supra.*, nota 39.

67 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, pp. 5 – 6.

68 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 245.

69 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, pp. 2 – 3.

70 *Ibid.*, p. 3.

la forma del valor capitalista – proveniente sólo del trabajo abstracto (podríamos decir *labour*, siguiendo la observación<sup>71</sup> de Marx respecto a la diferencia en la lengua inglesa entre *labour* y *work*) – está en contradicción con la de la riqueza – proveniente tanto del trabajo concreto (podríamos decir *work*) como de la naturaleza – y que, por ello, para Marx el objetivo del comunismo no es la mecánica extensión cuantitativa de la producción, sino la satisfacción cualitativa de necesidades; 2) que el concepto “metabolismo” no es una mera *metáfora* filosófica o especulativa, sino una categoría *científica* que explica los intercambios y procesos materiales entre la sociedad y la naturaleza; 3) que Marx no tuvo una idea mecánica de la naturaleza, una concepción pasiva de la misma, regida por leyes inmutables en las cuales incluso procesos evolutivos ocurren según fórmulas inamovibles.<sup>72</sup> Es de esta forma que, para estos sociólogos norteamericanos, Schmidt – junto con la Escuela de Frankfurt – transmuta a Marx en un pensador dualista, que separa la ciencia natural de la social tanto como la naturaleza de la sociedad. En el fondo, argumentan, son los propios filósofos de dicha escuela quienes comparten esa posición dualista que escinde la naturaleza de lo natural, de la naturaleza de lo social. A pesar de haber reconocido el potencial revolucionario de la visión de Marx de la naturaleza, Schmidt lo rechaza acorde a los parámetros del análisis de su propia tradición filosófica, la del marxismo occidental; si bien identificó la posibilidad de una síntesis más elevada en la relación humanidad-naturaleza mediante los conceptos de metabolismo ecológico y social, limitó concepción de mundo del marxismo clásico a la de un positivismo instrumentalista.<sup>73</sup>

El error de Schmidt provenía de su poco crítica suposición de que Marx había tomado el concepto de “metabolismo” del materialismo mecanicista de Jacob Moleschott, y no – como es ahora demostrable a la luz de más recientes descubrimientos acerca de la influencia y formación científica de Marx – de Justus von Liebig y Roland Daniels.<sup>74</sup> En consecuencia, Schmidt concluye que el sentido de la categoría es preburgués (en el sentido de ser utópica y romántica), metafísico y mecanicista, “reflecting a ‘peculiarly unhistorical dialectic of the process of metabolism,’ a ‘rigid cyclical form of nature’ that was ‘anterior to man.’ [...] He thus limited the dialectic to an abstracted social realm.”<sup>75</sup>

Si bien *El concepto de naturaleza en Marx* fue producto de la división que sufrió el marxismo desde la década de los 20 y que fue incrementándose con el paso de los años, él mismo contribuyó de manera importante a consolidar esa escisión y a fomentar una perspectiva antiecológica en el

---

71 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, nota 16, p. 51.

72 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 4.

73 *Ibid.*, pp. 4 – 6.

74 *Ibid.*, p. 7; John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 161.

75 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 7.

marxismo de Occidente. Considerado como el estudio más exhaustivo y acreditado de visión que Marx sostenía de la naturaleza, contribuyó a la actitud negativa de los llamados ecosocialistas de la primera etapa y de los teóricos de la *New Left* hacia la misma durante los años de 1960 y 1980.<sup>76</sup> Al escindir la dialéctica de la ciencia natural y la naturaleza, el marxismo occidental limitó su análisis – y, por lo tanto, su crítica – a la sociedad, pero vista de forma reificada y abstracta. En efecto, en su intento por rehuir de una concepción fetichizada de la naturaleza, cayó en el opuesto igualmente deleznable de fetichizar y cosificar el concepto de sociedad al abstraerla de su *fundamento* material, de sus *determinaciones* concretas, de su *relación* real con el resto de la naturaleza, cayendo en las contradicciones que identificaban en la dialéctica de la Ilustración y encerrándose en las aporías de su dualismo epistemológico. Por esto es que tanto Clark como Foster señalan que sus críticas filosóficas negativas – que, vale decir, eran casi exclusivamente abstractas y sin relación a ninguna praxis real – se asemejaban mucho a los del pesimismo crítico de Max Weber, en donde dentro de la “jaula de hierro” de la racionalidad sólo cabía la crítica, pero sin la ilusión de transformación positiva.<sup>77</sup> El verdadero dogmatismo – término tan utilizado con respecto a la filosofía de la Tercera Internacional y, en general, con respecto a la filosofía soviética – reside no en la “extrapolación” de la dialéctica al ámbito de la naturaleza por parte de Engels<sup>78</sup> sino precisamente en que todo el marxismo occidental se fundaba en la artificial y completamente arbitraria separación del ser humano (lo social) de la naturaleza, en aceptar sin cuestionamiento la escisión que inaugura Lukács, el tomar eso, sin conocimiento ni formación científica, como su premisa fundamental. Es, desde mi posición, renunciar por completo al auténtico materialismo y al pensamiento dialéctico. La crítica culturalista propia de la Escuela de Frankfurt – que incluso se desplegó en el campo “ecológico” – ignoraba por completo la ciencia de la ecología y, por otro lado, partía del supuesto de que la enajenación del ser humano con respecto a la naturaleza provenía de la ciencia y de la Ilustración, un punto de vista proveniente del espíritu romántico y de Weber, más que de Marx.<sup>79</sup> Dice Foster: “In this perspective the alienation was grasped one-sidedly in terms of the alienation of the idea of nature. What was lacking, however, was any analysis of the real, material alienation of nature, for example, Marx's theory of metabolic rift.”<sup>80</sup>

---

76 *Ibid.*, pp. 1 – 2.

77 *Ibid.*, p. 5.

78 A pesar de que tampoco comparto la tendencia a “encasillar” todos los fenómenos naturales según un esquema de fórmulas dialécticas.

79 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 245.

80 *Ibid.*



La idea de que la dialéctica es sólo un concepto aplicable a la praxis y consciencia humana no sólo tuvo su impacto dentro de los linderos de la filosofía. Ninguna actividad humana ocurre al margen de la otra, y lo mismo sucede en el campo del conocimiento. Pensadores y científicos sociales “marxistas” se tornaron cada vez más ignorantes de la ciencia natural y sus avances, y también del propio Marx (visto desde esa óptica prometética). Si, cuando surgió el movimiento ambientalista, el marxismo occidental tuvo muy pocas herramientas para enfrentar las nuevas formas materiales destructivas de interacción humanidad-naturaleza, también una parte de los teóricos marxistas – como Neil Smith – “revirtieron” la crítica de la Escuela de Frankfurt respecto a la “dominación de la naturaleza”, sustituyéndola con la de la “producción de la naturaleza”, idea profundamente antropocéntrica que “subsume” la naturaleza a la producción humana.<sup>81</sup> La llamada “primera etapa del ecosocialismo” tenía como punto de partida la lectura que Schmidt había hecho de Marx, en donde el Marx maduro, en contraposición al joven Marx de los *Manuscritos*, había renunciado a los valores ecológicos y optado por una visión productivista. De esta forma es que pensadores de este primer ecosocialismo como Ted Benton y André Gorz, que consideraban que Marx había exagerado en su crítica a Malthus y las barreras naturales, trataron de hacer una mezcla entre ideas neomalthusianas, ética “verde” propia de la ecología profunda y marxismo. Con ello intentaron hacer del marxismo una teoría “más verde”, más políticamente correcta – en el mal sentido de la expresión – de acuerdo al momento histórico. Lo que desecharon – sin saberlo – en ese intento de “injerto”, como dice Foster, fue el descubrir en las entrañas mismas del materialismo dialéctico de Marx y Engels el fundamento ecológico del materialismo histórico.<sup>82</sup>

Una tendencia dentro del ecosocialismo de la primera etapa era la crítica a la teoría del valor marxiana, que concebían como una en la cual no existen límites al desarrollo de las fuerzas productivas en tanto que el valor es producto sólo del trabajo humano. Es decir, su interpretación del marxismo apuntaba precisamente a uno de los puntos medulares de la crítica *del propio Marx* al sistema de producción capitalista: la contradicción entre valor y valor de uso, valor (que no incluye a la naturaleza) y riqueza (que sí la incluye). Rescataban el papel del socialismo en relación a la eliminación de la explotación de los trabajadores, pero, al reducir el marxismo a una parquedad conceptual semejante, se tornaba necesario crear una quimera teórica, una mezcla de

---

81 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, pp. 1 – 2 y 7 – 8. *Vid.* Neil Smith

82 *Ibid.* p. 7. John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, p. 6; John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, pp. 5 – 6.

posiciones.<sup>83</sup> Si bien su eclecticismo aparentaba resolver sus aporías teóricas, el materialismo histórico era reducido en su capacidad explicativa y, por lo tanto, en su capacidad de crítica y transformación del metabolismo socio-ecológico.

Paralela a esta corriente ecosocialista, pero siguiendo otro camino al de ella y al de la Escuela de Frankfurt, se desarrolló una posición claramente ejemplificada por el célebre geógrafo Neil Smith. Smith propone que *El concepto de naturaleza en Marx* extrae una visión burguesa de la naturaleza que no puede atribuírsele a Marx. Tratando de “solucionar” la lectura dualista que Alfred Schmidt hace de Marx, torna a Marx en un radical relativista antropocéntrico. Para Smith, el enfoque de Marx con respecto a la naturaleza era el de su producción social, el de su transformación y reinención mediante la actividad humana.<sup>84</sup> Desde esta perspectiva unilateral, reduccionista y antropomórfica, Smith pretendía dar al traste con el alarmismo del ambientalismo de izquierda, que asumía, desde su postura, un dualismo del mundo social y natural.<sup>85</sup> Foster describe la perspectiva de Smith:

Hence, in Smith’s inverted Frankfurt School perspective on the domination of nature, nature as a whole was envisioned in almost Baconian terms as increasingly produced by human beings for their own ends. It was possible, he argued, to speak of “the real subsumption of nature” in its entirety within human production. [...] Indeed, there was no longer any meaningful nature anywhere apart from human beings: “Nature is nothing if it is not social.” [...] Smith effectively dismissed any recognition of “external nature” as a dynamic, evolutionary force outside and beyond, and often interacting with, humanity itself, as “dualism,” “fetishism of nature,” and “nature washing.” Natural science was itself to be faulted for focusing on “so-called laws of nature” outside society.<sup>86</sup>

Smith invirtió la posición de la Escuela de Frankfurt en cuanto a su valoración de la “dominación de la naturaleza”; mientras que para la segunda era un signo negativo de un casi *imperativo* teleológico – incluso deontológico – de Marx y su concepción del desarrollo positivo de la sociedad, para Smith era un signo positivo del *descubrimiento* objetivo de Marx de la subsunción real de la naturaleza por parte de lo social. Sin embargo – y he aquí lo que nos interesa – Smith invirtió la posición de Marx, según mi propia interpretación del filósofo. El monismo de Smith subsume la naturaleza a lo social – la trata no sólo como algo pasivo, sino también como un producto, una parte de lo humano – mientras que el monismo de Marx “subsume” lo humano a lo natural – el ser humano es una parte de la naturaleza, tiene su propia historia natural, y, como tal, es producto de su *relación* con ella –. Tal como señala Foster, lo que caracteriza la perspectiva de Smith y sus sucesores teóricos como Noel Castree, es una concepción unilateral, binaria, que opone de forma tajante el dualismo al monismo, abandonando la idea de mediación dialéctica. Para no caer en un dualismo, esta escuela debía escoger entre una idea

---

83 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, pp. 8 – 9.

84 *Ibid.*, pp. 9 – 10.

85 *Ibid.*, p. 10.

86 *Ibid.*

monista de la naturaleza universal (a la Spinoza) y su opuesto, el de una producción de la naturaleza por parte de la sociedad. Escogiendo esta última, optaron por un “construccionismo”<sup>87</sup> social absoluto, que renuncia a la perspectiva materialista-dialéctica de Marx en la cual los seres humanos y la sociedad son una parte de la naturaleza y se relacionan con ella de forma compleja, condicionándose y evolucionando en un movimiento mutuo.<sup>88</sup>

Si bien estas corrientes surgieron a partir de las premisas básicas de la Escuela de Frankfurt, con su subsecuente consolidación en la tesis doctoral de Alfred Schmidt, sería arbitrario no mencionar también las ideas de los pensadores más “práxicos” y humanistas asociados a esa escuela, específicamente, Herbert Marcuse y Erich Fromm. Distanciándose de Max Horkheimer – quien pensaba que la idea de liberación en Marx jamás podría renunciar a la idea ilustrada del progreso tecnológico como el motor determinante de la historia –, Marcuse sí concebía la posibilidad de la superación de la concreción represiva de la tecnología y del establecimiento de un metabolismo no enajenado con respecto a la naturaleza.<sup>89</sup> Fundamentando su postura a partir de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx, valoraba la naturaleza como una aliada en la lucha por la liberación en las sociedades explotadoras y como una fuerza dentro del cambio social, sentando las bases para la idea de un movimiento revolucionario enraizado en premisas ecológicas.<sup>90</sup> A contracorriente de pensadores como Horkheimer y Adorno, Marcuse advertía: “History is also grounded in nature. And Marxist theory has the least justification to ignore the metabolism between the human being and nature, and to denounce the insistence on this natural soil of society as a regressive ideological conception.”<sup>91</sup> De esta manera, Marcuse reaccionó positiva y dialécticamente al surgimiento del ambientalismo en la segunda mitad del siglo XX.<sup>92</sup> Por otro lado, Fromm señaló la importancia de la concepción marxiana, presente en el pensamiento de Nikolái Bujarin, respecto al proceso de trabajo como una relación metabólica entre la humanidad y la naturaleza. Sin embargo, el distanciamiento de la Escuela de Frankfurt en su conjunto – incluidos Marcuse y Fromm – de la ecología y del análisis concreto de la crisis ecológica capitalista, impidieron que hubiera un desarrollo substantivo en torno a este punto de vista, coartando un replanteamiento serio y radical del tema de

---

87 Es mi traducción del término inglés “construccionism”. Para una excelente crítica de las ideas de Noel Castree y Neil Smith, así como del construccionismo en general, *vid.*, Andreas Malm, “On the Building of Nature: Against Constructionism” en *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*. New York, Verso, 2018, 248 pp., pp. 21 – 43.

88 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 11.

89 *Ibid.*, p. 5.

90 *Ibid.*, p. 21.

91 Herbert Marcuse *apud ibid.*

92 *Ibid.*, p. 23, nota 10.

la dialéctica de la naturaleza desde sus raíces históricas en el marxismo clásico.<sup>93</sup> El potencial revolucionario de las observaciones e intuiciones de Marcuse y Fromm quedó así truncado sin una sólida base materialista-científica.

El marxismo occidental dio a la teoría marxista en general aportaciones invaluable, pero no fue tanto el caso en cuanto a su pensamiento ecológico. No fue esta amplia tendencia filosófica, sino más bien la corriente marxista asociada a la ciencia, la que realizó los mayores avances y contribuciones a dicho pensamiento.<sup>94</sup> La lectura unilateral, antidialéctica, que el Lukács joven y los fundadores de la Escuela de Frankfurt hicieron del pensamiento marxiano respecto a la naturaleza implicó un giro hacia el idealismo – o un coqueteo, al menos –, así como una separación categórica entre el pensamiento de Marx y el de Engels. Su oposición – justificable desde un cierto punto de vista – a la interpretación mecanicista de la metáfora infraestructura-superestructura marxiana, aunada a una falta de desarrollo de un materialismo verdaderamente significativo, impidió al marxismo occidental hacer frente a las decisivas encrucijadas y masivos problemas que enfrenta la humanidad desde hace décadas como consecuencia de sus acciones, *a pesar* de su consciencia de ellas. Como dice Foster, ese desarrollo de un materialismo significativo y profundo sólo es posible si se relaciona la existencia productiva humana con las condiciones físicas de la realidad, con el mundo natural del cual formamos parte.<sup>95</sup> Si el marxismo occidental – queriendo rescatar el papel del factor subjetivo dentro del marxismo y la emancipación – relegó, minimizó, relativizó, “construyó” o subsumió teóricamente la naturaleza en el campo filosófico, en la misma medida minó la capacidad de “demostrar la verdad” del marxismo, es decir, socavó “la realidad y el poder, la terrenalidad”<sup>96</sup> del pensamiento de Marx y de Engels. Con esto, según dice Foster en su magistral *Marx's Ecology*, “[...] Marx's own ideal, clearly expressed in *Capital* itself, of an analysis that combined a materialist conception of history with a materialist conception of nature with all the force of natural history was declared a violation of reason.”<sup>97</sup>

## 1.2 La ecología soviética

Considero como algo significativo y sintomático que el desarrollo de la ciencia ecológica soviética no

---

93 *Ibid.*, p. 20; John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*, p. 19, nota 45.

94 *Ibid.*, p. 13.

95 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 8.

96 Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en *op. cit.*

97 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*

sea más conocido y difundido en Occidente, que no se le preste atención incluso en ambientes académicos, y que la idea misma del ambientalismo soviético sea descartada como producto de uno de los innumerables lugares comunes que existen respecto de la historia de ese Estado, esto es, que la Unión Soviética fue, ante todo, un Estado “ecocida”. Si bien es cierto que se cometieron graves desastres ambientales – el accidente nuclear de Chernóbil, la degradación ecológica del lago Baikal (el lago más profundo y con más volumen de agua del planeta) y la desecación del mar de Aral son los casos por antonomasia – y que prevaleció, en general, una perspectiva antropocéntrica y productivista en relación a la ecología y el desarrollo técnico, en la Unión Soviética también se desplegó el movimiento ambientalista más grande del mundo, se instituyeron reformas sin parangón con las del campo capitalista y se desarrolló la corriente más dialéctica y revolucionaria de la ecología.<sup>98</sup> Por otro lado, la devastación ambiental, el antropocentrismo en los puntos de vista, así como el productivismo en la economía, se distinguieron cualitativamente de sus contrapartes capitalistas: mientras que el fin único y último del capital es el lucro y hacia éste es que se orientan dichos fenómenos, en el mundo socialista estaban encaminados a la satisfacción de las necesidades de la población; la equiparación de los fenómenos resulta ridícula cuando identificamos la esencia que subyace a los mismos.

El análisis de los avances teórico-prácticos de la ecología y ambientalismo soviéticos es de vital importancia para el desarrollo de una visión holística de la naturaleza y, con ella, de una visión holística de la relación que entablamos con el entorno. Sin la ciencia y la praxis histórica de la ecología y el ambientalismo – tanto sus aspectos positivos como los negativos – dentro del primer intento significativo de construcción de una sociedad racional, el conocimiento que tenemos actualmente de la magnitud del desastre planetario capitalista no sería posible, y, a la par, tampoco tendríamos tantas herramientas para enfrentar ese desastre, ni para comprender los retos reales, concretos, no imaginados, que enfrenta el construir una sociedad racional dentro de un mundo organizado de forma irracional. Dentro de esta tesis, el exponer de manera sucinta la ecología y el ambientalismo soviéticos funge el papel de mostrar, en contraposición a las tesis del marxismo occidental, una corriente materialista de pensamiento con respecto a la naturaleza, corriente que creo fue ignorada en Occidente y su pensamiento de izquierda, y que corresponde a una comprensión más cabal de la esencia del marxismo. Este apartado se focalizará en la ciencia e historia ambiental, a diferencia del anterior, que abordaba casi exclusivamente a la filosofía. Habiendo establecido el

---

98 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, p. 1.

contexto general de esta tesis dentro de la historia de la filosofía, la exposición de la ecología soviética tendrá como objetivo establecer su punto general de partida científico, mientras que la exposición de la historia ambiental tendrá como fin presentar – aunque sea sólo de manera escueta – las dificultades, desafíos y dilemas que el intento de creación del socialismo ha implicado con respecto a su relación con la naturaleza.

Ateniéndonos al ordenamiento que hace Foster de la ecología soviética, podemos dividirla en tres etapas: la temprana (que comprende el periodo entre 1917 y mediados de la década de los 30), la intermedia (entre mediados de los 30 y mediados de los 50) y la tardía (desde fines de los 50 hasta 1991).<sup>99</sup>

### **a) La etapa temprana (1917 – mediados de los 30)**

La etapa temprana se caracterizó por adoptar un interés notable por la conservación. En el segundo día de la Revolución de Octubre, el *Decreto sobre la Tierra* fue consentido por el Segundo Congreso de los Sóviets. En su mayoría redactado por el propio Lenin, este decreto transfirió la propiedad de todos los bosques, minerales y aguas al nuevo Estado, sustrayéndolos de la explotación irracional y sentando las bases para su uso planificado.<sup>100</sup> Sin ignorar el legado ambientalista previo a la Revolución de Octubre, puede identificarse a este momento como el punto de arranque del ambientalismo soviético, que se caracterizó en esta primera etapa por un gran desarrollo de la ciencia ecológica y de reformas ambientales. Poco tiempo después del *Decreto sobre la Tierra*, el Sóviet de Comisarios del Pueblo (Sovnarkom), presidido por Lenin, promulgó el *Decreto sobre los Bosques* como respuesta a la deforestación producto de la guerra civil y de los reinados zaristas. Esta ley, decretada durante la guerra civil y mientras los bolcheviques luchaban en contra de la reacción del Ejército Blanco, distinguía los bosques explotables de los protegidos.<sup>101</sup> Para el nuevo gobierno revolucionario, la función de estos últimos era la prevención de la erosión, la protección los depósitos de agua y, en palabras de Lenin, la “preservación de los monumentos de la naturaleza”.<sup>102</sup> Esta ley sentó las bases

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>100</sup> Louis Proyect, “Ecology in the Former Soviet Union”. Consultado en Internet en [http://www.columbia.edu/~lnp3/mydocs/ecology/ussr\\_ecology.htm](http://www.columbia.edu/~lnp3/mydocs/ecology/ussr_ecology.htm) el 15 de noviembre del 2017, §3.

<sup>101</sup> Kunal Chattopadhyay, “The rise and fall of environmentalism in the early Soviet Union” en *Climate & Capitalism*. Artículo publicado en Internet el 3 de noviembre del 2014, consultado en Internet en <http://climateandcapitalism.com/2014/11/03/rise-fall-environmentalism-early-soviet-union/> el 15 de noviembre del 2017, §26; Louis Proyect, *op. cit.*

<sup>102</sup> Louis Proyect, *op. cit.*; Roberto Andrés, “Apogeo y caída del ecologismo en la naciente Unión Soviética” en *La izquierda diario*. Artículo publicado en Internet el 24 de noviembre del 2017, consultado en Internet en <https://www.laizquierdadiario.com/Apogeo-y-caida-del-ecologismo-en-la-naciente-Union-Soviética> el 22 de abril del 2018, §29.

para la creación de una dependencia del nuevo gobierno revolucionario encargada de la reforestación planificada y del rendimiento sostenido de los bosques.<sup>103</sup> La fauna también gozó del auxilio de los comunistas, quienes en 1920 promulgaron otra ley que protegía a los alces y cabras salvajes de la caza, cumpliendo las demandas que conservacionistas exigían desde antes de la revolución y resistiendo a la tentación del lucrativo comercio de pieles. La legislación sobre la regulación de la caza era un tema de tanta importancia para Lenin que solía dedicar tiempo para reunirse con el agrónomo Nicolai Podiapolski posponiendo deliberaciones acerca de la lucha contra el Ejército Blanco.<sup>104</sup>

El interés de Lenin por la conservación y la ecología se reconoce poco dentro de la historiografía, pero quizás el hecho que atestigua de forma más contundente dicho interés es el respaldo y apoyo que brindó en la creación de los zapovédniks y de la organización que les dio génesis: el Comisariado Popular de Educación (Narkomprós), que tenía bajo sus funciones la conservación de la naturaleza y cuyo cargo dirigente lo ocupó Anatoli Vasilievich Lunacharski desde su creación en 1917.<sup>105</sup> En un inicio, los zapovédniks eran reservas naturales dedicadas exclusivamente a la conservación prístina de áreas naturales al margen de toda actividad humana exceptuando la investigación científica. Estas reservas, revolucionarias para su época (y para la actual también), llegaron a abarcar en 1933 un área combinada de 2.7 millones de hectáreas<sup>106</sup>, y representan lo que a mi juicio es una característica de esta primera etapa de la ecología soviética, a saber, la trabazón entre la ciencia ecológica y el ambientalismo. A pesar de la devastación que trajo tanto la Primera Guerra Mundial como la guerra civil, de la situación política volátil, de las gigantes presiones económicas y de la enorme riqueza que contenían las reservas, se crearon decenas de zapovédniks durante las décadas de los 20 y 30.

La praxis real de la revolución y de la administración del vasto estado socialista, sin embargo, resultó ser mucho más compleja de lo que la pura teoría mostraba, incluso habiendo contado con las experiencias previas de la Comuna de París y los soviets anteriores a la revolución. Se tuvieron que crear diversas instituciones, algunas con funciones que podían superponerse parcialmente. Tal fue el caso de la Narkomprós y del Comisariado Popular de Agricultura (Narkomzem), esta última tomando la mayoría de la responsabilidad respecto a la conservación y toma de decisiones de los recursos naturales al inicio del estado. Sin embargo, esto cambió en 1919 cuando Podiapolski – comisario diputado de la Narkomprós encargado de la región de Astracán – impulsó junto con Lunacharski la

103 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*

104 Louis Proyect, *op. cit.*, §4.

105 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, p. 2.

106 Hacia ese año existían 33 zapovédniks. *Ibid.*

creación de un zapovédnik en el delta del río Volga.<sup>107</sup> Lenin no sólo apoyó esta iniciativa, sino que señaló que la conservación debía de ser una prioridad en la nueva república y urgió a la redacción de un decreto general sobre la conservación. De acuerdo con las recomendaciones de Lenin, el decreto – redactado tan solo un día después – debía ser aprobado por el comité ejecutivo de la Narkomprós, por la sencilla razón de que esta institución no tendría sesgo o conflicto de interés por no estar involucrada con la explotación de los recursos naturales.<sup>108</sup> Hubo enorme resistencia por parte la Narkomzem, producto no sólo de conflictos administrativo-burocráticos, sino también de lo que Kunal Chattopadhyay atinadamente llama “a conflict between a holistic view of the ecology, and of the role of science, and a narrower, utilitarian attitude”.<sup>109</sup> Si bien el borrador del decreto sólo se tornó en ley hacia 1921, la propuesta de creación del zapovédnik en Astracán fue ratificada de forma inmediata, y le siguió la creación de otra reserva – por decreto de Lenin – en el sur de los Montes Urales. Esta última, el *Ilmenski zapovednik*, contenía enormes depósitos de minerales preciosos y de tierras raras, pero el gobierno soviético consideró que el valor de los depósitos del río Miass residía mucho más en lo que podía enseñarnos acerca de los procesos geológicos que en el capital que podrían acumular.<sup>110</sup> Éstas serían las primeras reservas de este tipo creadas por un gobierno, es decir, reservas cuyas únicas funciones eran la conservación y la investigación científica.<sup>111</sup> La conciencia ambiental de inicios de la sociedad soviética encarnada en la proliferación de zapovédniks tuvo también un fuerte impulso al crearse la Sociedad para la Conservación de la Naturaleza de toda Rusia (VOOP) en 1924.<sup>112</sup> Contando con aproximadamente mil miembros en el momento de su fundación, llegaría a tener 37 millones de miembros hacia 1985, convirtiéndose en la organización de protección de la naturaleza más grande del mundo. Esta y otras organizaciones como el Buró Central para el Estudio del Conocimiento Tradicional Local (TsBK)<sup>113</sup> demuestran que no sólo las instancias gubernamentales estaban comprometidas con la protección ambiental, sino también sectores considerables de la sociedad. Hacia fines de la década de los 20, el TsBK tenía 2270 ramas y casi 60000 miembros, tornándolo, junto con la VOOP, en un verdadero movimiento de masas.<sup>114</sup>

---

107 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*, §28.

108 *Ibid.*, §29.

109 *Ibid.*, §30. Si bien es muy interesante su artículo y concuerdo con diversos pasajes del mismo, no comparto su perspectiva general.

110 Louis Proyect, *op. cit.*, §8.

111 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*

112 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.* La traducción al español de la VOOP la tomé de Roberto Andrés, *op. cit.*, §30.

113 La traducción de esta organización es mía y la tomé del inglés: “Central Bureau for the Study of Local Lore”.

114 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*, §35.



El desarrollo de la ciencia ecológica fue también gigantesco durante esta primera etapa, y su denominador común fue una perspectiva amplia, holística y dialéctica. Científicos como el geógrafo y fitogeógrafo Vladímir Sukachov fueron pioneros en el surgimiento de esta ciencia; la influencia de la perspectiva que ella conllevaba incluso afectó al propio Lenin, quien leyó *Los Pantanos: su formación, desarrollo y propiedades*, de Sukachov, y quedó profundamente impresionado por su espíritu holístico y ecológico.<sup>115</sup> Vladímir Vernadski, un fundador de la ciencia geoquímica, hizo progresar de forma notable el estudio de la biósfera con su famoso libro de 1926, *La biósfera*, cuyas ideas enfatizaban el papel de los seres vivos como fuerza geológica. Aleksandr Ivánovich Oparin elaboró la principal teoría de el origen de la vida en la década de los 20, mientras que el botánico y genetista Nikolái Ivánovich Vavílov descubrió las fuentes primordiales de germoplasma o reservas genéticas (áreas de Vavílov) ligadas a regiones en países subdesarrollados como Etiopía, México, Turquía, Perú y el Tíbet.<sup>116</sup> Diferenciándose de muchos conservacionistas románticos, Vavílov tomó una posición dialéctica que tomaba esos centros de diversidad genética vegetal como los productos de la actividad vital de culturas humanas, las primeras (geográficamente hablando) en desarrollar la agricultura.<sup>117</sup> Nikolái Ivánovich Bujarin – quien, siguiendo a Vernadski, enfatizó el intercambio dialéctico entre la humanidad y la naturaleza – y el historiador marxista de la ciencia Y. M. Uranovski generalizaron esos descubrimientos científicos de acuerdo al materialismo histórico.<sup>118</sup> Bujarin también dirigió junto con el bolchevique Alekséi Rýkov el Gostkomitet, un comité creado en 1925 para la protección de la naturaleza y conformado mayoritariamente por científicos.<sup>119</sup> El zoólogo Vladímir Stanchiskii, además de ser un líder promotor y defensor de los zapovedniks, fue un importantísimo científico que avanzó el conocimiento del análisis energético de comunidades ecológicas y de los niveles tróficos.<sup>120</sup> Fue editor de la primera revista científica de ecología en la Unión Soviética, la *Revista de Ecología y Biocenología (Zhurnal ekologii i biotsenologii)*, y sus principales aportaciones como científico vinieron del estudio holístico de los ecosistemas; tomándolos como un todo, “rastrea” la producción de los productores bióticos primarios de un área determinada a través de todas las vías o caminos bióticos, siguiendo su propuesta que consideraba que la cantidad de materia viviente dependía en su totalidad de la cantidad de energía solar transformada por “la base económica del mundo viviente”, es decir, las plantas autótrofas. Partiendo de Vernadski, quien había investigado los flujos de energía dentro de los

---

115 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*; Roberto Andrés, *op. cit.*, §28.

116 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, p. 3.

117 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*, §42.

118 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*

119 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*, §37.

120 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*

ecosistemas, sus ciclos químicos y las transformaciones entre materia y energía dentro de los intercambios entre materia viva y no viva, Stanchinskii reconstruyó la dinámica interna de un ecosistema mediante métodos cuantitativos, matemáticos y estadísticos. Desarrollando lo que hoy se conoce como flujos de energía en los ecosistemas, estudió cómo dentro de los niveles más altos de la cadena trófica hay menos energía disponible y, mediante la Segunda Ley de la Termodinámica, analizó matemáticamente el papel energético de cada especie dentro de un ecosistema dado. Uno de sus objetivos era que el estudio exitoso de estos flujos energéticos y de los papeles de cada especie permitiría al ser humano desarrollar su economía en armonía con los ecosistemas.<sup>121</sup> Para finalizar este sucinto recuento de ciencia soviética temprana debo mencionar al ilustre físico, filósofo e historiador de la ciencia Boris Hessen, quien adquirió su fama mediante su interpretación materialista-histórica de la historia y sociología de la ciencia.

#### **b) La etapa intermedia (mediados de los 30 – mediados de los 50)**

El avance del ambientalismo y la ecología tuvo que enfrentarse con la dura realidad de la construcción del socialismo en un país primordialmente feudal, inmerso en un mundo antagonista y cuyas condiciones climáticas, geográficas y económicas eran adversas en extremo. Las presiones por alimentar a una población distribuida en el estado más grande del planeta eran enormes. Fue así como la aclimatación surgió como tema de debate en relación a los zapovédniks hacia 1927, diez años después de la revolución. La aclimatación o aclimatización, que no es más que el traslado de especies animales o vegetales (ya sean éstas domesticadas o salvajes) de su hábitat original a otros hábitats con el fin de adaptarlos a nuevas condiciones, fue impulsada de manera notable por el agrónomo Trofim Denísovich Lysenko y el filósofo de la biología Isaak Izrailevich Present. En mancuerna, promovieron convertir los zapovédniks en centros de investigación y experimentación de la aclimatación, oponiéndose a la Stanchinskii, quien defendió la inviolabilidad de estos santuarios naturales.<sup>122</sup> A pesar de la resistencia de Stanchinskii y otros conservacionistas, los zapovédniks se transformaron cada vez más en centros de transformación de la naturaleza. Lysenko fue adquiriendo cada vez mayor peso dentro de la biología soviética – particularmente durante su dirección de la Academia Lenin de Ciencias Agrícolas de la Unión Soviética y, después, del Instituto de Genética de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética –, convirtiéndose en el personaje dominante hacia

---

121 Kunal Chattopadhyay, *op. cit.*, §49 – 50; Louis Proyect, *op. cit.*, §13 – 14; Roberto Andrés, *op. cit.*, §23 – 24.

122 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, pp. 3 – 4.

mediados de la década de los 30, dando inicio a la segunda etapa de la ecología soviética.<sup>123</sup>

Este segundo periodo presenta una serie de contradicciones. Si bien debates en ámbitos como la conservación y la genética se tornaron cada vez más controvertidos, burocratizados y reprimidos, la climatología y la silvicultura cobraron el mayor auge en su historia. Si bien científicos e intelectuales opuestos a las perspectivas y teorías biológicas de Lysenko y Prezent – como Bujarin, Stanichinskii y Vavílov – fueron rechazados, hechos presos o eliminados, se desarrollaron avances importantísimos en ecología.<sup>124</sup> Si bien, con el fin de incrementar y mejorar la producción, parte de los zapovédniks fueron liquidados y el resto se convirtieron más en laboratorios que en reservas, y si bien, como producto de este retroceso en el ambientalismo, la acción y número de miembros de la VOOB se redujeron de forma considerable,<sup>125</sup> se produjo el plan de forestación más ambicioso de la historia. Quizás la mayor contradicción se encuentre en los propios Lysenko y Prezent, quienes en su intento por solucionar los problemas agrícolas de la Unión Soviética, contribuyeron a largo plazo al deterioro de la agronomía en el país; en su intento por crear una “ciencia socialista” opuesta a la “ciencia burguesa”, contribuyeron a su estancamiento y pérdida de rigor, menoscabando su pretendido potencial revolucionario; en su intento, por un lado, de reunir biología y filosofía y, por otro, de ligar la producción científica y la academia a los campesinos y su producción, ayudaron – muy en contra de sus intenciones – a ahondar las brechas.

Antes de adentrarnos en Lysenko y el problema historiográfico que representa, hablaré de los progresos ecológicos y conservacionistas del segundo periodo. Para los fines de esta tesis, el principal avance de esta etapa tiene que residir en la invención del término “biogeocenosis” (del griego *koinos*, “común”, y de los prefijos *bio*, “vida”, y *geo*, “tierra”) por parte de Sukachov en 1941 y su desarrollo durante esa década. Influido por el fundador de la silvicultura científica rusa, Georgii Fedorovich Morozov, Sukachov acuñó un término que contrastaba con el concepto de “ecosistema” de Arthur Tansley. Morozov había contribuido en el desarrollo del pensamiento sistémico en la ecología rusa mediante el concepto “biocenosis”, creado por el célebre zoólogo alemán Karl Möbius en 1877.<sup>126</sup> Este último concepto, si bien holístico, no hacía referencia al papel de las partes abióticas del ambiente. Sukachov amplió el concepto a “biogeocenosis” para incluir en él tanto las partes bióticas como las abióticas. En el “Apéndice B” de esta tesis abordaré en mayor detalle este concepto y su importancia para el materialismo dialéctico; baste decir por ahora que, en contraste con la idea de “ecosistema” de

---

123 *Ibid.* pp. 3 y 4.

124 *Ibid.* p. 3.

125 En 1932 la VOOB tenía alrededor de 15000 miembros; en 1940 este número se redujo a 2500. *Ibid.* p. 4.

126 *Ibid.*

Tansley, la biogeocenosis enfatiza, en primer lugar, la complejidad y el movimiento interno de los procesos dialécticos ecológicos y, en segundo lugar y quizás más relevante para nuestro tema, hace hincapié en la *inestabilidad* y *fragilidad* de dichos procesos. Esta característica hizo que el concepto cobrara mayor importancia a medida que la devastación ambiental se hacía cada vez más patente, tanto para la ciencia como para el público en general.

El tratamiento amplio e integral de la naturaleza que caracterizaba la ecología soviética fue el marco dentro del cual surgió el Gran Plan para la Transformación de la Naturaleza. Concebido e impulsado por Stalin, fue el primer intento explícito de revertir el cambio climático antropogénico. Ya desde 1936 el gobierno soviético había defendido los bosques “protectores de agua” a lo largo del país mediante la Administración Principal de Protección de Bosques y Forestación<sup>127</sup>, pero no fue sino hasta 1948 – en el esfuerzo de restauración ecológica posterior a la destrucción de la Segunda Guerra – que se creó este plan masivo cuya meta era crear 6 millones de hectáreas de bosque nuevo en las regiones esteparias. El plan tenía un énfasis especial en áreas deforestadas y en el fomento de cuencas hidrográficas, pero también protegió grandes áreas de bosques primarios – es decir, bosques jamás explotados por el ser humano – en el corazón del país. La zona de bosque protegido creada por este plan tenía un área aproximada al tamaño de Francia, y llegó a crecer ocupando un área equivalente al tamaño de México.<sup>128</sup>

Habiendo mencionado los avances dentro de la ecología y ambientalismo soviéticos, pasemos a revisar de forma sucinta el fenómeno histórico que presentó la figura de Lysenko. No es propósito de este texto presentar una examinación exhaustiva de Lysenko, sus ideas y las repercusiones sociales, económicas y ecológicas de sus prácticas, pero mencionar el espíritu que subyace a esas ideas, la esencia de las perspectivas que defendía, sí lo es en tanto que nos ayuda a discernir lo que esta tesis pretende lograr. Debemos hacer una advertencia antes de comenzar a hablar sobre el tema: si el socialismo es quizás el tema más controvertido dentro de toda la historiografía, lo es más aún la Unión Soviética, particularmente el periodo estalinista. No existe otra etapa histórica que sea tan discutida, tan polémica y, por lo tanto, tan deformada y manipulada. El análisis inteligente – holístico –, la mirada rigurosa y la consideración crítica de las fuentes son cardinales en cualquier trabajo histórico serio, pero son absolutamente imprescindibles en la aproximación a este objeto de estudio en concreto. Por ello es que para hablar sobre Lysenko he seguido el estudio brillante, holístico y

---

127 La traducción de esta organización es mía y la tomé del inglés: “Main Administration of Forest Protection and Afforestation”.

128 *Ibid.*, pp. 5 – 6.

claro que hacen Richard Levins y Richard Lewontin en el capítulo “The Problem of Lysenkoism” de su genial libro *The Dialectical Biologist*.<sup>129</sup>

Es un lugar común dentro de la historiografía presentar una caricatura de Lysenko como el mero títere de un Stalin igualmente caricaturizado, como un agrónomo lunático que en su afán productivista y en su fe ciega en las capacidades de la sociedad socialista llevó al campo y ecología soviética a la ruina. Se critica y sentencia a Lysenko como el “dictador” estalinista ávido de poder que masacró a todo científico opuesto al michurinismo o lamarckismo, y cuyos obstinados métodos agrícolas desencadenaron – junto con la colectivización del campo – hambrunas catastróficas de la población, llegando al grotesco extremo de calificarlas como “genocidio”. A esta representación maniquea de los “actores” dentro de la historia soviética subyace una perspectiva reduccionista de la historia. La individualización de los fenómenos sociales ha sido una tendencia de la historiografía burguesa desde sus inicios, y la reducción de los problemas que se presentaron en la construcción de la sociedad soviética al puro capricho de unos cuantos personajes “corrompidos” es un ejemplo de ella. Lysenko fue sin duda la figura dominante del periodo y es innegable que, a pesar de aportar ideas que tiempo después la ciencia retomaría, marcó una etapa de trabajo corrompido y deformado. Gozando de gran influencia y dominio dentro de la agronomía y ecología, científicos e intelectuales en desacuerdo con sus ideas y métodos – muchas veces poco éticos – eran rechazados, excluidos de las instituciones y centros de investigación, e incluso eliminados. Su influencia sentaba las bases de los temas a discusión y de las perspectivas de la investigación científica. Sin embargo, el análisis que pretende satanizar a Lysenko sacando sus ideas y perspectivas de todo contexto, achacándole la entera responsabilidad de los males que aquejaron a la agronomía y ecología en la Unión Soviética en ese periodo no comprende que la realidad fue mucho más compleja que eso. El fenómeno histórico de “Lysenko” no reside en un individuo ni en sus acciones, sino en un movimiento social que refleja las dificultades – y contradicciones – que presenta la construcción real del socialismo y, en concreto, en las condiciones de la Unión Soviética. A pesar de que el dogmatismo y el abuso del poder estatal fueron factores en su surgimiento, subyace al lysenkoismo otra serie de factores mucho más determinantes.

Levins y Lewontin identifican siete factores que convergieron para crear el lysenkoismo: 1) las condiciones materiales de la producción agrícola soviética, 2) los problemas de la experimentación agrícola bajo esas condiciones, 3) el estado de la cuestión de la teoría y práctica de la genética en la

---

129 “The Problem of Lysenkoism” en Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. *Op. cit.*, pp. 163 – 196.

década de los 30, 4) las implicaciones ideológicas y sociales derivadas del mendelismo (incluyendo la eugenesia), 5) la respuesta de los campesinos a la colectivización que inició en 1929, 6) el origen de clase de los agrónomos y científicos académicos después de la revolución y el fuerte movimiento cultural revolucionario por la popularización del conocimiento y actividad científica, y 7) la creciente xenofobia de los 30.<sup>130</sup> Aquí sólo abordaremos los últimos dos y su vinculación con el desarrollo de la ciencia y la filosofía; para un recuento completo de las características del lysenkoismo, así como de todos los factores mencionados y de los factores que llevaron a su caída, se debe leer el capítulo en cuestión.

El sentimiento antiextranjero que predominó en la Unión Soviética desde los últimos años de la preguerra hasta los primeros de la posguerra no fue un resurgimiento del nacionalismo ruso previo a la revolución. Fue un producto de una combinación de factores, pero el cerco capitalista del bloque socialista y todos los fenómenos derivados – constante asedio político, el ataque o crítica continua a las ideas, valores, productos y logros de la sociedad soviética, el aislamiento de la Unión Soviética con respecto al resto del mundo no socialista, etc. – fue el elemento central. En relación con la ciencia, en particular con la genética, esto propició un ambiente de desconfianza hacia la autoridad académica en Occidente y hacia los científicos soviéticos que compartieran ideas con ella. La ciencia extranjera fue viéndose cada vez con mayor fuerza como parte de ese cerco capitalista, como algo contrario a los intereses del desarrollo socialista. Aunado al cerco capitalista estaba el peculiar sentimiento iconoclasta y antielitista postrevolucionario que se extendía tanto a través de muchos de los científicos e intelectuales, como en secciones considerables de la sociedad. Un resultado de la revolución fue el acceso a la educación – incluida la superior – de grandes partes de la población que no lo habían tenido. El origen de clase de los científicos dio un fuerte giro, y ya para estos años los científicos mayores – que en su mayoría provenían de la clase media ilustrada zarista y que se habían opuesto a los bolcheviques – eran vistos con recelo. La figura del nuevo científico, el científico “popular” nacido de la revolución socialista, chocaba con las nociones tradicionales de un científico “puro” y desligado de los problemas sociales. Dicen Levins y Lewontin:

In contrast, Lysenko represented the Russian equivalent of the "horseback plant breeder," who came from peasant origins and received the bulk of his technical training after the revolution. Over and over again the polemic of Lysenkoist and anti-Lysenkoist contrasted the "priests" of "aristocratic and lily-fingered" science with the "muzhik's son" who was "illiterate" and "ungrammatical." This contest between the effete middle-class intellectuals and the close-to-the soil practical agronomists was subtly extended to include a conflict between theory and practice, a vulgarization of Marxism. In every aspect the conflict in agriculture was a revolutionary conflict, posing the detached, elite, theoretical, pure

---

130 *Ibid.*, p. 171.

scientific, educated values of the old middle classes against the engaged, enthusiastic, practical, applied, self-taught values of the new holders of power. That is why Lysenkoism was an attempt at a cultural revolution *and* not simply an "affair."<sup>131</sup>

Este sentimiento antielitista cobró mayor relevancia social en la medida en que, también como un producto de la revolución, la sociedad en su conjunto se involucraba más en el debate público. La creciente alfabetización y educación, la proliferación de librerías y la publicación masiva de clásicos universales, obras científicas, literatura y panfletos políticos fueron logros de la recién constituida Unión Soviética. La creencia tradicional socialista de que el conocimiento y estudio científico son herramientas para transformar el mundo para bien, sumada a la conciencia del atraso tecnológico y científico relativo de la URSS y las urgencias prácticas de la agricultura y suministro de comida, llevaron a que el debate sobre la posición de los lysenkoistas y sus adversarios no se limitara al ambiente académico, sino que permeara al entero de la sociedad.<sup>132</sup> Mientras cuestiones políticas y filosóficas entraban también a colación en el debate, el sentimiento antiextranjero creció en la medida en que estas cuestiones se vinculaban de forma mecánica con las ideas sobre genética. Asociando linealmente la ideología anticomunista, antisoviética o racista de muchos científicos extranjeros con sus visiones sobre genética y ciencia, los lysenkoistas desprestigiaban y rechazaban por entero su desarrollo científico. El acercamiento a ideas científicas vistas como foráneas era visto como un acercamiento a ideas políticas también foráneas, hostiles a la sociedad soviética. De esta manera, como señalan Levins y Lewontin, la sana exigencia por una autonomía intelectual de inicios de la Unión Soviética se transformó rápidamente en una peligrosa xenofobia.<sup>133</sup> Con este sólido prejuicio extendido a través de la población, particularmente en el círculo académico de la biología y en los círculos cercanos al poder político, los lysenkoistas lograron quitar de sus puestos y silenciar a sus principales oponentes, mientras que para la inteligencia soviética las ideas científicas de estos críticos eran vistas como evidencia de acción y sabotaje contra la URSS.<sup>134</sup> La represión política sobre la comunidad científica fue en extremo dañina para el desarrollo de la ciencia en los años y décadas posteriores, ya que eliminó a muchos de sus más brillantes exponentes.

¿Qué podemos aprender de esta lección histórica? ¿Por qué es relevante para esta tesis? Además de los valiosos aprendizajes que podemos derivar de la experiencia del lysenkoismo para la futura construcción de una sociedad sin clases, los errores del lysenkoismo son muy relevantes para

---

131 *Ibid.*, p. 183.

132 *Ibid.*, p. 184. Dicho debate, además, estaba inmerso en un contexto en el cual las ideas y teorías más amplias eran discutidas: el concepto de biósfera de Vernadsky y la biocenosis de Sukachov, sólo por mencionar algunas.

133 *Ibid.*, pp. 184 – 185.

134 *Ibid.*, p. 185.

la actualidad. Después de la caída de la Unión Soviética, la hegemonía ideológica ha sido acaparada por el capitalismo. Hoy lo único que nos rodea es *una* perspectiva, *una* manera de abordar los problemas que enfrentamos como sociedad y, por lo tanto, *una* forma de *hacer* ciencia con respecto a esos problemas. Debemos estar siempre conscientes de que, si bien la ciencia, políticamente hablando, es quizás el producto social más “neutral”<sup>135</sup> que existe, tanto las premisas con las cuales aborda la comunidad científica los objetos de estudio – particularmente los relativos a la ciencia social –, así como la forma de interpretar los resultados de la investigación e implementar posibles estrategias para solucionar problemas, están profundamente permeadas por la antedicha ideología. Esto, desde luego, no es una regla universal, pero sí una inexorable tendencia. Sería por entero insensato e ignorante adoptar una posición de rechazo frente a lo que la ciencia – en particular la social, pero no exclusivamente – dice acerca de los problemas contemporáneos ecológicos por el mero hecho de ser “ciencia capitalista”, porque la ciencia hoy esté permeada de concepciones idealistas, pequeñoburguesas o reformistas, o porque esa ciencia sea utilizada para fines muy distintos al interés verdaderamente social, ecológico o planetario. Esto sería equivalente a la homologación burda entre ideología política y tesis científica en la cual incurría el lisenkoísmo. Pero, al mismo tiempo, sería de lo más ingenuo y necio el adoptar sin mediación racional el punto de partida ideológico de gran parte de la implementación científica y las políticas derivadas de ella, los presupuestos en gran medida heredados sin conciencia reflexiva por los propios investigadores y todas aquellas ideas que escapan del estudio científico en sentido estricto y que entran en el terreno del dominio ideal del actual y sacrosanto estado de cosas. Dicen Levins y Lewontin:

[...] it [the antiforeign hysteria of the late prewar and early postwar periods] represented a new, typically socialist form of xenophobia derived from a distorted appreciation of real problems. Scientists in newly postcolonial countries are very aware of the need for intellectual independence. They recognize that the Western hegemony of science is an instrument of domination. They are aware of the dangers of an excessive regard for established centers of science, which leads to the illegitimate transfer of techniques, reinforces the hierarchical, elitist social structure of science, and fosters the ideology of a neutral technocracy. In this context the lesson of socialist xenophobia is not that socialist scientists should return to the fold of the international (largely bourgeois) community of science as the only alternative to a Lysenkoist rampage. *Rather, it leads to the demand for active evaluation and selection of those aspects of foreign science that can be incorporated into the structure of socialist science and to a militant resistance to scientific colonialism.*<sup>136</sup>

Si bien esto fue escrito en un contexto en el cual todavía existía el socialismo en el mundo, la última oración es de suma importancia si entendemos que el término “ciencia extranjera” [*foreign science*] debería ser sustituido en la situación presente por “ciencia actual”. El método para esa evaluación y

---

135 Me refiero aquí a que la ciencia no dicta su uso, su empleo para un fin u otro. En otro sentido, la ciencia es, también políticamente hablando, el producto social más revolucionario.

136 “The Problem of ...”, *Op. Cit.*, pp. 185 – 186. El énfasis en cursivas es mío.



selección activa no es otro más que la examinación dialéctica de la producción científica e ideológica contemporánea. El análisis dialéctico es la herramienta que permite identificar la contradicción *dentro* de la unidad, y la unidad como *producto* de la contradicción.

This requires a total rejection of the simplistic bureaucratic dogmatic Marxism that sees only the unity of phenomena and therefore equates the philosophy, scientific content, social context, and political ideology of foreign science, without seeing the heterogeneity and contradictions in it. Ideologically, it means a reaffirmation of dialectical analysis, and this in turn depends on free discussion without administrative fiat.<sup>137</sup>

El verdadero análisis dialéctico permite discernir los elementos negativos como motor de avance dentro de una unidad contradictoria, el núcleo revolucionario dentro de lo que se presenta como un todo coherente – pero inerte – bajo la mirada superficial de una primera aproximación.

Paradójicamente, esta exigencia de la necesidad del análisis dialéctico es lo que llevó a los lisenkoístas a “validar” e “invalidar” resultados científicos a partir de una determinada interpretación de la dialéctica materialista. Ese mismo marxismo dogmático y simplista del que hablan Levins y Lewontin que veía como indiscernibles – es decir, como esencialmente no contradictorios – la posición política, la visión de mundo filosófica, el contexto social y la producción científica de los científicos opuestos a Lysenko, es el mismo marxismo que veía *su propia* interpretación dialéctica materialista como indiscernible de los contenidos que la ciencia *debía* producir como resultado de la investigación. Al final, su vulgarización del marxismo dictaba tanto hacia el exterior como hacia el interior. La *propia* producción científica soviética, *sus* propios resultados, eran juzgados y “aprobados” en función de una artificial adherencia a una interpretación en gran medida metafísica de la dialéctica materialista, y digo metafísica porque era esa dialéctica un conjunto de máximas hieráticas cuya función era puramente unilateral con respecto a los resultados concretos de la ciencia. Es decir, ella misma no era dialéctica *para sí*. La reificación de la “dialéctica” impedía el mutuo desarrollo dialéctico real entre filosofía y ciencia: su filosofía – una reducción de la misma a una serie de máximas universales inamovibles – era el supremo tribunal, mientras que su ciencia era el receptáculo de las resoluciones, la obediente acatadora de juicios sumarios. La burda aplicación del modelo de los dos campos – el capitalista y el socialista – a la ciencia y filosofía impidió cualquier desarrollo orgánico, no unidireccional, tanto entre la ciencia propia y la extranjera, como entre la filosofía y la ciencia dentro de la URSS. “It established a one-way external interaction between philosophy and science, in which the philosophers interpreted and blessed or condemned particular scientific views, but scientific advances never developed the theoretical richness of Marxism.”<sup>138</sup> La metáfora de los dos

---

137 *Ibid.*, p. 186.

138 *Ibid.*, p. 195.

campos empleada en este terreno permeaba la noción de una estricta dicotomía – victoria o derrota – frente a la ciencia considerada antisocialista, impidiendo cualquier tipo de interacción no unilateral.

Si bien también es muy interesante, no me adentraré aquí en cómo fue que el paradigma lysenkoista con el tiempo perdió fuerza y hegemonía dentro de la URSS.<sup>139</sup> Lo más relevante es destacar que lo que intento hacer en esta tesis – quizás de forma incompleta y limitada – debe distinguirse de aquello que Lysenko y los lysenkoistas hicieron. No se trata de decretar una filosofía *a priori* y, a partir de ella, “seleccionar” o censurar elementos *ad hoc* de la ciencia acerca de la catástrofe ecológica planetaria y la sociedad moderna; en otras palabras, no se trata de *manipular* los hechos en función de su homologación ideológica con una filosofía. Ya decía Marx: “[...] quien no cultiva la ciencia por la ciencia misma (por muy erróneamente que pueda hacerlo), sino por motivos *exteriores a ella* y tratando de *acomodarla* a intereses que le son *extraños* y que *nada tienen que ver* con ella, merece el calificativo de ‘vil’<sup>140</sup>. Lo importante es ver su interrelación: sin la dialéctica materialista la ciencia no mostraría –ni llevaría a la praxis en el sentido de las *Tesis sobre Feuerbach* – su completo carácter revolucionario y liberador, al mismo tiempo que no dejaría de caer incesantemente en los peligros de su explotación y adulteración capitalista; sin la ciencia, la filosofía sería una pura especulación que, por más racionalmente argumentada, no dejaría de ser un vacuo juego mental de la consciencia humana. El tema aquí es que la filosofía está situada en un nivel de abstracción más alto que incluso las generalizaciones más grandes que realiza la ciencia. Como bien señalan Levins y Lewontin, no hay nada en los escritos de Marx, Lenin o Mao que contradiga un conjunto particular de fenómenos naturales objetivos dado, pues el análisis dialéctico opera en un nivel de abstracción distinto.<sup>141</sup>

The error of the Lysenkoist claim arises from attempting to apply a dialectical analysis of physical problems from the wrong end. Dialectical materialism is not, and has never been, a programmatic method for solving particular physical problems. Rather, dialectical analysis provides an overview and a set of warning signs against particular forms of dogmatism and narrowness of thought. It tells us, "Remember that history may leave an important trace. Remember that being and becoming are dual aspects of nature. Remember that conditions change and that the conditions necessary to the initiation of some process may be destroyed by the process itself. Remember to pay attention to real objects in space and time and not lose them utterly in idealized abstractions. Remember that qualitative effects of context and interaction may be lost when phenomena are isolated." And above all else, "Remember that all the other caveats are only reminders and warning signs whose application to different circumstances of the real world is contingent."<sup>142</sup>

Esta perspectiva fue abandonada por completo en las ideas de los lysenkoistas. Se trataba más de

139 Para ello *vid., ibid.*, pp. 186 – 189.

140 Carlos Marx, *Teorías sobre la plusvalía II: Tomo IV de El Capital*. Traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 642 pp., p. 101.

141 Richard Levins and Richard Lewontin, “The Problem of Lysenkoism” en *op. cit.*, p. 191.

142 *Ibid.*, pp. 191 – 192.

defender ciertos contenidos experimentales que de defender una perspectiva ideológica tanto epistémica como ontológica.

La tragedia del lisenkoísmo es que tanto su potencial como su fracaso tenían una misma fuente: un marco filosófico marxista.<sup>143</sup> Abrió nuevas posibilidades en el desarrollo de la ciencia y la filosofía, pero rápidamente las cerró, al mismo tiempo que soldó la brecha entre el campo y la urbe soviética: “That gap split Marxism into two trends: the complex, involuted, dogmatic philosophy of the professional academic Marxists and the common-sense, naive, simplistic, and often anti-intellectual folk Marxism of the Lysenkoist innovators.”<sup>144</sup> Por otro lado, minó su potencial de realizar una revolución cultural al canalizar su poder en grado cada vez mayor del poder político del aparato estatal y burocrático, y también falló en brindar herramientas para lograr una revolución científica y tecnológica agrícola. Finalmente, trajo consigo un profundo deterioro de la biología y la exclusión o eliminación de muchos de sus grandes exponentes.<sup>145</sup>

### **c) La etapa tardía (fines de los 50 – 1991)**

Con la muerte de Stalin, la renuncia de Georgy Malenkov y el advenimiento de Nikita Khrushchev a la dirigencia de la URSS, la administración y planeación económica comenzó un proceso de “purgamiento” de su politización. El lenguaje y enfoque viró del impulso creativo socialista hacia el frío dominio de la “eficiencia” productiva, de la innovación postrevolucionaria a la esterilizada competencia con la producción de los países occidentales, del terreno de figuras populares y carismáticas como Lysenko a técnicos, tecnócratas y especializados.<sup>146</sup> La mimetización de la producción soviética con la estadounidense se volvió la norma a partir de la llegada de Khrushchev, y las actividades económicas primarias no fueron la excepción. En la década posterior a la muerte de Stalin, el deterioro ambiental de la URSS se agravó. Se abandonó el Gran Plan para la Transformación de la Naturaleza y se abolió la Administración Principal de Protección de Bosques y Forestación. En 1954 se inició la Campaña de las Tierras Vírgenes se proponía el labrado de 33 millones de hectáreas de “tierra virgen” para ampliar el trabajo agrícola y hacer frente a los desabastos de comida. A la par de satisfacer necesidades de la población, también trajo consigo tazones de polvo en las regiones explotadas. A fines de los 50 el lago Baikal fue por primera vez objeto de manipulación ecológica y

---

143 *Ibid.*, p. 195.

144 *Ibid.*

145 *Ibid.*

146 *Ibid.*, p. 188.

hacia los 60 comenzó la desviación de los ríos Amu Daria y Sir Daria, los ríos que abastecían al Mar de Aral, para la producción de algodón en Asia Central. Este mar se redujo a una décima parte de su tamaño. El crecimiento económico fue un producto de este nuevo enfoque utilitarista soviético, pero también generó una reacción que llevaría con el tiempo a un movimiento ambientalista enorme dentro de la URSS. A pesar de las presiones que científicos y ambientalistas ejercieron sobre el gobierno soviético, en especial sobre las actividades en el lago Baikal, una planificación más racional y con orientación ecológica fue coartada por las tensiones y urgencias político-militares de la Guerra Fría y por la influencia de viejas perspectivas productivistas y antropocéntricas.<sup>147</sup>

Sin embargo, con este comienzo de la etapa tardía de la ecología soviética en la segunda mitad de la década de 1950, la ciencia ecológica soviética experimentó un renacimiento y su desarrollo llegaría a producir quizás sus mejores resultados, o, por lo menos, los más relevantes para los problemas contemporáneos. Como señala Foster, desde el descubrimiento por parte de climatólogos soviéticos de la aceleración del cambio climático y los primeros avances en el análisis paleoclimático, hasta la invención de la teoría del invierno nuclear y la aproximación al estudio de ecología global, la ciencia soviética hizo los primeros y mayores avances en la exploración de la dialéctica social-natural que subyace a las transformaciones del sistema planetario.<sup>148</sup>

Un ejemplo de estos avances lo encarna el climatólogo y geofísico Yevgeny Konstantinovich Fyodorov, que si bien en los años 60 sostenía ideas sobre el medio ambiente permeadas por una visión antropocéntrica o excepcionalista humana, desde comienzos de los 70 en adelante desarrolló una perspectiva ecológica marxiana relacionada a la del biólogo y político norteamericano Barry Commoner. Aceptó partes del famoso informe *Los límites al crecimiento* (*The Limits to Growth*) de 1972 del Club de Roma, pero enfatizó en la necesidad de dar cuenta de los factores histórico-sociales de los límites de los recursos naturales al crecimiento económico. Utilizó la teoría marxiana del metabolismo socio-ecológico, así como los argumentos en los escritos de Marx y Engels acerca del cambio climático antropogénico regional y su relación con los textos del botánico alemán Karl Fraas, para señalar que el Club de Roma no había comprendido la gravedad del reto que presentaba el cambio climático para la humanidad. Siendo el representante de la URSS en la primera Conferencia Mundial sobre el Clima en Ginebra en 1979, Fyodorov urgió a la acción para hacer frente al cambio climático antropogénico que pensaba se haría irreversible en las décadas subsiguientes.<sup>149</sup>

---

147 John Bellamy Foster, "Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis" en *op. cit.*, p. 8.

148 *Ibid.*, pp. 1 – 2.

149 *Ibid.*, p. 9.

Sin embargo, el exponente que revolucionó la climatología y ecología global soviética fue Mikhail Budyko, quien fue el principal estudioso de los efectos del casquete polar sobre el clima y el primer científico en describir el fenómeno albedo como un mecanismo de retroalimentación del calentamiento de la biósfera, además de ser el primero en advertir al mundo sobre los efectos negativos de la retroalimentación positiva entre el derretimiento de los casquetes y el calentamiento global. Incursionando en la paleoclimatología y en el análisis de los cambios climatológicos en la historia de la Tierra, desarrolló la ecología global como una disciplina basándose en las amplias y dialécticas ideas tanto de Vernadsky como de Sukachov. Junto con los destacados geógrafos A. A. Grigoriev y Innokenti Petrovich Gerasimov realizó investigaciones acerca del equilibrio térmico de la Tierra con miras a desarrollar una ciencia más integral y dialéctica que examinara la evolución de la biósfera en su totalidad. Sus análisis sobre los cambios paleoclimáticos les llevaron a la conclusión que fueron éstos los que brindaron las condiciones y los cambios necesarios para la evolución de los homínidos en África. Es en este contexto de discusión e investigación científica amplia y holística que Gerasimov, por ejemplo, unió los conceptos de paisaje geográfico y de biogeocenosis de Sukachov y, al mismo tiempo, subrayó que el principal enfoque de la geografía debía virar de la economía a la ecología.<sup>150</sup>

Mediante esta labor científica, Budyko impulsó la idea de “épocas críticas” y “catástrofes globales” a lo largo de la historia natural, y que utilizó para describir los peligros de la crisis ecológica antropogénica contemporánea.<sup>151</sup> La gran perspicacia de Budyko le permitió penetrar en la importancia de la ecología global como un campo específico de estudio que avanzaría los estudios previos de ecología que se habían centrado en análisis locales o regionales. El drástico poder que había adquirido nuestra especie en su capacidad de transformación de los océanos y atmósfera hacía que la investigación en esta área fuera inaplazable. Budyko comprendió la profundidad de la categoría marxiana de metabolismo, que pensaba como el modelo de todo análisis ecológico. Su perspectiva dialéctica le permitió entender las interacciones entre los organismos y su entorno, y fue bajo esta luz que enfatizó en la importancia del descubrimiento de Oparin del papel que los organismos primigenios tuvieron en la creación de la atmósfera para resaltar la importancia de nuestras acciones en relación con su transformación. También retomó constantemente el célebre texto de Engels de “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre” para hablar sobre el proceso evolutivo de nuestra especie contribuyendo a la teoría de la herencia dual, también

---

150 *Ibid.*, pp. 12, 14 – 15.

151 *Ibid.*, pp. 9 – 10.

conocida como coevolución gen-cultura.<sup>152</sup>

Tanto para Fyodorov como para Budyko, el tema de la paz mundial era indisociable del medio ambiente. Los climatólogos soviéticos como Budyko y Georgy Sergeyevich Golitsyn fueron los primeros en identificar el desastre planetario que resultaría de una guerra nuclear al desarrollar la teoría del invierno nuclear, adelantándose una década en este análisis a sus contrapartes norteamericanas y en la Europa capitalista. Este aporte invaluable para la supervivencia de la biósfera, incluida la especie humana, jugó un papel importantísimo en la consolidación del movimiento antinuclear que pesó sobremanera en evitar la guerra mundial durante la Guerra Fría.<sup>153</sup> Por otro lado, Budyko también analizó en menor medida los factores sociales de la emergente crisis ecológica global haciendo hincapié en la incapacidad de un sistema de acumulación de capital de resolverla y en la necesidad de una economía y ecología socialista planificada con miras a llevar a cabo la – en mi opinión – bella idea de Vernadsky de la noósfera, la idea de una administración o gobierno racional de la superficie terrestre.<sup>154</sup>

Budyko ligó sus ideas y resultados científicos a los pensamientos filosóficos que los nuevos filósofos sociales y ambientalistas soviéticos estaban produciendo. El renaciente marxismo ecológico soviético comenzó a crecer en las décadas de los 70 y 80, en gran medida gracias a la labor del filósofo Iván T. Frolov, quien rescató el pensamiento humanista y naturalista de Marx no sólo a partir de los *Manuscritos* y los *Grundrisse*, sino también de la crítica ecologista implícita y explícita en *El capital*. Abrevando de la ecología de Vernadski, Sukachev, Budyko y otros, Frolov y los filósofos asociados a la prominente revista *Problemas de Filosofía (Voprosyfilosofi)* que el propio Frolov dirigió de 1968 a 1977, contribuyeron al avance de lo que concebían como una unidad dialéctica integral sobre bases materialistas-ecológicas. Con ello hacían un intencional esfuerzo por deslindarse de la tradición filosófica de la Escuela de Frankfurt, que, como he mencionado más arriba, acarreaba una serie de juicios y perspectivas negativas hacia la ciencia y, en general, ponía mucho menos peso en una posición materialista.<sup>155</sup> En las publicaciones posteriores de Frolov, su visión – a veces “tecnologista” o tecno-utópica, pero tomada en su conjunto era ante todo humanista y ética – fue decantándose con mayor fuerza en un rechazo del antropocentrismo y de la hegemónica relación de los humanos con la naturaleza. Para este importante filósofo la relación ser humano-naturaleza tenía que estar gobernada

---

152 *Ibid.*, p. 11 – 12.

153 *Ibid.*, p. 11.

154 *Ibid.*, p. 12.

155 *Ibid.*, pp. 12 – 13. Sin embargo, veían con buenos ojos la filosofía y posiciones de Antonio Gramsci.

tanto por las leyes de la producción sostenible, como por las “leyes de la belleza”.<sup>156</sup> Si bien estaba consciente de que corrían el riesgo de caer en el utopismo, consideraba las luchas por construir un mundo más ecológicamente racional como necesarias en tanto que la amenaza mundial de destrucción ecológica exigía una perspectiva realista-racional con carácter utópico.<sup>157</sup>

El libro *La filosofía y los problemas ecológicos de la civilización*<sup>158</sup> de 1983, cuyo editor fue A. D. Ursul, fue quizás la publicación más sobresaliente de este nuevo pensamiento dialéctico-ecológico soviético. En una expresión del pensamiento profundamente holístico soviético, en ella participaron tanto filósofos ecologistas como Frolov, como científicos naturales de la talla de Fyodorov y Gerasimov. Foster señala como, a pesar de que todavía el tratamiento que hacían de Marx era fragmentario, también era penetrante. Captando la esencia de la dialéctica humana-natural marxiana, se enfatizaba en la necesidad de subordinar la interacción entre la humanidad y la naturaleza a los principios generales de los procesos metabólicos. Frolov, por ejemplo, también señalaba en cómo no es el avance tecnológico y las formas específicas de industria que se han desarrollado las responsables del trastocamiento metabólico, sino la concreta *realización* capitalista, históricamente determinada, de esas tecnologías e industrias. Había un llamado general a un “desarrollo ecológicamente justificado” por parte de la sociedad, que tomara siempre en cuenta la “dialéctica objetiva y la contradicción interna de la interacción entre la sociedad y la naturaleza”.<sup>159</sup> Si bien el libro contiene en ocasiones una fe ciega en el poder del progreso y la tecnología para superar las limitaciones ecológicas, en conjunto presenta una perspectiva muy profunda de los problemas y realidades que trae consigo esta nueva época de la humanidad en su transformación de la naturaleza. Tomando en cuenta la escala de nuestras actividades planetarias y el cambio climático, Fyodorov consideraba necesario tomar en cuenta las *cantidades* de los elementos de nuestro planeta y el impacto sobre ellas; pensando en la producción de biogeocenosis forestales, N. M. Mamedov exhortó en la importancia de la restauración ecológica de los ecosistemas; Ursul señaló que Vernadsky había advertido muchos años atrás en cómo el ser humano estaba adquiriendo un poder geológico y, con base en ello, acentuó el nuevo reto social que implicaba el enfrentarnos con la escala global – incluso cósmica, para él – de nuestras actividades.<sup>160</sup>

---

156 *Ibid.*, p. 13. Vienen a la mente las ideas del socialista británico William Morris.

157 *Ibid.*, p. 13.

158 La traducción del inglés “*Philosophy and the Ecological Problems of Civilisation*” es mía.

159 *Ibid.*

160 *Ibid.*, p. 14.

La influencia del pensamiento ecologista también llegó a los economistas. En el contexto del fuerte debate soviético en torno a la relación entre bienestar social y los cálculos de crecimiento económico, en las décadas de 1970 y 1980 P. G. Oldak arguyó a favor de reemplazar esos cálculos con un enfoque basado en la “riqueza social bruta”. Ésta formaría la base de la toma de decisiones económicas y sociales, que se centrarían sobre todo en aspectos cualitativos sociales ya no sólo enfocados a la riqueza material acumulada, sino también tomando en cuenta los servicios, el sector del desarrollo de conocimiento, el estado de los recursos naturales, la salud de la población, etc. Su extraordinaria visión proponía que incluso sería racional reducir la producción por un tiempo de transición determinado para lograr convertirla en una más ecológicamente sostenible.<sup>161</sup> A la par de esta polémica interna, también los científicos naturales dirigieron críticas hacia las propias políticas antiecológicas de la URSS. Es cierto que, en general, la crítica se dirigió sobre todo al modo de producción capitalista, pero eso no impidió, por ejemplo, a Frolov y a Gerasimov denunciar explícitamente los crasos errores del lisenkoísmo y las prácticas devastadoras de la naturaleza dentro de la Unión Soviética, respectivamente.<sup>162</sup>

El notable progreso científico-filosófico no sólo quedó en el ámbito teórico o académico, y el ambientalismo creció exponencialmente hacia las últimas décadas de la URSS. Ya para 1981 la VOOP contaba con 32 millones de miembros en sus filas, y para 1987 tenía 37 millones; era la organización de protección de la naturaleza más grande del mundo.<sup>163</sup> Durante el mandato de Brézhnev y Gorbachov se instituyeron nuevas medidas ambientales. Frolov se volvió el jefe de redacción de el *Comunista (Kommunist)* en 1986, que era el órgano teórico principal del Partido Comunista; en 1989 se convirtió en jefe de redacción de *Pravda*, periódico del Partido Comunista. Fue de los principales asesores de Gorbachov entre 1987 y 1989, después del accidente de Chernóbil, y en parte gracias a él se lograron cambios encaminados a importantes reformas ambientales.<sup>164</sup>

A pesar de estos esfuerzos, la ecología y ambientalismo soviéticos – y , con ellos, la ecología y ambientalismo mundiales – sufrieron la peor pérdida de su historia con la caída de la Unión Soviética que tuvo sus primeros atisbos con la llegada de Gorbachov al poder en 1985. Más allá de la tragedia representada por la drástica caída de este corto y renaciente ambientalismo e investigación ecológica con el restablecimiento del capitalismo, lo más importante para nosotros, insertados ya en un mundo por entero capitalista, son las invaluable lecciones que nos deja. Como dice John Foster:

---

161 *Ibid.*, p. 15.

162 *Ibid.*, pp. 14 – 15.

163 *Ibid.*, p. 9.

164 *Ibid.*, p. 15.



Late Soviet ecology, moreover, left a legacy of economic planning (and, at the end, signs of an emergent ecological planning) that, for all of its weaknesses and false turns, represented in many ways a massive human achievement from which we need to learn today if we are to find a way to regulate the human metabolism with nature and to surmount the present global ecological crisis. It began a process of ecological transition that, if carried out fully, could have had immeasurable positive effects.

[...] The answer to our present problems requires some sort of convergence with the notion of the planned regulation of the environment in accordance with human needs: the primary message of late Soviet ecology.<sup>165</sup>

¿Qué hubiera sucedido si la URSS no hubiese desaparecido? Quizás la revolución ecológica de Cuba desencadenada por un largo proceso de lucha ambientalista y ecológica, combinada con las presiones del periodo especial, sea una especie de agridulce reflejo o borrosa ventana de lo que pudo haber ocurrido en medida creciente dentro de la Unión Soviética y, acaso, en el resto de los países socialistas.<sup>166</sup> En todo caso, las incalculables aportaciones de la ciencia y filosofía soviéticas nos brindan herramientas hoy para hacer cara a los problemas que el capitalismo mundial ya traía consigo desde el siglo pasado y que continúa exacerbando. Dice Foster que no es casual que la palabra “Antropoceno” haya aparecido por vez primera en la lengua inglesa a comienzos de los 70 en *La Gran Enciclopedia Soviética (The Great Soviet Encyclopedia)*.<sup>167</sup>

### 1.3 El “ecosocialismo” norteamericano y la *Monthly Review*

Para finalizar este recuento de la teoría en torno al pensamiento marxista y la ecología debemos detenernos en los pensadores que, hablando en términos muy generales, se aglutinaron en torno a la revista estadounidense *Monthly Review*. Esta revista englobó lo que podemos identificar como una “tradición” de intelectuales y científicos que se distinguían claramente de la interpretación de la Escuela de Frankfurt y, en general, del grueso del marxismo occidental con respecto a su lectura de Marx, la ciencia, la naturaleza, y temas igual de amplios y relevantes. Aquí me enfocaré sobre todo en la *Monthly Review* de las últimas décadas, ya que es la más pertinente para nuestro tema.

Antes de explorar las contribuciones de la *Monthly Review*, haré un breve repaso de las primeras dos etapas de lo que Hanna Holleman identifica como las tres etapas del “ecosocialismo”<sup>168</sup>. La primera etapa, que surgió y se desarrolló en la década de los 80 y continuó hasta principios de los

<sup>165</sup> *Ibid.*, pp. 17 – 18.

<sup>166</sup> Para un excelente recuento de la transformación ambientalista y ecologista de la economía cubana, *vid.* Richard Levins and Richard Lewontin, “How Cuba Is Going Ecological” in *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. Delhi, Aakar Books for South Asia, 2009, 400 pp., pp. 343 – 364.

<sup>167</sup> John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, p. 6.

<sup>168</sup> Menciono, de paso, que no concuerdo con este término para describir lo que *debería ser* el movimiento, pero concuerdo en su uso para *describir* lo que, en general, ha sido.

90, constituye un periodo en el cual comenzó una corriente de pensamiento que caía bajo la hegemonía de la “Teoría Verde” (*Green Theory*) y que estaba inmerso en el ambiente de crisis del marxismo de después de la caída de la URSS y otras sociedades socialistas. He mencionado más arriba a esta corriente, que participaba de una interpretación de la obra de Marx antiecológica, productivista y “prometéica”, obligándolos a “injetar” ya fuera ideas marxianas a la teoría verde o, a la inversa, teoría verde al marxismo.<sup>169</sup>

Hacia fines de la década de los 90 comenzó un resurgimiento del pensamiento ecosocialista que partía de una lectura materialista-ecológica de Marx y del concepto de “metabolismo social” y, al mismo tiempo, retomaba partes del pensamiento ecologista de Engels.<sup>170</sup> Lo que había sido visto durante décadas por intelectuales del marxismo occidental como un comportamiento cuasi “esotérico” de Marx, o, cuando menos, como una actividad tangencial desligada de las adjudicadas bases meramente sociales de su pensamiento, cobró una dimensión mucho más rica y apegada a la realidad. El interés de Marx en las cátedras del físico británico John Tyndall acerca de la energía solar y sus experimentos que demostraban por vez primera cómo el dióxido de carbono contribuía al efecto invernadero en la atmósfera, su interés también en los efectos del cambio de las líneas isotérmicas de la superficie terrestre a consecuencia de cambios climáticos en la extinción de especies en la historia planetaria, y sus estudios acerca de la desertificación causada por cambios climáticos regionales antropogénicos y su interrelación con los procesos similares en el capitalismo, son sólo algunos ejemplos de esta aproximación científica, ecológica y holística que tenía Marx en las investigaciones que el marxismo en Occidente generalmente redujo a su dimensión pseudoconcreta social.<sup>171</sup>

Este nuevo ecosocialismo fue posibilitado por un trabajo gigantesco de investigación de los fundamentos científicos del pensamiento de Marx, que abrió las puertas para una comprensión más profunda de la relación entre la concepción materialista de la historia y la concepción materialista de la naturaleza y, con ello, para una crítica del sistema capitalista más amplia sobre bases tanto sociales como ecológicas.<sup>172</sup> Surgió al principio a partir de varias obras de economistas políticos marxistas, específicamente la obra *Marx and Nature* de Paul Burkett de 1999, que recuperó el análisis ecológico de la forma del valor que subyace a toda la crítica de la economía política llevada a cabo por Marx.<sup>173</sup>

---

169 Hannah Holleman, “Method in Ecological Marxism. Science and the Struggle for Change” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 5, October 2015, pp. 1 – 10, pp. 1 – 2.

170 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 2.

171 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, pp. 6 – 7.

172 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and “System Change Not Climate Change”” en *op. cit.*, p. 5.

173 *Ibid.*, p. 6.

Este análisis tenía como base la contradicción entre aquello que Marx denomina la “producción en general”, es decir, carente de determinaciones históricas, y la forma históricamente determinada del proceso de trabajo y de producción en el capitalismo.<sup>174</sup>

Además de este importante avance, el segundo redescubrimiento consistió en rescatar de la teoría marxiana de la fractura o ruptura metabólica. Ya desde 1850, Marx se familiarizó con el concepto de metabolismo (*Stoffwechsel*) extendido en su uso para describir las interrelaciones entre plantas y animales en la obra de su amigo cercano Roland Daniels, un científico socialista, titulada *Microkosmos*. Hacia fines de esa década, en los *Grundrisse*, Marx desarrolló este concepto para hablar acerca de las relaciones sistémicas entre la sociedad y la naturaleza, y este enfoque continuó hasta el final de su vida y sus últimos escritos.<sup>175</sup> En la década de 1860, Marx entró en contacto con la fuerte crítica del sistema industrial agrícola británico que realizó el químico alemán Justus von Liebig, quien notó cómo la agricultura capitalista era un sistema de “robo” en el cual los macronutrientes necesarios para el crecimiento vegetal – nitrógeno, fósforo y potasio – eran despachados a los grandes centros urbanos e industriales en forma de alimento y fibras, contribuyendo a la contaminación en las pobladas ciudades y empobreciendo la fertilidad de la tierra en el campo<sup>176</sup>. Estas influencias se inscribieron en la teoría tripartita más general que desarrolló Marx del metabolismo universal de la naturaleza, el metabolismo social y la ruptura metabólica. En ella, los seres humanos forman parte de un proceso mucho más grande que el de su propia actividad, a saber, el metabolismo universal de la naturaleza, y es dentro de éste que entran en un proceso de extracción de valores de uso naturales y de producción para su reproducción genérica, es decir, entran en un determinado metabolismo social. El problema concreto dentro del capitalismo es la enajenación de los trabajadores respecto de los medios de producción – que implican a la naturaleza y a la tierra, además de las herramientas y objetos otros de trabajo – y, por tanto, la proletarización del trabajo, dando como resultado el socavamiento de lo que Marx denominaba las dos fuentes de la riqueza: la tierra y el trabajador.<sup>177</sup>

El tercer avance de este nuevo ecosocialismo fue la concepción dual de las crisis ecológicas en la sociedad capitalista a partir de los textos de Marx. Por un lado, la primera teorización de crisis ecológica gira en torno al impacto de la escasez de recursos naturales y condiciones ambientales favorables en los márgenes de ganancia del capital al aumentar los costos del capital constante y, por

---

174 *Ibid.*, pp. 6 – 7.

175 *Ibid.*, p. 7.

176 *Ibid.*, pp. 7 – 8.

177 *Ibid.*, p. 8.

lo tanto, los costos de la oferta.<sup>178</sup> Pero es la segunda concepción de crisis ecológica, aquella que va más allá del cálculo cuantitativo del valor, la más relevante para dimensionar la profundidad de la crítica ecologista de Marx. Es la concepción de una crisis del desarrollo sustentable humano bajo las determinaciones de la acumulación del valor, en las cuales ese “sistema de robo” del que hablaba Liebig siempre “externaliza”<sup>179</sup> los costos – daños – ambientales y sociales de su depredación de los ecosistemas y, en general, de la naturaleza, sin minar directamente su propia forma económica de funcionar. Como señala Foster, este relativo aislamiento que el capitalismo tiene con respecto a la destrucción ecológica que continuamente desencadena es único entre todos los otros modos de producción.<sup>180</sup> Esto no sólo tiene validez con respecto a los fenómenos que sucedían en el siglo XIX y que el propio Marx identificaba ya – como la desertificación y la deforestación –, sino también con aquellos que han surgido en el siglo XX y XXI. Más aún, no sólo la alteración de los ciclos biogeoquímicos planetarios no ha frenado el crecimiento económico, sino que ha proporcionado condiciones fértiles para una mayor expansión del mercado capitalista, como es el caso de la industria agroquímica en el campo drenado de su fertilidad y biodiversidad.<sup>181</sup> Gran parte de la investigación marxiana de los últimos años ha girado en torno a la teoría de la ruptura metabólica precisamente porque es esta segunda teorización de Marx de crisis ecológica la que *define* nuestros tiempos.<sup>182</sup>

Mediante estos tres grandes aportes, el segundo ecosocialismo buscó refutar los dogmas del primero, así como la perspectiva moralista e idealista de la “teoría verde”, a partir de las raíces del pensamiento materialista y dialéctico de Marx.<sup>183</sup> Para desarrollar una crítica más profunda y unificada de la sociedad contemporánea, se sumergió en los fundamentos ecológicos del materialismo histórico clásico, rechazando los intentos por injertar ideas de la ecología profunda al pensamiento marxista o viceversa.<sup>184</sup> Si bien ya desde 1992 el sociólogo marxista británico Peter Dickens era pionero de este emergente ecosocialismo, no fue sino hasta el libro de Burkett mencionado más arriba que logró desarrollarse sistemáticamente muchos de los conceptos ecológicos de Marx más importantes y reunificar la teoría marxiana. El segundo ecosocialismo también fue responsable de recuperar los principales aportes de Engels al pensamiento ecologista y reintegrarlos al corazón del

---

178 *Ibid.*, p. 9; John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, p. 8.

179 Al igual que Foster. aquí tomo el término en el sentido de externalidad económica.

180 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*; John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*

181 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, pp. 9 – 10.

182 *Ibid.*, p. 10.

183 Hannah Holleman, *op. cit.*, p. 2; Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 12.

184 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p. 13.

pensamiento marxiano, superando la visión dicotómica que se había tenido en Occidente de ambos autores durante largas décadas.<sup>185</sup> Puso en entredicho esa y otras falsas dicotomías creadas a lo largo de los años por diversas escuelas de pensamiento, como por ejemplo, la tendencia a contraponer el joven Marx al maduro o la ciencia natural a la social:

Paul Burkett explained that elemental ecological ideas ran throughout Marx's work, even though the language in which he expressed them changed. Marx had moved over the course of his studies from highly "abstract" to "more consistently historical and social-relational" concepts. Burkett also pointed out that Marx and Engels were both committed to a "materialist and social-scientific approach to nature," which served as the basis for extending and developing their analysis, creating opportunities for complementary work between the social and natural sciences. In other words, they insisted upon employing both a materialist conception of history and a materialist conception of nature as necessary counterparts.<sup>186</sup>

Lento pero seguro, esta nueva perspectiva sobre Marx y la importancia de la ecología en su pensamiento han cobrado mayor presencia en el imaginario colectivo de los académicos y del movimiento, y esto ha resultado en una evolución de la investigación. Consecuencia de esto es que, en la última década, la tercera etapa del ecosocialismo se ha estado desarrollando de manera orgánica sobre la base del segundo ecosocialismo. Partiendo de la metodología, crítica radical y dialéctica marxiana, el tercer ecosocialismo ha realizado análisis sumamente relevantes para la crisis ecológica y social a la cual nos enfrentamos en el siglo XXI, yendo mucho más allá de lo que el pensamiento ecologista tradicional podía alcanzar. Asentado sobre una concepción materialista de la historia tanto social como natural, el tercer ecosocialismo se centra no sólo en identificar concreta y científicamente los procesos de transformación social y ecológicos y sus consecuencias a lo largo del devenir histórico, sino también en identificar los medios con los cuales podríamos superar el actual estado social que conduce a la biósfera a la ruina.<sup>187</sup>

Según Hannah Holleman, la investigación de esta nueva etapa del ecosocialismo se centra en cinco aspectos centrales de la metodología marxiana: 1) el compromiso con el materialismo, 2) su preocupación por un uso apropiado de la abstracción, 3) una aproximación dialéctica, 4) un énfasis en la especificidad histórica y 5) un compromiso político con la transformación socio-ecológica.<sup>188</sup> Sobre esta base, los proponentes de esta corriente parten, dentro de una caracterización abstracta, de una crítica del crecimiento económico y, más concretamente, de la crítica de la acumulación del capital.<sup>189</sup> Este punto de partida ha permitido identificar dos procesos históricos claves para comprender la

---

185 John Bellamy Foster, "Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition" en *op. cit.*, p. 6.

186 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*

187 Hannah Holleman, *op. cit.*

188 *Ibid.*, p. 3.

189 John Bellamy Foster, "Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition" en *op. cit.*, p. 9.

aceleración de la transformación antropogénica del sistema planetario dentro del capitalismo: la Revolución Industrial que comenzó a finales del siglo XVIII y el surgimiento del capital monopolista, sobre todo en su etapa posterior a la Segunda Guerra Mundial. Este tercer ecosocialismo rápidamente adoptó como parte central de su teoría el concepto de “Antropoceno”, que subraya el papel de la sociedad humana contemporánea como “la fuerza geológica principal que rige los cambios en el sistema terrestre”, y también ha tenido una simbiosis con el marco teórico trazado por destacados investigadores de las ciencias de la tierra que establece los nueve límites planetarios dentro de los cuales se estima que la humanidad pueda tener un desarrollo “seguro”.<sup>190</sup> Los campos concretos de investigación del análisis metabólico marxista contemporáneo se han enfocado en los sistemas agrícolas, climáticos, oceánicos, hidrológicos y forestales.<sup>191</sup>

La inminencia de los cambios nocivos para la biósfera ha llevado a los pensadores ecologistas-marxistas modernos a adoptar una estrategia “dual” para realizar la revolución social-ecológica que consideran necesaria. Por un lado, se plantea una fase “ecodemocrática”, es decir, la fase que hace frente a la necesidad de la acción a corto plazo en función de aquello que puede lograrse en las condiciones presentes, siempre teniendo en cuenta que esa acción debe ir en contra de la lógica de la acumulación capitalista.<sup>192</sup> Por otro lado, proponen una fase “ecosocialista”, a saber, una segunda etapa de la revolución ecológica en la cual se encauce aquello que Marx llamaba “la tendencia socialista inconsciente” – las presiones ambientales generadas por el capitalismo que requieren una planificación económica racional – mediante una revolución llevada a cabo por la mayor parte de la humanidad, estableciendo una sociedad global gobernada de forma “más igualitaria” y con una planificación económica y ecológica.<sup>193</sup> Para John Bellamy Foster, por ejemplo, en un futuro cercano comenzará a formarse lo que denomina como “proletariado ambiental”, un producto de la interacción entre degradación ecológica y adversidad económica que llevaría a crisis en las cuales los efectos ambientales y económicos serían indistinguibles, como es el caso de las crisis alimentarias. Para este autor, estas condiciones extremas llevarán a la mayor parte de los trabajadores del mundo a sublevarse en contra del sistema capitalista.<sup>194</sup>

---

190 *Ibid.*, pp. 8 – 9. Para mayor información sobre los nueve límites planetarios, *vid.* <http://www.anthropocene.info/planetary-boundaries.php>. Si bien es un marco teórico antropocéntrico, es ilustrativo de la dimensión del problema al que se enfrenta la sociedad moderna.

191 Brett Clark and John Bellamy Foster, *op. cit.*, p 18.

192 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, pp. 10 – 11.

193 *Ibid.*, p. 11.

194 *Ibid.*, pp. 11 – 12.

Como conclusión del presente capítulo baste decir que esta tesis se distancia de la interpretación fundamental que hace el marxismo occidental con respecto a la naturaleza y basa su análisis en los aportes de los científicos soviéticos tratados más arriba, así como en la lectura y desarrollo teórico que han estado llevando a cabo en las últimas décadas los diferentes pensadores del “ecosocialismo” norteamericano y, sobre todo, los ligados a la *Monthly Review*. En buena medida, esta tesis es un estudio que desarrolla los planteamientos y perspectivas planteados por estas dos últimas fuentes – la ecología soviética y los intelectuales de la *Monthly Review* –; se basa en sus conceptos y en su forma holística, dialéctica y materialista de interpretar tanto el pensamiento de Marx, como la crisis ecológica propia del modo de producción capitalista y sus síntomas. El presente texto, si bien es por supuesto un texto eminentemente filosófico, abrevia de la ciencia desarrollada por científicos como Sukachov, Vernadski, Stanchinskii, Fyodorov, Budyko, Golitsyn y Gerasimov, así como de científicos naturales y sociales norteamericanos, como Richard Levins, Richard Lewontin, Paul Burkett, Brett Clark, John Bellamy Foster, Richard York y Hanna Holleman, sin hablar de otros científicos sociales no norteamericanos como el sueco Andreas Malm y el japonés Kohei Saito. Aunada a esta rica fuente científica, este escrito también desarrolla propiamente filosofía marxista partiendo de diversos autores – sin limitarme a sus respectivas filosofías y pensamientos – que en la historia de la filosofía se interpretan como contrapuestos, como, por ejemplo, Georg Lukács, Louis Althusser ó Karel Kosík. Esta amalgama de perspectivas, corrientes y pensadores son la base sobre la cual se fundamenta mi tesis, el planteamiento de su hipótesis y su “demostración”, así como su propia propuesta filosófico-teórica. Es esta última la que a continuación será abordada.

### 3. DIALÉCTICA Y MATERIALISMO

Si bien la filosofía ha tenido una reputación negativa entre los científicos por su propensión a la especulación sin evidencia y por una tendencia al rechazo de la observación y experimentación,<sup>195</sup> la filosofía subyace a cualquier aproximación humana con el mundo que le rodea – incluso la científica – y es importante advertir en cada momento desde qué *posición* filosófica se parte.<sup>196</sup> Desde mi perspectiva, Althusser da en el clavo cuando señala que “lo que constituye una filosofía no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su posición (*thesis*, en griego) en el campo de batalla filosófico (el *Kampfplatz* de Kant) por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva.”<sup>197</sup> Antes de la argumentación se requiere de una cierta posición desde la cual se argumenta a favor o en contra de ciertas ideas, pero esas distintas posiciones fundamentales son irreconciliables entre sí, y se encuentran en un estado de guerra a muerte. Sólo en un segundo momento después de esta toma de partido es que la argumentación racional se torna en un arma de batalla, pero ésta no juega en la ocupación de una determinada posición fundamental. Dicen Levins y Lewontin que las más de las veces la filosofía ha jugado un papel externo con respecto a la ciencia, ya sea como juez o bajo la forma de propuestas de programas para llevar a cabo, sin de hecho llevarlas a cabo en la práctica. En algunos casos, como con Descartes y Kant, las filosofías han sido esenciales para orientar la investigación científica de quienes las propusieron. El ejemplo más extraordinario de esto es *El capital*, donde, para Levins y Lewontin, Marx estudia un objeto complejo como un sistema, y toma a la mercancía no como el “átomo” de la economía – es decir, no como un objeto inmutable y fijo que determina el todo –, sino como la *célula* del capitalismo – es decir, el punto de convergencia de todos los fenómenos económicos que tanto está determinada por el todo, como, a su vez, determina al todo –. La mercancía es tomada como punto de partida pues el todo está sintetizado en ella, y ella nos muestra al todo de forma simplificada en su esencia. Pero ella puede ser “separada” para ser estudiada (es decir, analizada en el pensamiento) por su *relación* con la totalidad, en cuanto es un microcosmos del macrocosmos. La claridad de Marx con respecto a la metodología dialéctica le permitió adquirir esa perspectiva holista

---

195 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 185.

196 “Pónganse como quieran, los naturalistas se hallan siempre bajo el influjo de la filosofía. Lo que se trata de saber es si quieren dejarse influir por una filosofía mala y en boga o por una forma del pensamiento teórico basada en el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas.” Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Traducción de Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1959, 348 pp. (Ciencias económicas y sociales), p. 177.

197 Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Op. cit.*, pp. 20 – 21.



y fluida, que se refleja también, por ejemplo, en cómo cambia de puntos de vista a lo largo de esa obra entre capital, producción, trabajo, etc.<sup>198</sup>

Como lo refleja la obra de Marx, ha habido a lo largo de la historia una tendencia en la filosofía que ha insistido en la importancia de una perspectiva holista con respecto al estudio del universo, criticando, entre otras cosas, la corriente dominante en la ciencia que considera fragmentariamente los objetos de estudio y que tiende a reducir los procesos dinámicos de la naturaleza y sociedad a meras “cosas”.<sup>199</sup> Las herramientas que nos otorga la dialéctica abstraen las propiedades de los sistemas complejos dinámicos del mundo y nos permiten tener una perspectiva más amplia y rica frente a la petrificación cósmica del reduccionismo.<sup>200</sup> Pero para poder comprender esta riqueza del pensamiento dialéctico debemos adentrarnos en el reduccionismo, el modo predominante de acercamiento a la realidad en nuestro mundo. Partiré de lo dado como filosofía hegemónica en nuestro tiempo, para proceder a exponer su antítesis y las diferencias que tiene con lo establecido.

## 2.1 La visión reduccionista y mecanicista

Distinguiremos primero dos conceptos: reducción y reduccionismo. Podemos diferenciarlos en tanto que el primer concepto sólo es epistemológico, mientras que el segundo no se reduce a un contenido epistemológico, sino que también conlleva implicaciones ontológicas. La reducción es un programa para el estudio de la realidad que afirma que la verdad de la naturaleza sólo puede descubrirse mediante el estudio de los detalles de procesos, sin comprometerse filosóficamente con que la realidad sea ontológicamente reductible a esos detalles.<sup>201</sup> Se refiere sólo a nuestra capacidad de entender la realidad, enfocándose en analizar los fenómenos en niveles inferiores para distinguir los síntomas de las fuerzas de los fenómenos de más elevado nivel. Por otro lado, el reduccionismo asevera que *de hecho* las fuerzas de los fenómenos de niveles inferiores – vistos como más fundamentales desde esta óptica – son las causas de los fenómenos en niveles superiores – vistos como fenómenos más derivados o secundarios –.<sup>202</sup> Tanto la reducción como el reduccionismo han dominado la orientación

---

198 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, pp. 110, 185 – 186;

199 *Ibid.* p. 185.

200 *Ibid.* p. 166.

201 *Ibid.* p. 135.

202 *Ibid.* pp. 136 y 183.

de la investigación desde que el capitalismo se ha vuelto el sistema hegemónico de producción, y particularmente desde el siglo XVII. Si bien la reducción ha dado muchos progresos en la ciencia, nuestro mayor entendimiento de los procesos naturales y sociales indican que estructuras no necesariamente tienen una relación directa y unívoca con otras estructuras en distinto nivel, y que el tomar aisladamente las “partículas” más pequeñas de un determinado fenómeno no necesariamente nos dice algo acerca de cómo esas “partículas” funcionan cuando están en interrelación entre sí y con la totalidad del fenómeno.<sup>203</sup>

La visión de mundo reduccionista adquirió una forma explícita en el siglo XVII con la filosofía cartesiana del *Discurso del método*. Para Descartes, la parte es ontológicamente previa y más fundamental que el todo. En su idea del mundo como un reloj, los fenómenos son expresión o consecuencia de la reunión de los pedazos atómicos que los componen, y las propiedades del todo están determinadas por las propiedades intrínsecas de esos pedazos. Esto es tan cierto para su visión de la naturaleza como de la sociedad.<sup>204</sup> El método cartesiano que consiste en la división del mundo en pedazos separados (análisis) para después reconstruir el todo como un rompecabezas (síntesis) no es sólo un método epistemológico, sino que implica una serie de ideas ontológicas acerca de cómo es el mundo. Como señalan Levins y Lewontin, la ubicuidad del método reduccionista cartesiano en el pensamiento occidental se debe a que es considerado como isomórfico con la estructura real de la causalidad, yendo dicha causalidad de la parte al todo (“from atom to molecule, from molecule to organism, from organism to collectivity”<sup>205</sup>). En la práctica, pues, la reducción como método epistemológico para entender la realidad y el reduccionismo como cosmovisión ontológica van de la mano y se retroalimentan.

La visión reduccionista cartesiana que ve el mundo como compuesto de objetos – cosas – separados es esencialmente mecanicista. Para el cartesianismo, estos objetos son pasivos pues son inmutables mientras una causa externa no interfiera para ponerlos en movimiento. Los objetos son estudiados sólo en aislamiento del resto de los objetos, y las diferencias cuantitativas que resultan de su análisis son lo más importante en la investigación, pues mediante la combinación (o suma) de sus

---

203 *Ibid.* p. 183. También podemos tener en cuenta a Emile Burns aquí: “El marxismo no niega que pueda construirse un cuerpo considerable de verdades científicas mediante el estudio de los hechos aislados. Pero afirma que cuando se examinan en su interdependencia, en su desarrollo, en el cambio de cualidad que sigue a sus cambios cuantitativos y en sus contradicciones internas, la verdad científica que resulta es mucho más válida, mucho más cierta y, por consiguiente, mucho más útil para la humanidad.” Emile Burns, *Introducción al marxismo*. Versión al español de Joaquín Sempere, México, Editorial Grijalbo, 1972, 158 pp. (Colección 70, 121), pp. 108 - 109.

204 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. *Op. cit.*, pp. 1 - 2.

205 *Ibid.*, p. 2.

propiedades podemos crear estructuras que reproducen esas propiedades unitarias.<sup>206</sup> La estructura ontológica del mundo consiste en la determinación mecánica de las partes al todo, mientras que la interrelación es vista sólo como *interacción*. Semejante conceptualización del mundo se convirtió en hegemónica pues respondía a la experiencia cotidiana dentro del capitalismo, y su consistencia lógica parecía ser autoevidente. Y, todavía más importante, *funcionaba* para la perspectiva que exigía la vida en esa sociedad, como bien dicen Levins y Lewontin, “It provided the guidelines that enabled science to answer the questions posed to it by that society and then guaranteed further success by defining as legitimate questions only those that could be answered within its framework.”<sup>207</sup>

Carolyn Merchant, quien a pesar de que en su libro *Radical Ecology* analiza frecuentemente el proceso histórico material y el proceso ideológico de forma fragmentaria y, por lo tanto, abstracta (idealista) y en desconexión uno del otro,<sup>208</sup> da algunas ideas valiosas para entender las implicaciones de semejante cosmovisión reduccionista y mecanicista. Dice esta autora:

The new definition of reality of seventeenth-century philosophy and science was therefore consistent with, and analogous to, the structure of machines. Machines (1) are made up of parts, (2) give particulate information about the world, (3) are based on order and regularity (perform operations in an ordered sequence), (4) operate in a limited, precisely defined domain of the total context, and (5) give us power over nature. In turn, the mechanical structure of reality (1) is made up of atomic parts, (2) consists of discrete information bits extracted from the world, (3) is assumed to operate according to laws and rules, (4) is based on context-free abstraction from the changing complex world of appearance, and (5) is defined so as to give us maximum capability for manipulation and control over nature.<sup>209</sup>

Para Merchant, la cosmovisión mecanicista que venía formándose desde el siglo XVI, pero que se consolidó en el siglo XVII, desbancó a la cosmovisión previa renacentista basada en una comprensión animística y “orgánica” del cosmos. Esta nueva ideología asumía que las partes de la materia eran inertes y pasivas, como las partes de las máquinas, y que mediante su reordenamiento por causas externas es que nuevos objetos y formas del ser podrían constituirse. El movimiento de los corpúsculos no era concebido como inherente a los mismos, sino más bien una cualidad de la materia que había sido introducida en el mundo terrenal por Dios.<sup>210</sup> Para Merchant, con esta visión – producto de la revolución científica, según sus palabras – se habría realizado la “muerte de la naturaleza” y se habría

---

206 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 125.

207 *Ibid.*

208 Por ejemplo, señala cómo la visión de mundo mecanicista surgió simultáneamente y en apoyo al capitalismo temprano (“[...] arose simultaneously with and in support of early capitalism [...]”) (Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 11.), dejando la sensación al lector de que ambos fenómenos se encuentran sólo casualmente conectados y no mostrando claramente la conexión de causalidad entre ambos. También dice: “mechanistic thinking and industrial capitalism lie at the root of many of the environmental problems [...]” (*Ibid.*, p. 58), como si fuesen dos cosas separadas y con el mismo peso en el mundo material de la crisis ecológica.

209 *Ibid.*, p. 54.

210 *Ibid.* p. 49.

legitimado la manipulación de la naturaleza. El marco conceptual del mecanicismo trajo consigo valores basados en el poder y control “compatibles” con la dirección que tomaba el capitalismo comercial, así como su gestión tanto de la naturaleza como de la sociedad.<sup>211</sup> Esta autora señala cómo el énfasis en el orden y racionalidad como criterios del progreso y desarrollo sustentaban el acento puesto en el poder del hombre como director y operador en el dominio de la naturaleza. Asociada a esta cosmovisión y sobre todo a la idea de mecanismo, Merchant advierte el surgimiento de una ética egocéntrica que es consistente con la teoría social liberal y que tiene las siguientes premisas: 1) así como la ciencia mecanicista presupone que la materia está hecha de partes individuales, también presupone que los humanos individuales son los componentes reales de la sociedad; 2) así como el mecanicismo asume que el todo es igual a la suma de las partes, asume también que la sociedad es la suma de los individuos que son agentes racionales (como la idea de Hobbes del soberano, quien es la suma de los individuos que se han sujeto a su ley); 3) así como la idea de mecanismo asume la independencia del contexto, la visión mecanicista de la sociedad asume que las leyes y reglas sociales están referidas a una población compuesta de individuos iguales, desprendidos de sus particularidades y diferencias; 4) así como el mecanicismo establece que el cambio ocurre mediante la reorganización de las partes, para esta visión los individuos en la sociedad se asocian y disocian en corporaciones o emprendimiento de negocios; 5) así como la ciencia mecanicista es mayoritariamente dualista (además de Descartes y Boyle, ejemplifica con Newton y su idea de la separación dualista entre la pasividad de la materia y la externalidad de la fuerza y la actividad o la separación entre el mundo terrenal y el espiritual)<sup>212</sup>, la mente es vista como algo separado y superior al cuerpo, la sociedad humana y la cultura como separada y superior a la naturaleza no humana, etc.<sup>213</sup>

## 2.2 La dialéctica y el holismo

Merchant sostiene que, si bien la cosmovisión mecanicista ha dominado la civilización y ciencia occidental, la visión “orgánica” u “organísmica” no ha dejado de existir, y ha actuado como una fuerza contrapuesta al mecanicismo. Da como ejemplos el Romanticismo, el Trascendentalismo norteamericano, los filósofos de la naturaleza alemanes, la filosofía *temprana* de Karl Marx, y, en el siglo XX, la filosofía de Alfred North Whitehead, el movimiento ecologista de los 70 y el

---

211 *Ibid.* p. 48, 55.

212 *Ibid.*, pp. 56, 68 - 69.

213 *Ibid.*, pp. 68 - 69.

holomovimiento del físico David Bohm.<sup>214</sup> Este último, por ejemplo sostuvo que el desarrollo de la ciencia en el siglo XX – especialmente la relatividad y la teoría cuántica – comenzó a poner en entredicho la perspectiva mecanicista. Bohm expuso de manera más acabada en su libro *Wholeness and the Implicate Order*, publicado en 1980, el concepto de holomovimiento, que sostiene la unidad multidimensional e indivisa del todo, un flujo de energía a partir del cual el mundo de la tercera dimensión, el de la mecánica clásica y la física newtoniana serían sólo el orden “explícito” (*explicate*) que se desenvuelve del orden “implicado” (*implicate*) contenido en ese holomovimiento.<sup>215</sup> El mecanicismo estaría siendo puesto en entredicho pues la evolución de la ciencia indica con cada vez mayor fuerza la primacía de los procesos y de la dinámica de las interrelaciones dentro del todo, no la preponderancia ontológica de las partes a partir de las cuales se “construyen” totalidades como fenómenos secundarios. Bohm consideraba necesario combatir la visión reduccionista que predomina en la ciencia y pensamiento contemporáneo, contraponiendo el holismo como una visión más adecuada a la estructura ontológica de la realidad.

La perspectiva dialéctica valora la crítica holística del reduccionismo, como la que realiza Bohm. Sin embargo, retomando a Levins y Lewontin, es importante señalar que el holismo y la dialéctica, si bien critican el reduccionismo y el mecanicismo, no se reducen – valga la redundancia – a la crítica. La dialéctica va más allá del rechazo y propone una alternativa coherente que más que proponer respuestas específicas frente al reduccionismo-mecanicismo (que desde luego ha hecho a lo largo de la historia mediante sus defensores), plantea preguntas de una forma más amplia. Como dicen estos dos autores:

Its focus is on wholeness and interpenetration, the structure of process more than of things, integrated levels, historicity, and contradiction. All of this is applied to the objects of the study, to the development of thought about those objects, and self-reflexively to the dialecticians ourselves so as not to lose sight of the contingency and historicity of our own grappling with the problems we study.<sup>216</sup>

Como perspectiva y frente al reduccionismo-mecanicismo, el énfasis de la dialéctica está no sólo en considerar de forma más amplia su objeto, sino en también considerar su objeto de forma no cósmica, sino procesual. Esto es por partida doble: en cuanto a que el objeto se encuentra en un estado de constante cambio (su historicidad) y en cuanto que considera la contingencia ontológica del propio sujeto epistémico. Esto no resulta en un relativismo inconmensurable, pero sí en un rechazo a las verdades absolutas. Si seguimos la máxima hegeliana que dice que la verdad es el todo, dicen Levins y

---

214 *Ibid.*, p. 59.

215 *Ibid.*, pp. 93 - 94.

216 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 103.

Lewontin, los seres humanos no podemos capturar el todo, sino que siempre trabajamos con “todos” relativos,<sup>217</sup> que de ahora en adelante en la tesis me referiré a ellos como totalidades<sup>218</sup>. Para estos dos autores, esa máxima hegeliana tiene cuatro corolarios prácticos:

1) Que el problema a estudiar es parte de algo más grande de lo que habíamos imaginado. Esto nos obliga a plantear preguntas ampliamente (lo suficientemente amplio para que “quepa” una solución) pero – al mismo tiempo – justificar reducir el problema donde sea necesario para que sean manejables esas preguntas. Lo inverso, es decir, plantear el problema de la forma más reducida con la esperanza de poder ampliarlo posteriormente según lo que se requiera correspondería a la perspectiva reduccionista-mecanicista.

2) Que, después de haber planteado un problema tan ampliamente como sea posible, tenemos que estar conscientes de que hay algo más que no estamos considerando y que podría tomarnos por sorpresa. Sabiendo que la paráfrasis no le haría justicia a las palabras de Levins y Lewontin, éstos advierten:

Surprises are inevitable in science because we can only study the unknown by treating it as if it were just like the known. This has been successful: the unknowns are often like the knowns, so that science is possible. But they are also different, sometimes very different, so that science is necessary and ordinary common sense is not enough.<sup>219</sup>

3) Que las dicotomías conceptuales con las cuales dividimos la realidad (como social/biológico, físico/psicológico, determinista/aleatorio, cualitativo/cuantitativo, objetivo/subjetivo, etc.) son engañosas a largo plazo pues no nos ayudan a entender la esencia de la realidad, y que la investigación más fecunda está donde se compenetran los opuestos.

4) Que el todo lo que estudiamos nos incluye a nosotros, a nuestra propia actividad científica como objeto de estudio. Esto nos permite entender cómo en el proceso científico puede darse un patrón de conocimiento e ignorancia dentro de una rama del conocimiento.<sup>220</sup>

El lector podrá darse cuenta de que, así como en la sección sobre la reducción y el reduccionismo, esta perspectiva predominantemente epistemológica trae consigo casi de forma inevitable ciertos presupuestos ontológicos y, diría yo, parte de una cierta forma de concebir el mundo y su movimiento. Siguiendo nuevamente a Levins y Lewontin, podemos identificar las características esenciales de la dialéctica tomándola más desde el punto de vista ontológico: 1) las

---

217 *Ibid.*, p. 186

218 Toda totalidad es, desde luego un producto histórico y, por ello, relativo. Las totalidades no son absolutas, sino siempre temporales y transitorias.

219 *Ibid.*

220 *Ibid.*, pp. 186 - 187.

partes están condicionadas o incluso creadas por sus totalidades, 2) las “cosas” están más interrelacionadas de lo que aparentan, 3) ningún nivel fenoménico es más fundamental que otro, sino que cada nivel tiene una autonomía relativa y dinámica y está relacionado con los otros niveles, 4) las “cosas” son de un modo determinado porque llegaron a convertirse así con el tiempo, 5) las cosas son sólo “instantáneas” de procesos, y sólo se mantienen como tales cosas y podemos identificarlas y nombrarlas debido a fuerzas opuestas que las modifican pero también restauran como tales cosas.<sup>221</sup> La dialéctica es, pues una filosofía de la totalidad, de la interrelación dentro de totalidades y conexión a través de distintos niveles, de la dinámica, contradicción y la reflexividad (autoreflexión),<sup>222</sup> y, por lo tanto implica una concepción holista de la realidad. A la par, es la perspectiva que intenta interiorizar la forma en que la realidad se comporta en la conciencia. La dialéctica es, desde mi perspectiva, tanto la forma en que evoluciona la realidad, como una categoría con la cual tratamos de concebir dicha forma,<sup>223</sup> a pesar de que esto es controvertido y ha sido intensamente debatido en la historia de la filosofía.

Central a la idea de interdependencia y movimiento está la noción de la contradicción, que será abordada más a detalle adelante, incluso llegando a ser tan esencial para comprender la dialéctica que para Lenin y Althusser la dialéctica es la concepción de la contradicción.<sup>224</sup> Para este último, la contradicción es “en la esencia misma de las cosas, principio de su desarrollo, y *de su no desarrollo*, de su aparición, de sus mutaciones, y de su desaparición [...]”<sup>225</sup>. La contradicción es, para la visión marxista, un proceso que se desarrolla en el tiempo, y se contrapone a la visión analítica, reduccionista-mecanicista, de la contradicción como una relación estática.<sup>226</sup> Para la conciencia no dialéctica, la contradicción es vista como paradoja o aporía, no como algo sujeto a explicación racional, sino como algo que escapa de la indagación racional. Pero, desde la perspectiva dialéctica, la

---

221 *Ibid.*, pp. 149 - 150, 187. Vale también tener presente la frase de Engels: “Todo equilibrio es puramente *relativo y temporal*.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 202).

222 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 198.

223 A pesar de las sobreesimplificaciones en las que incurre, es la forma en que Engels divide el término en *Dialéctica de la naturaleza*. Él la llama “dialéctica objetiva” y “dialéctica subjetiva”: “La dialéctica llamada *objetiva* domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en lo que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza. Atracción y repulsión.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 178).

224 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Traducción e introducción de Marta Harnecker, 2ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI Editores, 1968, 206 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie ensayos críticos), p. 181.

225 *Ibid.*

226 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 379.

contradicción, la tensión entre fuerzas opuestas es lo que posibilita el cambio y la transformación, ya se manifieste éste como un crecimiento y desarrollo o como un declive y paulatina desaparición.<sup>227</sup> Y no sólo es el cambio lo que requiere explicación racional desde la dialéctica, sino también la estabilidad y el equilibrio.<sup>228</sup> Se busca identificar los procesos opuestos que propulsan la dinámica de un determinado tipo de sistema – sea éste cual fuere –, sin establecer un resultado absoluto y universalizable apriorísticamente.<sup>229</sup>

Que la dialéctica, y, por lo tanto, el marxismo, conciba las cosas bajo el lente de la interdependencia, la interrelación, el cambio y la contradicción, tiene que ver con la influencia que el desarrollo científico ha tenido en la filosofía y en la forma en que entendemos el conocimiento.<sup>230</sup> Los descubrimientos acerca de la complejidad de los fenómenos en el mundo tanto natural como social han obligado a la filosofía a también pensar la complejidad. Sin embargo, esto no quiere decir que la concepción de la realidad como un conjunto de sistemas complejos implique o conduzca automáticamente a una visión holista-dialéctica. Como señalan Levins y Lewontin, el redescubrimiento de la complejidad en años recientes – expresado, por ejemplo, en el desarrollo de la teoría de sistemas y ciencias de la complejidad – ha llevado a un mayor énfasis en la incertidumbre, la no-linealidad, en la interconexión, en la interacción entre el azar y el determinismo y el cuasi orden del caos.<sup>231</sup> Este mayor acercamiento a una perspectiva dialéctica, que no ha reconocido ni mucho menos el legado marxista, es, en general, no dialéctico. Por ejemplo, en la teoría de sistemas, para Levins y Lewontin, predominan los reduccionistas de “gran escala” (“*large-scale reductionists*”), quienes a pesar de aparentar estar estudiando ampliamente su objeto y de entender la contingencia de la validez de sus ecuaciones, siguen otorgándole prioridad y autonomía ontológicas a las partes frente a la totalidad. Las interrelaciones son vistas unidireccionalmente, de la parte al todo (que es visto como producto de la interacción de las partes). La relación entre partes vista como interacción produce cambios cuantitativos en las variables del sistema, pero las variables no dejan de ser lo que son. Ellas siguen siendo cualitativamente las mismas. Es decir, la teoría de sistemas no trata explícitamente en sus modelos acerca de la compenetración de las variables y sus transformaciones; cosifica y fetichiza las variables como propiedades independientes de la dinámica propia de la

---

227 Emile Burns, *Introducción al marxismo*. *Op. cit.*, p. 102.

228 Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 152.

229 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 98.

230 Louis Althusser en Emile Burns, *op. cit.*, pp. 101 - 102.

231 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, nota 5, p. 388.



totalidad.<sup>232</sup> La perspectiva interdisciplinaria o “amplia” no basta para una filosofía dialéctica-holista, sino que la forma de concebir y aproximarse mentalmente a su objeto son centrales para no caer en una especie de “holismo mecanicista” en el que incurre la teoría de sistemas.

Un corolario tanto de la forma en que el reduccionismo-mecanicismo concibe el mundo y sus relaciones, como la de esta especie de holismo mecanicista de la teoría de sistemas, es toda la “discusión” acerca de si la totalidad (o el todo) es más que la suma de sus partes o si equivale a su suma. Para Levins y Lewontin, este debate o el sentido preciso en el que se piensa como cierto que “el todo es más que la suma de sus partes” plantea el problema ya desde una posición incorrecta no explicitada. La posición es considerar a las partes como entidades “previas” que pueden definirse en aislamiento y cuyas propiedades pueden analizarse (separarse) dentro de un estadio idealizado igualmente “previo” antes de que estas entidades unitarias puedan articularse dentro de un todo.<sup>233</sup> Comenzando por el problema lógico que esto implica, resulta evidente que nada puede ser una “parte” si no es porque existe un “todo” o una “totalidad” de la cual es parte. Algo puede existir en aislamiento de otras cosas, pero no es una parte hasta que tiene una relación con un todo. Lo inverso es también lógicamente tautológico. Algo es un todo o una totalidad sólo porque implica que está hecho de partes. Como muchos otros conceptos, las categorías de “parte” y “todo” están dialécticamente relacionadas y mutuamente determinadas.<sup>234</sup> Desde mi punto de vista no es casual que el español, así como muchos otros idiomas, tenga estos pares conceptuales tan generales y determinados internamente por la relación de ambos términos. La única forma de comenzar a comprender la realidad – que si bien es una unidad como la pensaba Bohm, también está formada por sistemas que interactúan débilmente entre sí y que contienen subsistemas que interactúan de forma más fuerte –<sup>235</sup> es escindiéndola, al menos para la racionalidad humana.<sup>236</sup> Ya el acto de nombrar “algo” es una escisión, toda palabra una “parcela”, toda lengua un sistema “artificial”<sup>237</sup> de “parcelación” y el lenguaje una facultad genérica de parcelar. Es lógico dividir en dos términos un continuo pues señalamos los dos polos. El error consiste en no comprenderlos como polos (y, como

---

232 *Ibid.*, p. 110.

233 *Ibid.*, p. 131; Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist. Op. cit.*, p. 3.

234 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*

235 *Ibid.*, p. 134.

236 Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Versión al español y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Editorial Grijalbo, 1967, 269 pp., p. 70.

237 Entrecornillo “artificial” porque el lenguaje, como las particulares lenguas o idiomas, no son inventos que surjan de la conciencia de un determinado individuo. Irónicamente, tampoco quiero caer en la dicotomía conceptual de artificial/natural, pues si hay un producto “natural” en nuestra especie es nuestra facultad lingüística, que es una forma de ver nuestra propia racionalidad.

tales, relativamente), sino como divisiones absolutas<sup>238</sup>. Se trata de comprender la contradicción inherente en la tensión de las categorías opuestas y de comprender la fluida relatividad del lenguaje con el que damos razón (*logos*) de lo que es.

Obviando por el momento la paradoja<sup>239</sup> lógica expuesta arriba, hay un segundo problema, éste de tipo ontológico. Lo identifican Levins y Lewontin en *The Dialectical Biologist*:

Moreover, parts acquire properties by virtue of being parts of a particular whole, properties they do not have in isolation or as parts of another whole. It is not that the whole is more than the sum of its parts, but that the *parts* acquire new properties. But as the parts acquire properties by being together, they impart to the whole new properties, which are reflected in changes in the parts, and so on. Parts and wholes evolve in consequence of their relationship, and the relationship itself evolves. These are the properties of things that we call dialectical: that one thing cannot exist without the other, that one acquires its properties from its relation to the other, that the properties of both evolve as a consequence of their interpenetration.<sup>240</sup>

Si el holismo está opuesto al reduccionismo, la dialéctica lo está al mecanicismo. La cosificación intrínseca a la perspectiva mecanicista y reduccionista tiene su contraparte en la consideración fluida y relacional holista-dialéctica. Bajo esta última perspectiva, las partes son vistas no como entidades independientes, sino como “puntos” en donde propiedades del todo se concentran. La relación entre las partes y entre las partes y el todo no es una mera interconexión o interacción, sino que es más una compenetración que las transforma. Una parte determinada puede tener un cierto papel en un determinado contexto, y otro muy distinto en otro entorno. El comportamiento de un sistema dado puede cambiar la propia estructura de las partes, y viceversa.<sup>241</sup> El dilema de las partes y el todo en el que entra el reduccionismo-mecanicismo surge de una confusión de dos procesos: el proceso epistemológico del conocer y el proceso ontológico de determinación material. La creación de las partes mediante la “anatomización” del todo es un proceso del pensamiento humano, un proceso de análisis necesario para entender las partes y posteriormente interrelacionarlas y sintetizarlas también en el pensamiento. Pero la falacia se manifiesta en el identificar este proceso con el proceso real de determinación, que para este punto de vista reduccionista corresponde con la determinación de los fragmentos atómicos al todo.<sup>242</sup>

Si bien la teoría de sistemas tiene una cierta noción de la complejidad y la interrelación, es en esencia mecanicista y reificante. La visión dialéctica y holista de la complejidad, dicen Levins y

---

238 Esta forma absoluta de comprender las categorías es predominante en la religión. Piénsese en “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y Dios era el Verbo.”, primer versículo del Evangelio de Juan.

239 Aquí sí empleo el término “paradoja” para referirme no a la contradicción dialéctica, sino a la contradicción lógica.

240 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. *Op. cit.*

241 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 109.

242 *Ibid.*, pp. 134 - 135,

Lewontin, pone el énfasis en: 1) la naturaleza históricamente contingente de las totalidades; 2) las diferencias cualitativas entre los tipos de totalidades – como pueden ser los organismos, los ecosistemas, las sociedades, etc. –, cada uno con su propio origen y dinámica; 3) la igualdad ontológica de parte y totalidad, y su determinación recíproca; y 4) la ausencia de algún principio universal organizador. La forma de entender dialécticamente los sistemas reside en identificar las fuerzas opuestas que permiten que permanezcan como tales y cuáles llevarán con el tiempo a su transformación.<sup>243</sup> Los sistemas o totalidades no tienen un principio organizador *a priori*, ideal y abstracto como la armonía o el balance, sino que son expresión de una temporal homeostasis producto de procesos contradictorios que al final llevarán o bien a su disolución y creación de otros sistemas, o bien a su desintegración.<sup>244</sup> Desde esta concepción ontológica, el tema epistemológico de la relación entre partes y totalidades puede ser formulado de la siguiente forma:

Because parts do not come together to make wholes but come into being in them only as the whole comes into being, the real questions about parts and wholes are:

1. What is the relation between the units described as "parts" in one whole to the units described as "parts" in some other whole?
2. What are the properties of units within their respective wholes, that is, in their respective contexts?
3. What are the similarities of contextual properties of units identified as the "same" units in different contexts?
4. What is the causal relation between properties of contextually defined "parts" and the contextual "whole" of which they are parts?

Notice that none of these questions, not even number 4, can properly be posed as whether wholes are more than the sum of the isolated properties of their parts. In fact, the first three deal with the way in which parts have their properties determined, and it is fundamental to our dialectical view that parts acquire their properties as they are parts of wholes, rather than bringing prior properties to those wholes.<sup>245</sup>

Estas preguntas permean el conjunto de esta tesis. El tema mismo, la relación sociedad-naturaleza, implica tratar dos totalidades increíblemente complejas, y tratar en un punto a la sociedad como una totalidad y en otro nivel como una parte de una totalidad más grande, la naturaleza. El pensamiento dialéctico estará presente al abordar ambas, y creo que la artificial *reducción* del marxismo occidental respecto a que la dialéctica sólo puede “aplicarse” en los linderos de la ciencia social es completamente errónea.<sup>246</sup> La aproximación dialéctica implica concebir la unidad de ambas totalidades y la compenetración de la dialéctica como forma del pensamiento y la dialéctica como forma del ser.

---

243 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, pp. 112, 128.

244 *Ibid.*, p. 112.

245 *Ibid.*, p. 132.

246 *Vid. ibid.*, p. 42.

La contraposición conceptual entre partes y totalidades, y su relatividad como tales partes o totalidades, es una manifestación ideal entre muchas del pensamiento dialéctico. Las dicotomías categoriales como separación/conexión, autonomía/integridad, mente/cuerpo, físico/biológico y biológico/social son *reconocidas* por la dialéctica, pero ésta rechaza la visión que las toma como escisiones tajantes. La separación, que ya hemos dicho que es absolutamente necesaria para el conocimiento, debe siempre dar paso a la unión, compenetración y a la consciencia de la mutua determinación. El identificar la distintividad de “algo” no implica absolutizarlo. Para el dialéctico es un paso en el proceso de entender la relatividad de su evolución como un proceso entrelazado con otros y con-formado en gran medida por otros.<sup>247</sup> Esta es la esencia, desde mi particular

247 *Ibid.*, pp. 106 - 108. Esta es la esencia, desde mi particular interpretación, del texto inacabado de *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, un conjunto de escritos vilipendiados y marginados por gran parte del marxismo occidental. Con respecto al tema de la relación entre las partes y el todo, por ejemplo, dice: “Parte y todo, por ejemplo, son ya categorías que resultan insuficientes en la naturaleza inorgánica. — La eyaculación del semen, el embrión y el animal recién nacido no pueden concebirse como ‘partes’ separadas del ‘todo’: esto conduciría a un tratamiento deformado. Parte, solamente en el cadáver [...]” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, p. 180.) Aquí Engels se refiere a un pasaje de Hegel: “Así, por ejemplo, los miembros y los órganos de un cuerpo vivo no deben considerarse simplemente como partes de él, ya que sólo son los que son dentro de su unidad y no se comportan, en modo alguno, de un modo indiferente ante ella. Sólo se convierte en partes del cuerpo en manos del anatomista, el cual ya no se ocupa, sin embargo, de cuernos vivos, sino de cadáveres” (Hegel, *Sämtliche Werke*, Ed. Jubilar, tomo VIII, página 306)” (Hegel en *ibid.*, nota 9, p. 291.) Engels hace hincapié a lo largo del libro en la relatividad de las dicotomías abstractas, en su carácter fluido y mutuamente determinado. Categorías como simple/compuesto, identidad/diferencia, necesidad/casualidad, causa/efecto, etc., consideradas como inmutables y absolutas, son para Engels manifestación de un modo formal y mecánico del pensamiento. (Vid. *ibid.*, pp. 180 - 182.) Advierte: “El propio Hegel expresa la verdadera naturaleza de las determinaciones ‘esenciales’ (*Enciclopedia*, 1, § 111, adición): ‘En la esencia, todo es relativo.’ (Por ejemplo, lo positivo y lo negativo, términos que sólo tienen sentido en sus relaciones mutuas, pero no por separado.)” (*Ibid.*, p. 180.) Engels enfatiza en cómo la dialéctica es incompatible con fijar lo que él llama “*hard and fast lines*” (*Ibid.*, p. 179.), divisiones y líneas rígidas entre fenómenos, particularmente refiriéndose a la concepción de la evolución que había heredado de Darwin. Esto se oponía de forma explícita tanto a la teleología como al mecanicismo. (John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.* p. 233.) A pesar del lenguaje “anticuado”, de la terminología que ya no corresponde con el desarrollo científico actual, y de la imprecisión, errores y desaciertos en los que incurre Engels en su texto, lo esencial es ver es la forma en la que pensaba los problemas a los que se enfrentaba en su época, el intento holista por relacionar los temas que eran relevantes en su contexto, y la manera general en que comprende la dialéctica. Para él la dialéctica era la forma que expresaba de manera más cabal los procesos de desarrollo de la naturaleza que revelaba la ciencia con cada vez más contundencia y, también, la forma para comprender los nexos dentro de distintos campos de investigación. (Vid. Federico Engels, “Viejo prólogo para el ‘[Anti]-Dühring’ en *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, pp. 23 - 24.) La dialéctica vista como forma de movimiento de lo real y como método del pensamiento están integrados en el escrito, pero también es vista como algo que constantemente está abrevando del avance de la investigación científica. Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Cuanto más se desarrolla la fisiología, mayor importancia adquieren para ella estos cambios incesantes e infinitamente pequeños, mayor importancia adquiere para ello, por = tanto, la consideración de las diferencias *dentro* de la identidad, y envejece y caduca el viejo punto de vista formal y abstracto de la identidad, según el cual un ser orgánico debe considerarse y tratarse como sencillamente idéntico a sí mismo y constante. No obstante, perdura el modo de pensar basado en él, con sus categorías. Pero, ya en la naturaleza inorgánica, nos encontramos con que no existe, en realidad, la identidad en cuanto tal. Todo cuerpo se halla constantemente expuesto a influencias mecánicas, físicas y químicas, que lo hacen cambiar continuamente y modifican su identidad. Solamente en la matemática — ciencia abstracta, que se ocupa de cosas discursivas, aunque éstas sean reflejos de la realidad— ocupa su lugar la identidad abstracta, como la antítesis de la diferencia, que, además, se ve constantemente superada. Hegel, *Enciclopedia*, I, pág. 235. El hecho de que la identidad lleve en sí misma la diferencia, expresada en *toda proposición*, en la que el predicado es necesariamente distinto del sujeto: el *lirio* es una *planta*, la *rosa* es *roja*, donde se contiene en el sujeto o en el predicado algo que el predicado o el sujeto no cubre totalmente. Hegel, pág. 231. Que la *identidad*

interpretación, del texto inacabado de *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, un conjunto de escritos vilipendiados y marginados por gran parte del marxismo occidental. Con respecto al tema de la relación entre las partes y el todo, por ejemplo, dice:

Parte y todo, por ejemplo, son ya categorías que resultan insuficientes en la naturaleza inorgánica. — La eyaculación del semen, el embrión y el animal recién nacido no pueden concebirse como “partes” separadas del “todo”: esto conduciría a un tratamiento deformado. Parte, solamente en el cadáver [...].<sup>248</sup>

Engels hace hincapié a lo largo del libro en la relatividad de las dicotomías abstractas, en su carácter fluido y mutuamente determinado. Categorías como simple/compuesto, identidad/diferencia, necesidad/casualidad, causa/efecto, etc., consideradas como inmutables y absolutas, son para Engels manifestación de un modo formal y mecánico del pensamiento.<sup>249</sup> Advierte: “El propio Hegel expresa la verdadera naturaleza de las determinaciones ‘esenciales’ (*Enciclopedia*, 1, § 111, adición): ‘En la esencia, todo es relativo.’ (Por ejemplo, lo positivo y lo negativo, términos que sólo tienen sentido en sus relaciones mutuas, pero no por separado.)”<sup>250</sup> Engels enfatiza en cómo la dialéctica es incompatible con fijar lo que él llama “*hard and fast lines*”<sup>251</sup>, divisiones y líneas rígidas entre fenómenos, particularmente refiriéndose a la concepción de la evolución que había heredado de Darwin. Esto se oponía de forma explícita tanto a la teleología como al mecanicismo.<sup>252</sup> A pesar del lenguaje “anticuado”, de la terminología que ya no corresponde con el desarrollo científico actual, y de la imprecisión, errores y desaciertos en los que incurre Engels en su texto, lo esencial es ver la forma en la que pensaba los problemas a los que se enfrentaba en su época, el intento holista por relacionar los temas que eran relevantes en su contexto, y la manera general en que comprende la dialéctica. Para él la dialéctica era la forma que expresaba de forma más cabal los procesos de desarrollo de la naturaleza que revelaba la ciencia con cada vez más contundencia y, también, la forma para comprender los nexos dentro de distintos campos de investigación.<sup>253</sup> La dialéctica vista como forma de movimiento de lo real y como método del pensamiento están integrados en el escrito, pero también es vista como algo que constantemente está abrevando del avance de la investigación

---

*consigo misma* postula necesariamente y de antemano, como complemento, la *diferencia de todo lo demás*, es algo evidente de suyo. El cambio constante, es decir, la superación de la identidad abstracta consigo mismo, se da también en lo que llamamos inorgánico.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 181).

248 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 180. Aquí Engels se refiere a un pasaje de Hegel: “Así, por ejemplo, los miembros y los órganos de un cuerpo vivo no deben considerarse simplemente como partes de él, ya que sólo son los que son dentro de su unidad y no se comportan, en modo alguno, de un modo indiferente ante ella. Sólo se convierte en partes del cuerpo en manos del anatomista, el cual ya no se ocupa, sin embargo, de cuernos vivos, sino de cadáveres” (Hegel, *Sämtliche Werke*, Ed. Jubilar, tomo VIII, página 306)” (Hegel en *ibid.*, nota 9, p. 291.)

249 *Vid. ibid.*, pp. 180 - 182.

250 *Ibid.*, p. 180.

251 *Ibid.*, p. 179.

252 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.* p. 233.

253 *Vid.* Federico Engels, “Viejo prólogo para el ‘[Anti]-Dühring’ en *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, pp. 23 - 24.

## 2.3 El holismo idealista

Este tema nos lleva a explorar brevemente los peligros de una cierta interpretación del holismo, lo que llamaré el holismo idealista. Como tendencia en el mundo contemporáneo está la idea de una concepción del holismo como una filosofía de la “unidad” que, al proponer la interdependencia y compenetración de los fenómenos, elimina su diferencia y sugiere una especie de subsunción de lo particular por lo universal, de la parte por el todo. La relativa autonomía de las partes con respecto a una totalidad dada es esencial para la visión holista-dialéctica, pero el holismo idealista ignora por completo esta autonomía y sólo ve la determinación de manera unilateral.<sup>255</sup> Esta última perspectiva tiene su origen más en un rechazo casi instintivo y místico de las consecuencias de la perspectiva reduccionista y mecanicista en distintos campos de la ciencia aplicada, y no en una discrepancia teórica o filosófica razonada a cabalidad.<sup>256</sup>

Es en este último punto donde se encuentra el meollo del problema. Para el holismo idealista el enfoque de la discusión se encuentra en el conflicto entre el reduccionismo o mecanicismo y una visión más “vitalista” y holista, pero pierden completamente de vista el tema de la contraposición entre el idealismo y el materialismo. Para el marxismo, tan fundamental es la lucha por una

---

254 Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje: “Cuanto más se desarrolla la fisiología, mayor importancia adquieren para ella estos cambios incesantes e infinitamente pequeños, mayor importancia adquiere para ello, por = tanto, la consideración de las diferencias *dentro* de la identidad, y envejece y caduca el viejo punto de vista formal y abstracto de la identidad, según el cual un ser orgánico debe considerarse y tratarse como sencillamente idéntico a sí mismo y constante. No obstante, perdura el modo de pensar basado en él, con sus categorías. Pero, ya en la naturaleza inorgánica, nos encontramos con que no existe, en realidad, la identidad en cuanto tal. Todo cuerpo se halla constantemente expuesto a influencias mecánicas, físicas y químicas, que lo hacen cambiar continuamente y modifican su identidad. Solamente en la matemática —ciencia abstracta, que se ocupa de cosas discursivas, aunque éstas sean reflejos de la realidad— ocupa su lugar la identidad abstracta, como la antítesis de la diferencia, que, además, se ve constantemente superada. Hegel, *Enciclopedia*, I, pág. 235. El hecho de que la identidad lleve en sí misma la diferencia, expresada en *toda proposición*, en la que el predicado es necesariamente distinto del sujeto: el *lirio* es una *planta*, la *rosa* es *roja*, donde se contiene en el sujeto o en el predicado algo que el predicado o el sujeto no cubre totalmente. Hegel, pág. 231. Que la *identidad consigo misma* postula necesariamente y de antemano, como complemento, la *diferencia de todo lo demás*, es algo evidente de suyo.

El cambio constante, es decir, la superación de la identidad abstracta consigo mismo, se da también en lo que llamamos inorgánico.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 181).

255 Hannah Holleman, *op. cit.*, p. 6; Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 107. Dicen Richard York y Philip Mancus: “as reductionism fails because of its focus on parts, holism without dialectics fails because of its inability to recognize divisions, tensions, and internal contradictions, and its tendency toward functionalism.” (Richard York and Philip Mancus in Hannah Holleman, *op. cit.* p. 5.).

256 *Ibid.*, pp. 125 - 126.

perspectiva dialéctica y holista frente al mecanicismo y reduccionismo, como la del materialismo frente al idealismo. Para un materialista dialéctico, tanto el reduccionismo-mecanicismo como el idealismo son unilaterales y abstractos en su visión de mundo.<sup>257</sup> El reduccionismo tiende al idealismo<sup>258</sup> y el idealismo al reduccionismo<sup>259</sup>.

Marx y Engels ya señalaban esto. Este último, por ejemplo, advierte en una frase esbozada: “Metafísica: ciencia de las cosas, no de los movimientos.”<sup>260</sup> Más adelante dice:

El *principio de la identidad*, en el viejo sentido metafísico, principio fundamental de la vieja concepción:  $a = a$ . Toda cosa es igual a sí misma. Todo era permanente, el sistema solar, las estrellas, los organismos. Este principio ha sido refutado, trozo a trozo, en cada caso concreto, por la investigación de la naturaleza, pero teóricamente aún sigue resistiéndose y constantemente lo oponen a lo nuevo los sostenedores de lo viejo, quienes dicen: una cosa no puede al mismo tiempo ser igual a sí misma y otra distinta. Y, sin embargo, el hecho de que la verdadera identidad concreta lleva en sí misma la diferencia, el cambio, ha sido demostrado recientemente en detalle por la investigación de la naturaleza [...].— La identidad abstracta, como todas las categorías metafísicas, es suficiente para los usos *caseros*, en que se trata de relaciones pequeñas o de lapsos de tiempo cortos; los límites dentro de los cuales puede emplearse esta categoría difieren casi en cada caso y se hallan condicionados por la naturaleza del objeto: [...]. Pero la identidad abstracta es totalmente inservible para la ciencia sintética de la naturaleza, e incluso para cada una de sus ramas, y a pesar de que actualmente se la ha eliminado en la práctica de un modo general, teóricamente todavía sigue entronizada en las mentes, y la mayoría de los naturalistas se representan la identidad y la diferencia como términos irreductiblemente antitéticos, en vez de ver en ellas dos polos unilaterales, cuya verdad reside solamente en su acción mutua, en el encuadramiento de la diferencia *dentro* de la identidad.<sup>261</sup>

Engels muestra aquí, por un lado, la tendencia idealista a ser reduccionista en tanto que absolutiza y cosifica los polos de lo que es esencialmente una relación y, por otro, la importancia de la ciencia para la perspectiva dialéctica que propone, en otras palabras, la importancia del materialismo en la dialéctica, su compenetración. Esto es expresado de forma más clara en el escrito de Engels de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Pero es Marx, desde mi punto de vista, quien expresa, si bien de forma muy sintética, la diferencia entre la dialéctica idealista y la materialista:

Bajo su forma mistificada, la dialéctica se puso de moda en Alemania porque parecía transfigurar lo existente. Bajo su forma racional, en cambio, es piedra de escándalo y azote para la burguesía y sus portavoces doctrinarios porque, en la comprensión positiva de lo existente, se cifra al mismo tiempo la clave para comprender su negación; porque capta todas las formas necesarias en el flujo de su movimiento, sin perder de vista tampoco sus lados caducos; porque, crítica y revolucionaria por esencia, no se arredra ante nada.<sup>262</sup>

---

257 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit. p. 11.

258 Ya he esbozado cómo el predominio ontológico de la parte frente al todo que le es propio tiene su origen en una confusión entre el proceso de análisis ideal y el proceso material, por ejemplo.

259 Veremos más adelante por qué.

260 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Op. cit., p. 173. Aquí utiliza el término “metafísica” en el sentido en el que Hegel lo usaba para describir el método de investigación y pensamiento que concibe las cosas como algo fijo e inmutable (antidialéctico), y no como procesos. Vid. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1980, 67 pp., p. 38.

261 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. Op. cit., p. 182. también, vid. *ibid.*, pp. 6, 171.

Por “mistificada”, Marx está diciendo “idealista”, y por “racional” está diciendo, implícitamente, “materialista”. El pasaje, sin decirlo, muestra cómo la dialéctica idealista conduce a una filosofía reduccionista, a una forma de eternización de una determinada realidad, de absolutización del presente y justificación de “lo existente”. Consecuencia natural de la dialéctica idealista es concluir que el mundo existente, especialmente el social, es el mejor de los mundos posibles (Leibniz), el espíritu absoluto, la realización de la idea, la culminación de una historia progresiva y, a pesar de lo “dialéctico” que pueda haber en su desarrollo interno<sup>263</sup>, lineal. La dialéctica es revolucionaria sólo cuando es materialista. Si bien ha sido intensamente debatido el tema de si la dialéctica hegeliana es teleológica y si sus implicaciones políticas residen en la justificación de la sociedad burguesa, la forma históricamente más extendida en que ha sido comprendida su filosofía, y en particular su filosofía de la historia y filosofía política (filosofía del derecho), ha sido la del conservadurismo. Si bien también la filosofía marxista, la dialéctica materialista, ha sido interpretada en ocasiones como una de tipo conservadora o reduccionista, el estudio profundo de sus fuentes y contexto nos lleva a concluir que no es un sistema cerrado, no es una filosofía acabada, suficiente y completa de la naturaleza; el materialista dialéctico está consciente de nuestra propia contingencia histórica, epistémica y ontológica, de la contingencia de nuestras ideas y pensamiento, para decir que algún día podrá llegarse a una visión de mundo terminante.<sup>264</sup> Por eso es que, entendida en este sentido, no puede verse como una filosofía conservadora o reduccionista. La dialéctica materialista representa mucho más una posición (*thesis*) desde la cual pensamos (y actuamos), como se ha dicho antes, y una forma inacabada de concebir el mundo, el devenir, y hacerle preguntas. Los pocos comentarios que Marx hace de la dialéctica como método son la explicitación sucinta de esa posición y de la forma de concebir la relación pensamiento-realidad:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del de Hegel, sino que es todo lo contrario de él. Para Hegel, el proceso discursivo, que él llega incluso a convertir, bajo el nombre de idea, en un sujeto aparente, es el demiurgo de lo real, lo cual se limita a proyectarlo al exterior. Para mí, por el contrario, lo ideal no es sino lo material, traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.<sup>265</sup>

Poco más adelante, añade:

[...] la mistificación que la dialéctica sufre en manos de Hegel no impidió en modo alguno que fuese el primero en exponer con toda amplitud y de modo consciente las formas generales del movimiento

---

262 Carlos Marx, “Postfacio a la segunda edición” en *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 20.

263 Sobre este aspecto del desarrollo interno, volveré más adelante.

264 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, pp. 102 - 103.

265 Carlos Marx, “Postfacio a la segunda edición” en *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 19.



dialéctico. Lo que ocurre es que la dialéctica, en Hegel, aparece invertida. No hay más que colocarla sobre sus pies, para descubrir el meollo racional que se esconde bajo su envoltura mística.<sup>266</sup>

“Colocar sobre sus pies” a la dialéctica corresponde con transformarla en una materialista. Será por lo tanto necesario abordar a continuación qué es el materialismo para los fines de esta tesis.

## 2.4 El materialismo

Para introducir el tema del materialismo, me gustaría regresar y partir del origen de la ruptura entre el marxismo occidental y el oriental. El abandono de una concepción materialista de la naturaleza mediante la reducción del pensamiento marxista al campo de lo social expuesto en el segundo capítulo fundamentó toda la corriente del marxismo occidental. Georg Lukács, quien “inauguró” esta corriente, escribió años más tarde en un prólogo a su libro que hizo época, *Historia y consciencia de clase*:

Ocurre, por una parte, que la concepción materialista de la naturaleza determina precisamente la verdadera ruptura radical de la concepción socialista del mundo con la burguesa, de modo que el rehuir ese complejo de problemas debilita la lucha filosófica, impidiendo, por ejemplo, una elaboración clara del concepto marxista de práctica. Por otra parte, esta aparente elevación metodológica de las categorías sociales tiene consecuencias desfavorables para sus auténticas funciones cognoscitivas; también se debilita así su específica peculiaridad marxista se anula a menudo inconscientemente su rebasamiento real del pensamiento burgués.<sup>267</sup>

Como es evidente, Lukács comprendió años más tarde la importancia de una concepción verdaderamente materialista de la naturaleza no sólo *per se*, sino también para el resto del pensamiento materialista marxista sobre la sociedad, que es el aspecto del materialismo que Marx más desarrolla de manera explícita. Como explica John Bellamy Foster en su libro *Marx's Ecology* – que en muchos sentidos es también un libro que hizo época en el sentido contrario a *Historia y consciencia de clase* de Lukács –, es importante entender que Marx, al transformar el materialismo feuerbachiano en uno práctico (o práxico, aquí no hago distinción), nunca abandonó su compromiso general con una concepción materialista de la naturaleza, es decir, su compromiso con un materialismo tanto ontológico como epistemológico.

Para Foster, retomando las características del materialismo que establece el realismo crítico de Roy Bhaskar, este materialismo está referido tanto a la aseveración de una dependencia unilateral de lo social respecto a lo biológico (y, en general, a lo físico), y el surgimiento del primero a partir del

---

266 *Ibid.*, p. 20.

267 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. XVIII. Ver también la cita de *Historia y consciencia de clase* en las páginas 30 - 31 de esta tesis.

segundo, como en el sentido de la existencia independiente y actividad “transfactual” de al menos algunos de los objetos de la indagación científica. A la base de esta concepción, Marx realiza una crítica radical a las formas de pensamiento teleológicas.<sup>268</sup> El corolario de una visión semejante es que el pensamiento marxiano insiste en la importancia de una perpetua conexión y compenetración entre la concepción del mundo material natural y del mundo de la sociedad, entre la ciencia natural y la social. A la par de comprender el desarrollo humano como una parte de la historia natural, entiende el carácter dialéctico y relacional de la historia humana y la esencia práxica de las sociedades humanas.<sup>269</sup> Con esto se establece la posibilidad de mostrar la unidad entre las ciencias naturales y sociales, de afirmar la unidad esencial del método entre ambos terrenos, a pesar de sus diferencias.<sup>270</sup> En *La ideología alemana*, de una forma holista y dialéctica, Marx y Engels escriben:

Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente.<sup>271</sup>

Esta concepción, ignorada por gran parte del marxismo occidental, está a la base de todo el pensamiento marxiano sobre la sociedad, el hombre y la praxis.

Esta perspectiva unitaria no surgió *ex nihilo*. Ya dos años antes, Marx expresaba ideas similares, aunque con un lenguaje feuerbachiano más marcado, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*:

La *sensibilidad* (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. Sólo partiendo de ella, bajo la doble forma de la conciencia *sensible* y la necesidad *sensible* —es decir, solamente si la ciencia parte de la naturaleza—, será una ciencia *real*. Para que el “hombre” se convierta en objeto de la conciencia *sensible* y la necesidad del “hombre en cuanto hombre” se convierta en necesidad, hay que pasar por la historia preparatoria y de desarrollo de toda la historia. La historia es de por sí una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre. Las ciencias naturales se convertirán con el tiempo en la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre englobará las ciencias naturales y sólo habrá, entonces, *una* ciencia.<sup>272</sup>

Aquí expone Marx cómo la ciencia, toda ciencia, se fundamenta en un materialismo natural, no sólo social. El materialismo de Marx se basa en el reconocimiento ontológico de la objetividad del mundo social, pero también del natural, así como en el reconocimiento de la compenetración entre la historia natural y la humana.<sup>273</sup> Sin la una, la otra perdería la profundidad de su materialismo. Como veremos

---

268 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 6.

269 *Ibid.*, p. 7.

270 *Ibid.*

271 Federico Engels y Carlos Marx, “Textos Suprimidos por Marx y Engels” en *La ideología alemana*. *Op. cit.*, p. 676.

272 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en Federico Engels y Carlos Marx, *Escritos económicos varios*. *Op. cit.*, pp. 88 - 89.

273 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, pp. 77 - 78.

más adelante en el apartado “Trabajo y metabolismo sociedad – naturaleza” del capítulo 4, la idea misma del trabajo y la praxis, central para todo el materialismo social marxiano, implica y se fundamenta en el reconocimiento ontológico de la realidad natural, independiente de la existencia o conciencia de los seres humanos. El pasaje siguiente ilustra esta idea – si bien con un lenguaje hegeliano y feuerbachiano –, una idea que expone Marx a sus 26 años, muy temprano en la historia de su pensamiento:

Si el *hombre* real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza, *estatuye* su exteriorización como objetos ajenos, el *estatur* no es sujeto; es la *subjetividad* de las fuerzas esenciales *objetivas*, cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción *objetiva*. La esencia objetiva actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. Crea, estatuye *solamente objetos*, *porque* ella es estatuida por objetos, porque es de por *sí naturaleza*. Por tanto, en el acto de estatuir no se sale de su “actividad pura” para caer en una *creación* del *objeto*, sino que su producto *objetivo* no hace más que confirmar su *actividad objetiva*, su actividad como la actividad de un ente natural objetivo.<sup>274</sup>

La concepción del actuar humano como una actividad objetiva de un ente natural objetivo confirma que la compenetración de su visión materialista sobre la sociedad y la naturaleza ya estaba desde mucho antes de que comenzara sus obras de madurez. El punto de partida de Marx exigía, entonces, que si la ciencia pretende ser tal, tiene que ser materialista, y ninguna investigación acerca de los cambiantes desarrollos históricos podría librarse del estudio de la ciencia natural y física.<sup>275</sup>

El lector podrá sorprenderse de una aseveración de este tipo. Es sabido el gran interés de Marx por el desarrollo científico de las ciencias naturales de su tiempo, pero los recientes descubrimientos acerca de la profundidad de los estudios de Marx con respecto a la ciencia natural revelan la importancia que Marx depositaba en estar al tanto de no sólo la economía, antropología e historia, sino de la matemática, física y, sobre todo, biología (particularmente la evolución), química y geología. El materialismo no determinista de Epicuro fue una fuerte influencia en su pensamiento por el resto de su vida, y sería sintetizada junto con la influencia dialéctica de Hegel, la economía política, el socialismo francés y la ciencia evolutiva del siglo XIX. Para Marx, si Epicuro había descubierto la enajenación del ser humano respecto de la naturaleza, Hegel la habría descubierto con respecto a su propio trabajo y, por tanto, con respecto a la sociedad y a la relación específicamente humana con la naturaleza. Esto, junto con la economía de Ricardo, la química de Liebig y la teoría de la evolución darwiniana, sería incorporada en una filosofía revolucionaria cuyo objetivo sería trascender la

---

274 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 116.

275 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 9.

alienación en todos sus aspectos mediante una organización social que permitiera una ecología racional y la libertad humana terrenal en una sociedad de trabajadores asociados.<sup>276</sup>

El primer paso para esta superación de la alienación había sido para Marx la crítica de la base religiosa del pensamiento expresada en “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”:

La *misión de la historia* consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el *más allá de la verdad*, en averiguar el *más acá*. Y en primer término, la *misión de la filosofía*, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en desenmascarar esa autoenajenación en sus *formas no santas*. De forma que la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.<sup>277</sup>

La crítica de la religión era entonces la condición de posibilidad para sentar el punto de vista materialista. Sólo mediante la desaparición del “más allá” podrían darse las bases para transformar el “más acá”. El mérito de Feuerbach, para Marx había sido “haber fundado el *verdadero materialismo* y la *ciencia real*, por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social ‘entre el hombre y el hombre’”<sup>278</sup> Su mérito fue, entonces, el posibilitar el desarrollo de un punto de vista materialista frente al sistema teológico y teleológico hegeliano. Dice Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el *hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *invertir todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]”<sup>279</sup> Con la aniquilación del “más allá”, del punto de vista teológico, se abrían las puertas a una visión no teleológica de la historia humana, se abría la puerta para la transformación del continuo de enajenación y explotación del hombre por el hombre. Con respecto a la visión materialista de la naturaleza, para Marx la crítica de las concepciones teleológicas de la naturaleza (la autoalienación de los seres humanos con respecto a la naturaleza expresada ideológicamente en la teología cristiana) sería el primer paso para la crítica de la alienación material de los seres humanos con respecto a la naturaleza mediante la producción.<sup>280</sup> Podemos identificar la misma idea en Engels. Para éste, la visión idealista hegeliana de la naturaleza como sólo la existencia enajenada de la idea absoluta, como una “degradación” de la idea,<sup>281</sup> fue destruida por Feuerbach:

Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la

---

276 *Ibid.*, p. 256.

277 Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en *op. cit.*, p. 102.

278 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, pp. 109 - 110.

279 Karl Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” en *op. cit.*, pp. 109 - 110.

280 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 113.

281 *Ibid.*, p. 111.

contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, al materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser. El maleficio quedaba roto; el “sistema” saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Y la contradicción, como sólo tenía una existencia imaginaria, quedaba resuelta. Sólo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La Sagrada Familia*.<sup>282</sup>

El reconocimiento ontológico de la naturaleza y el rechazo del hegelianismo implicaban el abandono de la perspectiva teológica y teleológica.

La visión antiteológica y antiteleológica que Marx había heredado tanto de Epicuro como de Feuerbach, así como su visión antiantropocéntrica, adquirió fundamentos más científicos a partir de su lectura de Darwin.<sup>283</sup> Foster señala que, ya para cuando fue publicado el primer tomo de *El Capital*, Marx y Engels habían discutido elementos de la obra de Darwin como, por ejemplo, que éste había dado el golpe de gracia a la teleología en el ámbito de la historia natural, la ironía de que Darwin había descubierto relaciones malthusianas/hobbesianas en los reinos animal y vegetal (así como la incompreensión de Darwin de que la teoría malthusiana suponía aceptar que esos reinos no evolucionan), y célebremente, que la teoría darwiniana representaba la base en la historia natural a su visión materialista sobre la sociedad: “Although developed in the crude English fashion, this is the book [*On the Origin of Species*] which, in the field of natural history, provides the basis for our views.”<sup>284</sup> Temas como la relación entre la sucesión geológica y la evolución y el problema de las interrupciones en el registro paleontológico habían sido tocados también en su correspondencia.<sup>285</sup> Para Engels, la teoría darwiniana, es decir, la idea de “que los productos orgánicos de la naturaleza que hoy existen en torno nuestro, incluyendo los hombres, son el resultado de un largo proceso de evolución, que arranca de unos cuantos gérmenes primitivamente unicelulares, los cuales, a su vez, proceden del protoplasma o albúmina formada por vía química”<sup>286</sup>, había sido uno de los tres<sup>287</sup> descubrimientos centrales de su tiempo para dar un impulso a la concepción de la naturaleza como un proceso de desarrollo histórico. Permitía por primera vez sustentar científicamente la concepción

282 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. Op. cit., p. 15.

283 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit., p. 14.

284 Karl Marx, Letter 136. Marx to Engels. 19 December 1860 en Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*. Vol. 41 “Marx and Engels 1860 – 1864”, Lawrence & Wishart / Electric Book, 2010, 746 pp., p. 232.

285 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit., pp. 199 - 200.

286 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. Op. cit., p. 39.

287 Engels señala también como grandes descubrimientos el descubrimiento de la célula y el descubrimiento de la transformación de la energía. *Vid. ibid.*

histórica de la naturaleza, en contraposición a la concepción ahistórica de la metafísica, en el sentido en que Hegel hacía uso del término. Ni siquiera Feuerbach se escapaba de esta visión ahistórica de la naturaleza (ni tampoco de los seres humanos).<sup>288</sup> Tanto el materialismo como la dialéctica y el holismo habían recibido, pues, una contribución enorme por parte de la ciencia natural, específicamente de Darwin. Engels señala:

La vieja metafísica que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y las vivas como objetos fijos e inmutables. Cuando estas investigaciones estaban ya tan avanzadas que era posible realizar el progreso decisivo consistente en pasar a la investigación sistemática de los cambios experimentados por aquellos objetos en la naturaleza misma, sonó también en el campo filosófico la hora final de la vieja metafísica. En efecto, si hasta fines del siglo pasado las Ciencias Naturales fueron predominantemente ciencias *colectoras*, ciencias de objetos hechos, en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente *ordenadoras*, ciencias que estudian los procesos, el origen y el desarrollo de estos objetos y la concatenación que hace de estos procesos naturales un gran todo.<sup>289</sup>

Y, más adelante, afirma que gracias a los antedichos descubrimientos,

[...] estamos hoy en condiciones de poder demostrar no sólo la trabazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de un campo determinado, sino también, a grandes rasgos, la existente entre los distintos campos, presentando así un cuadro de conjunto de la concatenación de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas Ciencias Naturales empíricas. El darnos esta visión de conjunto era la misión que corría antes a cargo de la llamada filosofía de la naturaleza.<sup>290</sup>

Si bien Engels enfatiza en la necesidad de “llegar a un a un «sistema de la naturaleza»” que hiciera superflua lo que él llamaba la “filosofía de la naturaleza” (y también la filosofía de la historia mediante el materialismo histórico),<sup>291</sup> y parte de su obra se enfoca en ello, en el mismo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* advierte:

Si en nuestras investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista [“que el mundo no puede concebirse como un conjunto de *objetos* terminados, sino como un conjunto de *procesos*”], daremos al traste de una vez para siempre con el postulado de soluciones definitivas y verdades eternas; tendremos en todo momento la conciencia de que todos los resultados que obtengamos serán forzadamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que estas antítesis sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy reputamos como verdadero encierra también un lado falso, ahora oculto, pero que saldrá a la luz más tarde, del mismo modo que lo que ahora reconocemos como falso guarda su lado verdadero, gracias al cual fue acatado como verdadero anteriormente; que lo que se afirma necesario se compone de toda una serie de meras casualidades y que lo que se cree fortuito no es más que la forma detrás de la cual se esconde la necesidad, y así sucesivamente.<sup>292</sup>

---

288 *Vid. ibid.*, pp. 22 - 29.

289 *Ibid.* p. 38.

290 *Ibid.*, p. 39.

291 *Ibid.*, pp. 39 - 40. También, *vid. ibid.*, pp. 51 -52 y Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, p. 177.

292 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach. Op. cit.*, pp. 37 - 38. También: “La «verdad absoluta», imposible de alcanzar por este camino [el de la filosofía] e inasequible para un solo individuo, ya no interesa, y lo que se persigue son las verdades relativas, asequibles por el camino de las ciencias positivas y de la generalización de sus resultados mediante el pensamiento dialéctico. Con

Es decir, a pesar de que Engels incurre en la pretensión de hacer un sistema general de la dialéctica en la naturaleza, no pierde de vista la contingencia misma de sus ideas como producto de un determinado momento histórico y social.

Engels fue quien se encargó de continuar la visión materialista y dialéctica de Marx después de su muerte en 1883, y fue Engels quien se encargó también de mostrar más explícitamente la conexión entre el marxismo y la ciencia. Aunado a esto, fue Engels quien se ocupó de mostrar la relación entre el marxismo y la filosofía, pues los escritos más filosóficos de Marx – los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* – no habían sido publicados y ni siquiera Engels los conoció. Esta contextualización del pensamiento de Engels se encuentra omitida por la interpretación del marxismo occidental. Más aún, es lugar común atribuir a *Dialéctica de la naturaleza* la influencia más fuerte dentro de la teoría marxista por parte de Engels. Sin embargo, este conjunto de textos no fue publicado sino hasta 1927, después de la muerte de Lenin. Por lo tanto, la influencia más fuerte teórica que tuvo la Segunda y Tercera Internacional de Engels fue el *Anti-Dühring*<sup>293</sup> y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, no *Dialéctica de la naturaleza*. Gran parte de la interpretación del pensamiento de Engels por parte del marxismo occidental giró en torno a la idea de que era “positivista” o mecanicista, aun cuando, por ejemplo, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* fue el primer intento de Engels por explicar los orígenes del marxismo en la crítica del sistema hegeliano por vía de Feuerbach, por argumentar a favor de una concepción materialista de la naturaleza y por enfatizar en la necesidad de una aproximación dialéctica del materialismo, en oposición a una mecanicista. La lectura atenta de estos textos revela que Engels tenía una visión que trascendía las formas de pensamiento mecanicista y reduccionista. Su concepción de la evolución como *la historia natural*, es decir, su concepción dialéctica de la naturaleza, abrevando del estudio de Darwin, estaba basada en una visión de la emergencia, que era el fundamento sobre el cual se construía la comprensión de la relación entre la concepción materialista de la naturaleza y la concepción materialista de la historia.<sup>294</sup> Bellamy Foster advierte con respecto a *Dialéctica de la naturaleza*:

---

Hegel termina, en general, la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el camino para salir de este laberinto de los sistemas hacia el conocimiento positivo y real del mundo.” (Ibid., pp. 12 - 13.); “[...] sólo podemos llegar a conocer bajo las condiciones de la época en que vivimos y *dentro de los ámbitos de estas condiciones*.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 205.)

293 Cabe señalar que Engels había leído el *Anti-Dühring* a Marx, y el propio Marx había escrito un capítulo del libro y estaba de acuerdo con el argumento general del mismo.

294 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, pp. 229 - 230.

The difficulty in reading Engels's unfinished *Dialectics of Nature* is that there is an unresolved tension within it reflecting its unfinished state that seems to allow for more than one interpretation: a strong dialectics of nature and a weak dialectics of nature. Engels sometimes writes as if the dialectic was an ontological property of nature itself; at other times he appears to be leaning toward the more defensible, critical postulate that the dialectic, in this realm, is a necessary heuristic device for human reasoning with regard to nature. In fact, the two arguments may be regarded as consistent. As Hegel wrote, "the truth is the whole." But he immediately added that it can only be understood therefore in terms of its "development." Hence, we can know reason (or the world) only in the context of its emergence. Marx himself took from Epicurus the materialist conception that we perceive nature through our senses only as it "passes away," that is, in a temporal process; hence the "free movement of matter" is part of our cognition, inasmuch as we are part of nature and perceive it sensuously, and in accordance with the concepts that we abstract from this sensuous perception. Dialectical reasoning can thus be viewed as a necessary element of our cognition, arising from the *emergent, transitory* character of reality as we perceive it. "The free movement of matter," Marx wrote, "is nothing but a paraphrase for the *method* of dealing with matter: that is, the *dialectic method*." The dialectical method thus presents a more radical alternative to Kant's argument, in his third critique, that even though teleology could not be defended on the grounds of pure reason, it was nonetheless necessary to use teleological (that is, purposive) accounts for heuristic purposes *in order to describe nature at all*. Here dialectical reasoning, *the logic of emergence*, plays the same necessary, heuristic role for our cognition that teleology played for Kant. But the reasons for this, in the case of Marx and Engels, are themselves *material*, rooted in a *materialist ontology of emergence* – one that encompasses human beings themselves. The material world as it is given to us, the world of objective appearance, is, Marx believed, nothing other than "embodied time": *mors immortalis*.<sup>295</sup>

La idea del *mors immortalis* – la idea de que el único hecho eterno e inmutable es la abstracción del movimiento, la absoluta y pura mortalidad –, tomada de su lectura de Lucrecio, es central para el materialismo práctico de Marx que concentra tanto su visión materialista de la naturaleza como de la historia. Para Marx y Engels, tanto la historia natural como la social están constituidas por procesos transitorios de desarrollo sin una esencia eterna, en donde no existen principios teleológicos más allá de la terrenalidad de la existencia material.<sup>296</sup>

Desde mi interpretación, este es el sentido en el cual se concentra la esencia de lo que trata de decir Engels, explicitada en el siguiente pasaje:

Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano [...]. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie.<sup>297</sup>

A pesar de la simplificación o generalización en la que incurre, no se distingue tanto de lo que Marx señalaba ya en *El capital*. Si bien Engels no tenía una comprensión tan profunda de las bases

---

295 *Ibid.* pp. 232 - 233.

296 *Ibid.* p. 114. Es significativo también el que, para Engels, la ignorancia de los naturalistas de su tiempo respecto a la filosofía griega antigua, especialmente respecto a la filosofía griega atomista (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), era la razón de por qué no comprendieron la importancia de la dialéctica y el hegelianismo. Vid. *ibid.*, p. 211.

297 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach. Op. cit.*, pp. 37 - 38.



filosóficas (Epicuro y Hegel) de la concepción materialista de la naturaleza de Marx,<sup>298</sup> y si bien erró en muchas de sus reflexiones y análisis, sí capturó la esencia del pensamiento materialista y dialéctico. Como dicen Levins y Lewontin en su epígrafe a *The Dialectical Biologist*: “[...] Frederick Engels, who got it wrong a lot of the time but who got it right where it counted.”<sup>299</sup> Históricamente, el haber ignorado las raíces filosóficas profundas del pensamiento materialista-dialéctico de Marx y Engels tuvo un peso enorme. Después de Engels, el marxismo cayó presa de un pensamiento ramplonamente positivista<sup>300</sup> y mecanicista en términos ontológicos y políticos, y que en el campo epistemológico se expresaba en la simplona – incluso ingenua – teoría del reflejo. Ni siquiera el pensamiento filosófico más sofisticado de Lenin – el de sus *Cuadernos filosóficos* – se escapó totalmente de esta influencia negativa dentro del marxismo. Fue este giro hacia el mecanicismo y reduccionismo el que propició la ruptura que tuvo el marxismo occidental con el “oriental”, que a su vez sólo contribuyó a ahondar una malinterpretación del marxismo de Marx y Engels, quizás a un “costo” mayor que en la que incurrió la vulgarización propia del marxismo “oriental”. Si el marxismo oriental dejó de lado en gran medida la dialéctica, el occidental dejó de lado paulatinamente el materialismo. La *compenetración dialéctica* de la naturaleza y la sociedad fue ignorada en ambas corrientes, al menos en su completa radicalidad marxiana.<sup>301</sup> La reducción y abstracción que hizo en general el marxismo occidental con respecto al pensamiento de Engels, y en particular con respecto a su intento de síntesis del marxismo como una concepción no sólo de la sociedad y la historia humana sino también de la naturaleza y su propia historia, no logró ver: 1) la extensa crítica que Engels realizó del idealismo de Hegel y del reduccionismo del mecanicismo, así como su compromiso con el materialismo práxico de Marx; 2) el énfasis que depositó en la tercera crítica de Kant con respecto al juicio teleológico, que creía que fundamentaba la crítica al pensamiento teleológico y que podía incorporarse al darwinismo; y 3), su intención de desarrollar una dialéctica de la emergencia, en donde, como hemos visto, la teoría darwiniana sería central pues ella había dado al fin un fundamento a la concepción materialista y dialéctica de la naturaleza.<sup>302</sup> Sin esta contextualización del pensamiento de Engels, su materialismo y dialéctica connotaban para el marxismo occidental un retroceso teórico frente al “verdadero” materialismo de Marx, un materialismo interpretado como

---

298 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 230.

299 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist. Op. cit.*, p. v.

300 Con esto no estoy emitiendo un juicio acerca del positivismo como movimiento filosófico que surgió en un contexto histórico determinado, sino sólo acerca de sus presupuestos reduccionistas y mecanicistas más burdos. El positivismo fue muy importante para desbancar a la teología de su papel preponderante y de darle la dignidad que merecía al pensamiento racional y a la ciencia.

301 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 231.

302 *Ibid.*, p. 232.

más “sofisticado”, más “defendible”, en tanto era también despojado de su radicalidad ontológica al sustraer su contenido materialista con respecto a la naturaleza, lo cual era inconsistente teórica e históricamente dentro del pensamiento marxiano.

El término “materialismo dialéctico” fue consecuentemente estigmatizado también en occidente a partir de su caracterización dogmática<sup>303</sup> dentro de la Unión Soviética y por la rígida exposición que de ella hizo Stalin. Sin embargo, en esta tesis defendiendo su uso de una forma más amplia, sin la carga de esa tradición oriental, en el sentido en el que he descrito ambos términos en este capítulo – y en el sentido en que Marx y Engels hablaban de ellos –<sup>304</sup> y aunado a la exposición que vendrá a continuación. A pesar de que es un libro que tiene más de 30 años de haber sido publicado, en *The Dialectical Biologist* Levins y Lewontin señalan algo que considero pertinente todavía para el mundo contemporáneo: “At a time when the retreat from materialism has reached epidemic proportions it is worthwhile to insist on the unity of materialism and dialectics, and to recapture the full vibrancy of this approach to understanding and acting on the world.”<sup>305</sup> También como ellos utilizo aquí los términos de materialismo dialéctico y dialéctica materialista de forma intercambiable. Nuevamente es importante señalar que no pretende ser un sistema acabado, ni siquiera un sistema en el sentido filosófico tradicional del término. Dirige su crítica tanto al reduccionismo como al idealismo, y es constantemente autorreflexivo y consciente de su propia historicidad. Sin embargo, su carácter “relativista” de rechazo de un sistema absoluto no conduce a una posición posmoderna de repudio a la ciencia que encuentra en la contingencia de la investigación y resultados de la ciencia un argumento para abrazar un pluralismo acrítico. Para el materialismo dialéctico, los resultados de la ciencia están históricamente determinados, pero eso no demerita la mayor validez real de unas afirmaciones sobre otras.<sup>306</sup> La historia natural, así como la humana, si bien no tienen ningún fin teleológico, si bien no están destinadas a un propósito y están regidas por

---

303 Aquí hay que matizar y decir por qué dogmático.

304 Me parece pertinente la siguiente cita de Althusser: “La misma situación escandalosa encontramos en filosofía. ¿Quién ha comprendido la prodigiosa revolución filosófica provocada por el descubrimiento de Marx? Sólo los militantes o dirigentes proletarios. Los filósofos de oficio, en su conjunto, no la han ni siquiera sospechado. Cuando hablan de Marx siempre es, salvo rarísimas excepciones, para combatirlo, condenarlo, “digerirlo”, explotarlo o *revisarlo*.”

Aquellos que defendieron el materialismo dialéctico, como Engels y Lenin, son tratados como si fuesen nulidades filosóficas. El verdadero escándalo es que algunos filósofos marxistas ceden, en nombre del “anti-dogmatismo”, al mismo contagio. Pero también aquí, y por la misma razón, se trata de un efecto de la lucha de clases ideológica. Pues la ideología burguesa, la “cultura” burguesa, es la que está en el poder.” (Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, p. 16.)

305 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. *Op. cit.*, note 3, p. 377.

306 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, pp. 103 - 104.

la contingencia, sí están sujetas a la indagación racional, y están en un constante proceso de transformación e interrelaciones que impide establecer distinciones o separaciones absolutas.<sup>307</sup>

## 2.5 Materialismo histórico

Es en este contexto más amplio del materialismo dialéctico que el materialismo histórico de Marx – el materialismo “reconocido” por el marxismo occidental, aunque empobrecido por él al haberle vaciado cualquier sentido materialista de la interrelación del ser humano con la naturaleza – fue desarrollado. Pero sí es un hecho que el desarrollo más cabal del pensamiento de Marx se centra en la sociedad y la historia. En el libro “fundador” del marxismo occidental, *Historia y consciencia de clase*, Georg Lukács advierte la importancia de este materialismo:

Nuestros objetivos están, por el contrario, determinados por la idea de que *finalmente* se ha hallado en la doctrina y el método de Marx el *método adecuado* para el conocimiento de la sociedad y de la historia. Este método es histórico en su más íntima naturaleza. Por eso se entiende sin más que ha de ser constantemente aplicado a sí mismo [...]. Ello implica al mismo tiempo una toma de posición material, de contenido, respecto de los problemas del presente, pues a consecuencia de esa concepción del método marxista el objetivo más destacado de estos trabajos es el *conocimiento del presente*.<sup>308</sup>

A pesar de que coincido con la esencia de este pasaje, en tanto que Lukács parte de la “actitud metodológica básica”<sup>309</sup> que él mismo señala en el prólogo como un defecto, es decir, en tanto separa tajantemente el *método* (dialéctica) de la teoría (materialismo), cae en una reducción de la dialéctica como categoría también materialista. Althusser, en cambio, si bien distingue el método de la teoría, advierte que “están profundamente unidos y no constituyen sino dos caras de una misma realidad; la disciplina científica en su vida misma”, y “cada uno de los dos términos incluye al otro”.<sup>310</sup> A pesar de las grandes diferencias en su pensamiento, Althusser coincide con Lukács en el punto expresado en el pasaje citado. Conuerdo con Althusser cuando identifica los siguientes puntos importantísimos del marxismo: 1) que “La fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases y prácticamente, por lo tanto, de toda la historia humana”; 2) que la teoría marxista representa una revolución en la historia del conocimiento; 3) que Marx “fundó” la ciencia de la historia o, en palabras de Althusser, el “continente” de la historia; y 4) que esta apertura de un nuevo “continente” provocó una revolución en filosofía que implica que la filosofía

---

307 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit., pp. 15 - 16.

308 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Op. cit., p. XLV.

309 *Ibid.* pp. XVIII - XIX.

310 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. Op. cit., pp. 30 - 31.

siempre está ligada a las ciencias, y abreva de ellas.<sup>311</sup> Estos cuatro puntos están íntimamente relacionados, pero giran en torno a la revolución que el marxismo trajo con respecto al haber fundado la ciencia de la historia. En contraposición al materialismo mecanicista – que en realidad es idealista con respecto a la historia humana –, el materialismo dialéctico marxista trajo consigo el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su evolución en el tiempo, y conlleva también una teoría acerca de la relación entre el conocimiento de esta estructura y el conocimiento de las concepciones de mundo ligadas a esa estructura.<sup>312</sup>

Marx y Engels plantean esta revolución en la concepción de la historia en varios textos, pero en *La ideología alemana* es donde más se explayan al respecto.

Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y como producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad.<sup>313</sup>

El punto de partida expuesto de forma sucinta en este pasaje está directamente en contraposición al materialismo de Feuerbach del cual Marx y Engels tomaron mucho, si bien para criticarlo y superarlo. Si Feuerbach criticaba la postura teológica propugnando partir del “hombre”, entendiendo la religión como una enajenación del hombre real “genérico”, Marx y Engels critican el aparente materialismo que pretende partir del “hombre” sin tomarlo y estudiarlo en su concreción, sin tomar a “[...] los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción”<sup>314</sup>. Es en las *Tesis sobre Feuerbach* donde Marx realiza esta crítica en forma de conclusiones sintéticas que resumen su distanciamiento de la posición materialista (materialista tradicional, materialista de la “intuición sensible”) de Feuerbach. Engels las describió como “[...] notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”<sup>315</sup>. Las tesis VI y VII condensan la crítica a la consideración abstracta que el materialismo feuerbachiano hace del hombre y el individuo:

---

311 *Ibid.*, pp. 14 - 15; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, p. XI.

312 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución. Op. cit.*, p. 18.

313 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana. Op. cit.*, p. 25.

314 *Ibid.*, p. 19.

315 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach. Op. cit.*, p. 5.

## VI

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto:

- 1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente al ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto – *aislado* –.
- 2) por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como “género”, como universalidad interior, inexpresiva, que conecta *naturalmente* a los muchos individuos.

## VII

Feuerbach no ve, por tanto, que el propio “ánimo religioso” es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad.<sup>316</sup>

En este primer nivel de crítica a Feuerbach como representante de una determinada forma de materialismo, Marx dirige la atención a la consideración social de la existencia humana. No basta con referirse al “hombre”, como hacía Feuerbach, a una idea que es una abstracción formal del género, sino que hace falta entender la historicidad de determinadas formas de sociedad que condicionan la vida humana real. Es en este sentido que las siguientes dos tesis – aparentemente sólo epistemológicas – están orientadas:

### I

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del *objeto II* o de la *intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo – el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal –. Feuerbach quiere [referirse a] objetivos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad *objetiva*. De ahí [– de la insuficiencia de su materialismo –] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la *praxis* sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad “revolucionaria”, “crítico-práctica”.

[...]

### V

Feuerbach, insatisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere [volver a] la *intuición sensible* [*Anschauung*]; pero no capta la materialidad [*Sinnlichkeit*] como actividad *práctica*, material-humana.<sup>317</sup>

Si bien por motivos de espacio no se abordará detalladamente en esta tesis el tema de la *praxis*, lo relevante es captar el cambio de perspectiva que existe entre materialismo tradicional y el materialismo marxiano. El materialismo “de la intuición sensible” creía considerar la realidad “en sí”, como un objeto dado, pero obviaba la actividad humana, una actividad transformadora y *objetiva* también. El materialismo tradicional es, por lo tanto, idealista en cuanto al actuar del ser humano, es sólo nominalmente materialista al tratarse de la historia material y de la vida concreta, de la

---

316 Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Bolívar Echeverría, *op. cit.*, pp. 116 - 117.

317 *Ibid.*, pp. 111, 115.

interrelación que sostenemos con la naturaleza mediante la producción. Engels también advierte esta contradicción:

Por la forma, Feuerbach es realista, arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión. Este hombre no ha nacido de vientre de mujer, sino que ha salido, como la mariposa de la crisálida, del Dios de las religiones monoteístas, y por tanto no vive en un mundo real, históricamente creado e históricamente determinado; entra en contacto con otros hombres, es cierto, pero éstos son tan abstractos como él. En la filosofía de la religión, existían todavía hombres y mujeres; en la ética, desaparece hasta esta última diferencia.<sup>318</sup>

La “formalidad” del materialismo de Feuerbach reside en la carencia de historia de su hombre abstracto, pero también de la relación entre el ser humano y la naturaleza de la cual forma parte:

Pero, ¿cómo fue posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al hombre; pero en sus labios, la naturaleza y el hombre siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del hombre real, sabe decirnos nada concreto. Para pasar del hombre abstracto de Feuerbach a los hombres reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia.<sup>319</sup>

Estos pasajes de Engels que elaboran sobre el “germen genial” de la ruptura de Marx con Feuerbach son, entonces, no sólo una crítica a la omisión de la consideración de la concreción social humana, sino también necesariamente de su relación íntima e inseparable con el resto de la naturaleza.

Es el tránsito del hombre abstracto de Feuerbach a los “hombres reales y vivientes”, así como el consecuente cambio de terminología, lo que sirve de fundamento a la interpretación controvertida de Althusser respecto a la división tajante del Marx joven y el Marx maduro, el Marx “ideológico” y el Marx “científico”, que desarrolla sobre todo en *La revolución teórica de Marx*. Si bien esta división contundente que inaugura el filósofo francés es, desde mi perspectiva, reduccionista y biográficamente imprecisa, sí tiene algo de mérito y de verdad tomándola de una manera menos tajante. Para Althusser, no sólo la terminología marxiana previa a 1845 (Marx empleaba predominantemente términos como “enajenación”, “hombre genérico”, etc.), sino el fondo de la problemática filosófica misma que lo ocupaba era feuerbachiano. Desde su perspectiva, Marx en esta etapa ideológica no era más que un feuerbachiano de vanguardia tomando como un todo el conjunto de sus argumentos, conceptos y temas tratados.<sup>320</sup> La ruptura con Feuerbach y, en general, con la filosofía poshegeliana, se habría dado mediante la escritura de *La ideología alemana*, en donde Marx y Engels habrían realizado la ruptura epistemológica que separa al marxismo de las filosofías

---

318 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. Op. cit., p. 30.

319 *Ibid.*, p. 34.

320 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Op. cit., pp. 35 - 36.

anteriores. Marx señaló más de una década después, en 1859 en el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la economía política*, cómo ese manuscrito había sido dejado a la “roedora crítica de los ratones”, pero habían logrado “ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica”, es decir, “habíamos alcanzado nuestro objetivo principal: comprender nosotros mismos la cuestión”.<sup>321</sup> Marx afirma también que “resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana”<sup>322</sup>, lo cual parecería sostener la tesis althusseriana de una ruptura entre el Marx “ideológico” y el “científico”, a pesar de que, como señala Althusser, el cambio a una nueva problemática “puede integrar, sin duda, un cierto número de conceptos de la antigua, pero en un todo que les confiere una significación radicalmente nueva”.<sup>323</sup> Sin adentrarnos aquí en la noción de ideología de Althusser,<sup>324</sup> la idea general que propone es que Marx funda una nueva forma sistemática de plantear los problemas del mundo, con nuevos principios y nuevo método, mediante la teoría del materialismo histórico,

[...] donde Marx no sólo propone una nueva teoría de la historia de las sociedades, sino también una nueva “filosofía” con implicaciones infinitas. Así, cuando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la “filosofía”. Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la *praxis*; es decir, por una teoría de los diferentes *niveles* específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana.<sup>325</sup>

El giro epistemológico implicado conlleva para Althusser un antihumanismo *teórico* que abandona la problemática moral y filosófica (ideológica) y la sustituye por una problemática científica que nos brinda el conocimiento de las sociedades humanas y su historia.<sup>326</sup> *En general*, mi perspectiva comparte el *espíritu* de la posición althusseriana en tanto considero al Marx post-1844 como un Marx mucho más riguroso y científico y, sobre todo, como un Marx no humanista *teóricamente* – entendiendo por humanismo una concepción abstracta (idealista) del ser humano, una visión esencialista que absolutiza una determinada forma ideológica como contenido perenne del ser

321 Karl Marx, “Prólogo” en *Contribución a la crítica de la economía política*. Edición, advertencia y notas a cargo de Jorge Tula, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1980, 410 pp., pp. 3 – 7, p. 6.

322 *Ibid.*

323 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, p. 36. Cabe señalar que, para el Althusser de *La revolución teórica de Marx*, hay una distinción clara y tajante entre ideología y ciencia, pero después cambiaría de opinión y afirmaría: “Y es que en realidad las prácticas sociales y las ideas que los hombres se hacen de ellas están estrechamente ligadas. Puede decirse que no hay práctica sin ideología, y que toda práctica, incluso científica, se lleva a cabo bajo una ideología.” (Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*. *Op. cit.*, p. 161.)

324 Para una visión sucinta de ella, *vid.* Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, pp. 49 - 51.

325 *Ibid.*, p. 189.

326 *Ibid.*, pp. 190 - 191; Marta Harnecker en *ibid.*, p. 8.

humano -. Nociones como justicia, libertad, igualdad, bondad o maldad pertenecen al campo ideológico, no científico, de la vida humana, y por lo tanto son sólo formas de conceptualizar nuestra sociabilidad y politicidad. Su contenido varía dependiendo de la estructuración social en la cual se conceptualicen, tomando en cuenta que no hay una relación mecánica o absoluta de determinación. Sin embargo, difiero con Althusser cuando reduce términos como “enajenación” o, incluso, “hombre” como términos sólo ideológicos, anticientíficos o cargados de ideología burguesa.<sup>327</sup> Es, como veremos, la interacción dialéctica entre el ser humano y la naturaleza lo que llena de contenido a esos términos y, por otro lado, están sustentados en una visión científica de esa interrelación o copertenencia. Lo paradójico de esto es que el propio Althusser dijo que “[...] la concepción materialista del mundo y de la historia está fundada en una legalidad y en el conocimiento de las leyes que rigen las cosas, la naturaleza, etc. Es decir, el reconocimiento de relaciones que existen de manera necesaria e independiente de los hombres y que determinan el orden, la posición y el funcionamiento de todo lo existente”.<sup>328</sup> Sin embargo, desde mi interpretación, no comprende de manera cabal la compenetración de naturaleza y sociedad para tener una noción dialéctica y materialista del concepto de “ser humano” (aunque él habla de “hombre”) y alienación. Estos términos no están sustentados en una visión ideologizada de la realidad en la forma en que los utiliza Marx, sino que más bien parten de su perspectiva holístico-dialéctica.

Donde mi lectura del materialismo histórico marxiano sí empata con la de Althusser es en relación a la ruptura que tiene Marx con respecto al papel pasivo de todo el materialismo anterior. Dice Althusser:

[Marx] Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la *praxis*; es decir, por una teoría de los diferentes *niveles* específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana.<sup>329</sup>

La idea de praxis y práctica concentran la diferencia cualitativa del materialismo de Marx frente al materialismo “contemplativo”. Esa era la limitación central del materialismo de Epicuro para Marx, y

---

327 “Si Marx no parte del HOMBRE —que es una idea vacía, una abstracción sobrecargada de ideología burguesa— es para llegar a los hombres *concretos* (lo concreto entendido como la síntesis de múltiples determinaciones de las relaciones en las que los hombres están aprisionados y participan). [...] Además de que la idea misma de un *punto de partida* absoluto, de una esencia originaria, pertenece a la filosofía burguesa por antonomasia. EL HOMBRE ES UN MITO DE LA IDEOLOGÍA BURGUESA. (La palabra ‘hombre’ es sólo una palabra. El lugar que ocupa y la función que ejerce en la ideología y filosofía burguesas le confiere su sentido.” (Louis Althusser, *Filosofía y marxismo*. *Op. cit.*, p. 66.)

328 *Ibid.*, p. 69. También *vid. ibid.*, p. 43.

329 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, p. 189.



que Feuerbach sólo repitió. El núcleo activo de la filosofía y dialéctica hegeliana fue lo que Marx “rescató” del idealismo.<sup>330</sup> En este punto también es muy relevante la posición de Althusser, pues éste niega que Marx haya “superado” a Hegel en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, en el sentido de recuperación e incorporación de un determinado contenido de verdad en una formulación más amplia. Para Althusser, lo característico de la relación teórica que Marx tuvo con respecto a Hegel no es que lo haya “trascendido” – es decir, no es una continuidad – sino que es precisamente una ruptura radical del punto de partida: “no es una superación del error hacia la verdad, es, por el contrario, un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad; o mejor dicho, mucho más que un pasar más allá de la ilusión hacia la realidad, es una disipación de la ilusión y una vuelta atrás, desde la ilusión disipada, a la realidad; el término de “superación” ya no tiene, por lo tanto, ningún sentido.”<sup>331</sup> No es que Marx hubiese distinguido el método hegeliano – la dialéctica – del contenido idealista al cual era *aplicado* ese método; para Althusser el mérito de Marx reside en haber eliminado el punto de partida hegeliano y el haber fundado una dialéctica cualitativamente distinta de la esencia de la dialéctica hegeliana.<sup>332</sup> La dialéctica de Marx y el “elemento” activo de su materialismo práxico, son cualitativamente distintos de la dialéctica hegeliana y del “aspecto activo” desarrollado por el idealismo que menciona Marx en la primera tesis de las *Tesis sobre Feuerbach*. El desarrollo abstracto que realiza el idealismo mediante el juego de los conceptos y las categorías, mostraba el movimiento entre opuestos también de forma abstracta como movimiento de la conciencia. La riqueza y profundidad de la consideración dialéctico-materialista de la realidad – tanto natural como social – proporciona una visión mucho más intrincada y esencialmente desemejante de la teleología idealista.

Sin embargo, lo más relevante de comprender aquí es que, a pesar del distanciamiento y crítica de Marx al materialismo contemplativo, el materialismo práxico marxiano nunca estuvo desligado del materialismo “natural” que he descrito más arriba. La concepción materialista de la naturaleza era, en realidad, la raíz de cual se alimentaba su materialismo práctico, era la condición de posibilidad de que este último fuese verdaderamente materialista.<sup>333</sup> A pesar de ello, es claro que la mayor exposición y énfasis del trabajo de Marx se centra en su materialismo práxico, en el desarrollo histórico de la humanidad y su relación enajenada con la naturaleza, no en la naturaleza considerada en su totalidad o en su exclusión de lo humano.<sup>334</sup> En tanto que la naturaleza “prístina” e intocada por

---

330 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 15.

331 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, p. 63.

332 *Ibid.*, pp. 58-59.

333 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*

334 *Ibid.*, pp. 113 - 114.

la historia y transformación humana cada vez era más difícil de encontrar,<sup>335</sup> en su tratamiento del materialismo histórico, Marx tendió a abordar la naturaleza sólo en su vinculación con la historia humana. La cualidad de esta vinculación entre la humanidad y la naturaleza mediante la producción – vinculación que llamaría en su madurez “metabolismo” – es lo que le da la profundidad científica, holística y dialéctica a su análisis.<sup>336</sup>

---

335 Ver, por ejemplo, lo que el muy importante historiador y filósofo marxista Domenico Losurdo dice al respecto: “hemos visto a Marx ironizar sobre la «presunta naturaleza» en la que cree encontrar la salvación el filisteo disgustado por los acontecimientos históricos y políticos. Esta «naturaleza» es «presunta» por partida doble. En primer lugar, porque no se libra de la contaminación política y social, puesto que los ambientes conservadores remiten a ella cuando denuncian la excitación insensato de la ciudad. En segundo lugar – observa *La ideología alemana* –, en el planeta habitado por el hombre, la «naturaleza anterior a la historia humana», se contraponen justamente a esa historia humana, «hoy no existe en ninguna parte, salvo, quizá, en alguna isla coralina australiana de nueva formación» (MEW, 3; 44). El campo en donde buscan refugio Schiller, Daumer y Feuerbach en tras de sí una historia larga y atormentada y una gigantesca revolución, la revolución neolítica, que introdujo la agricultura, la zootecnia y la domesticación de los animales: en realidad todo lo que en nuestros días se ensalza como naturaleza eterna, como el reino del orden y la regularidad contrapuesto a la lucha de clases, a las agitaciones y convulsiones del mundo histórico y político, es el resultado de una gran perturbación histórica. Marx y Engels ironizan a propósito de la aspiración a librarse del conflicto en una naturaleza sin contaminar por la historia humana y contrapuesta elogiosamente a ella, criticando la evasión que está implícita en el «culto a la naturaleza» igual que en la religión propiamente dicha (MEW, 7; 202) pero esto no les impide ser los primeros en llamar la atención sobre lo que hoy llamaríamos la cuestión ecológica. (Domenico Losurdo, *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Traducción de Juan Vivanco, España, El Viejo Topo, 2013, 434 pp., pp. 59 - 60).

336 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit., p. 114.

## 4. TOTALIDAD CONCRETA, INFRAESTRUCTURA Y METABOLISMO SOCIAL-NATURAL

La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.  
Tesis X sobre Feuerbach

Para comprender cómo el materialismo dialéctico realiza una ruptura radical con el modo reduccionista-mecanicista de comprensión de la realidad social, hace falta mostrar cómo el reduccionismo y mecanicismo son parte constitutiva de la vida dentro del modo de producción capitalista. Pero el punto de partida es también punto de retorno del capítulo, pues para entender a cabalidad cómo una manifestación ideológica es parte constitutiva de una determinada estructuración económica hace falta entender la visión marxista de la sociedad como una totalidad concreta en donde se relacionan dos distintos niveles: el nivel económico (estructural) y el nivel superestructural (ideológico, político, jurídico, cultural, etc.). He aquí el punto que distingue el marxismo de la forma hegemónica de comprensión de la sociedad, que consiste, en unas cuantas palabras, en la visión (metafísica y reduccionista) que la considera como el producto de la suma de una diversidad de factores independientes (económico, político, religioso, institucional, cultural, histórico, etc.) que interactúan entre sí. Ligada a esta perspectiva, la forma dominante de comprensión de la sociedad es la de una suma de individuos que sólo casualmente se encuentran en relación, que sólo “han sido” articulados por un contrato externo, por un artificial lazo jurídico de antaño en el cual, por conveniencia, decidieron racional e individualmente vincularse con otros. Pero lo importante de comprender es que, dentro de este modo de producción, *tiene que ser* la forma en que aparece la sociedad, *tiene que ser* la forma en que se presenta la *organización* social, una forma esencialmente fragmentada. La ideología es *real*, aunque pueda ser *falsa*.<sup>337</sup>

### 4.1 La pseudoconcreción capitalista

La prevalente perspectiva reduccionista y mecanicista examinada en el capítulo anterior está

---

337 “Ya Marx aprobado convincentemente, en la polémica con Bruno Bauer, que toda teoría «atómica» de la sociedad es simplemente reflejo ideológico de la sociedad desde el punto de vista puramente burgués. [...] Pero esa comprobación no suprime la «objetividad» de esas concepciones: pues ellas son precisamente las formas conscientes necesarias del hombre cosificado respecto de su comportamiento con la sociedad. (Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 143, nota 1.)

íntimamente ligada a la ideología social burguesa que toma al individuo como una entidad ontológicamente preeminente y preexistente a la sociedad. Si bien estos “átomos” sociales pueden interactuar en el espacio social (considerado abstractamente), sus propiedades intrínsecas permanecen inmutables. Para comprender el funcionamiento de la sociedad bajo esta visión, se tienen que comprender las propiedades de estos individuos quienes son los sujetos que la conforman, y todo fenómeno social es comprensible y reductible a la suma de las acciones individuales del conjunto de los corpúsculos humanos.<sup>338</sup> La filosofía política de los siglos XVII y XVIII, cuyos ejemplos paradigmáticos con respecto a la visión antedicha son Hobbes y Rousseau, muestran esto de forma prístina. La economía política nació también de un desarrollo de la forma atomístico-corpúscular de considerar la sociedad y organización humana, y ya Marx realizó una profunda crítica de sus presupuestos ideológicos y de la reducción intrínseca al pensamiento antidialéctico de Mill, Smith, Ricardo, etc. Dice en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*:

En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito. A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII – que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI – se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia.<sup>339</sup>

Es esencial notar que la cosificación y universalización del individuo en el capitalismo por parte de la ideología dominante de la que habla Marx, no es efecto de una mala aproximación o análisis de la sociedad, sino que es la forma en que *aparece* la configuración social bajo las presentes condiciones históricas. Esta manera ahistórica y petrificada de considerar al individuo es precisamente lo que Marx criticaba respecto del pensamiento de Feuerbach y la “esencia humana”, que no era, para Marx, más que una abstracción de los individuos considerados aisladamente, de una “universalidad interior, inexpresiva”, como género.<sup>340</sup> Pero es esta forma ahistórica de manifestación de una determinada sociedad producto histórico del desarrollo social:

Solamente al llegar el siglo XVIII, con la "sociedad civil", las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente

---

338 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*. *Op. cit.* p. 1.

339 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Introducción de Umberto Curi, traducción de José Aricó y Jorge Tula, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1982, 123 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos), pp. 33 - 34.

340 Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en Bolívar Echeverría, *op. cit.*, p. 116; Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op.cit.*, p. 188. También, *vid.* Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en Federico Engels y Carlos Marx, *op. cit.*, pp. 99 - 100.

aquella en la cual las relaciones sociales (generales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente. El hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad. La producción por parte de un individuo aislado fuera de la sociedad – hecho raro que bien puede ocurrir cuando un civilizado, que potencialmente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje – no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí.<sup>341</sup>

Sólo el hombre moderno, dentro del modo de producción capitalista, había podido *concebirse* como un individuo aislado de la comunidad a la cual, sin embargo, pertenece, como un ente cuya relación con otros individuos es sólo externamente necesaria. Esta configuración ideológica de la preeminencia ontológica del individuo frente a la sociedad, producto histórico de las relaciones sociales que entabla el hombre en un determinado modo de producción, es universalizada como una ley eterna aplicable a toda sociedad posible, es abstraída como un “existenciario” ahistórico. La *existencia* de individuos y la categorización mediante el concepto político de “individuo” no puede separarse de la forma en cómo es concebido el todo social, ya sea desde el punto de vista de su naturaleza, su origen, su desarrollo o su futuro. La categoría de “sociedad civil” (o “burguesa”) se fundamenta en la perspectiva atomística y fragmentada de considerar al individuo como preexistente ontológicamente a la sociedad, y lo social es visto como producto de una aglomeración externa de objetos, cual haz de mieses.<sup>342</sup> La idea de comunidad rebasa esta estrechez conceptual, pero no es la manera hegemónica de comprensión de la sociedad. La manera predominante es aquella de una suma de individuos, y una en la que la relación fundamental entre los corpúsculos es una de *interacción*<sup>343</sup>, como una cadena infinita y abstracta de acción-reacción entre objetos en su esencia inalterables.

Si los límites y alcances de lo social son constreñidos a una aglomeración de individuos aislados e *independientes*, es porque se piensa la economía como algo fragmentado. La autosuficiencia y racionalidad económica por parte de individuos aislados, la “robinsonada” teórica de la cual parte la ideología hegemónica contemporánea (así como diversas escuelas de pensamiento económico, como

341 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. *Op. cit.*, p. 34. Cabe mencionar que el término en alemán para “sociedad civil” es el mismo que “sociedad burguesa”.

342 De aquí que la ideología fascista sea un desarrollo lógico de esta forma “aglutinante” de considerar lo social. La *fasce* romana no era más que un haz de varas de madera amarradas por un lazo “externo”.

343 Vale la pena retomar aquí el siguiente pasaje de Lukács: “Pero tampoco es posible contentarse con la categoría de interacción. Si interacción se entendiera como mera acción causal recíproca entre dos objetos por lo demás inmutables, no sería posible acercarse ni un paso más al conocimiento de la realidad social respecto de lo conseguido por las cadenas causales unívocas del materialismo vulgar [...]” (Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.* p. 15). Cuando en esta tesis escribo positivamente de la categoría de interacción, me refiero al sentido en el que lo utiliza también Lukács en el siguiente pasaje: “La interacción de que aquí se trata tiene que rebasar la influenciación recíproca entre *objetos por lo demás inmutables*. Y la rebasa precisamente en su referencia al todo: la relación al todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto del conocimiento; o alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la relación al todo, y, por tanto, como transformación de la forma misma de la objetividad.” (*Ibid.*) Este sentido es el dialéctico-holístico.

aquellas que se basan en la teoría de la elección racional) se sustenta en una visión también ahistórica, o, mejor dicho, *antihistórica*, de la producción capitalista. Si bien puede comprenderse cómo el modo de producción capitalista *surgió* de un desarrollo histórico concreto, se asume que el capitalismo es la cúspide de ese desarrollo, la cima del progreso humano, y por lo tanto, que es algo esencialmente *petrificado*. Decía Paul Sweezy, célebre economista marxiano y editor fundador de la *Monthly Review*: “Es un rasgo característico del pensamiento no marxista el poder comprender el carácter transitorio de todos los sistemas sociales anteriores, en tanto que esta facultad crítica falla cuando se trata del orden capitalista mismo.”<sup>344</sup> Esta cosificación de las condiciones de producción capitalistas ya la mencionaba Marx respecto de la historia de la economía política:

Pero no es esto lo único que realmente interesa a los economistas en esta parte general. Se trata más bien – véase por ejemplo el caso de Mill – de presentar a la producción, a diferencia de la distribución, etc., como regida por leyes eternas de la naturaleza, independientes de la historia, ocasión esta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones *burguesas* como leyes naturales inmutables de la sociedad *in abstracto*. Ésta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento. En la distribución, por el contrario, los hombres se habrían permitido de hecho toda clase de arbitrariedades.<sup>345</sup>

Si bien la incuestionabilidad del específico estado de producción ha sido inherente a toda la historia de la humanidad hasta antes del desarrollo del capitalismo, lo característico en el presente modo de producción es la manera fragmentada en que se presenta la vida social, y, sobre todo, la sociedad y la producción. Si en estadios económicos previos la vida social se presentaba como un todo orgánico, a pesar de que en sistemas con propiedad privada de los medios de producción ésta era inobjetable (y, de hecho, en gran medida no conceptualizable), en el capitalismo la vida social se presenta como una miscelánea de aspectos que se relacionan casual y unilateralmente. La sustracción del tiempo y la abstracción de la historia, en la conceptualización de la sociedad, la producción y la economía, su petrificación temporal, conduce a la naturalización de la que habla Marx, fenómeno presente tanto en el ambiente académico como en el mundo ideológico cotidiano. Todo esto forma parte de aquello que el brillante filósofo checo Karel Kosík identificaba como el mundo de la pseudoconcreción:

El conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana, que con su regularidad, inmediatez y evidencia penetra en la conciencia de los individuos agentes asumiendo un aspecto independiente y natural, forma el mundo de la pseudoconcreción. A él pertenecen:

—el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales;

---

344 Paul M. Sweezy, “El método de Marx” en Pedro López Díaz [coordinador], *El capital. Teoría, estructura y método*, tomo 1. Selección y prólogo de Pedro López Díaz, 2ª ed. aumentada, México, Ediciones Cultura Popular, 1985, 197 pp., p. 24.

345 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. cit.*, p. 37.

—el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres que no coincide con la praxis crítica y revolucionaria de la humanidad;

—el mundo de las representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento;

—el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres.<sup>346</sup>

El mundo de la pseudoconcreción es el mundo de la inmediatez cotidiana con la cual nos enfrentamos en el capitalismo, y constituye la forma objetiva en que *se presenta* subjetivamente la realidad social. Como he mencionado antes, este fenómeno ideológico es real – es decir, existe en el mundo –, por más que sea ideológico y no científico. Pero es precisamente su carácter *inmediato*, su carácter de *aparente* “independencia” respecto del fundamento real que lo posibilita, aquello que le otorga el prefijo “pseudo”. El pensamiento materialista-dialéctico tiene que encargarse de mostrar no sólo el fundamento “esencial” que sustenta la manifestación fenoménica, sino mostrar la *necesidad* de esa manifestación, es decir, mostrar su interrelación.<sup>347</sup> El pensamiento en el mundo capitalista – especialmente el que parte de prejuicios acrícos de la vida e ideología inmediata como lo hace gran parte de la “ciencia económica” desarrollada hoy en día – parte de la cosificación intrínseca de la forma de manifestarse la realidad social para conceptualizar qué es la economía en la sociedad humana.<sup>348</sup> La economía es pensada únicamente como un *factor* social, como el “*factor económico*”; es decir, es pensada de forma fetichista y cosificada, y, a la par, sólo en conexión *externa* con el resto del todo social.<sup>349</sup> Por otro lado, el individuo en el capitalismo se enfrenta con esa “realidad” económica como algo dado y petrificado, con la cual sólo puede relacionarse como objeto, no sujeto, del devenir:

[...] el hombre de la sociedad capitalista se enfrenta con la realidad que él mismo (en cuanto clase) «hace» como con una naturaleza que le fuera esencialmente ajena, se encuentra sometido sin resistencia a sus «leyes» y su actividad no puede consistir sino en aprovechar el funcionamiento necesario y ciego de algunas leyes en su propio interés egoísta. [...] Con eso el ámbito de su actividad se desplaza completamente hacia la interioridad: ese ámbito se reduce a la conciencia de las leyes utilizadas por el hombre y a la conciencia de sus reacciones internas al decurso de los acontecimientos.<sup>350</sup>

El individuo se enfrenta ideológicamente a la sociedad como se presenta ésta también ideológicamente, como una *amalgama de cosas* dadas de antemano y con la cual se relaciona sólo emocional o idealmente: la acepta o la rechaza.<sup>351</sup> La subjetividad social desaparece del todo, mientras la subjetividad personal también lo hace en el mundo material retrotrayéndose a la interioridad

---

346 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 27.

347 *Ibid.*, p. 33.

348 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.* p. 205.

349 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 138 - 139.

350 Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.* p. 149.

351 *Ibid.*, pp. 214 - 215.

individual.

## 4.2 La totalidad concreta

Este ordenamiento ideológico que se basa en una determinada forma de existencia de la especie en un modo de producción, produce conceptos falsos, pero no por ello carentes de realidad. El mundo fenoménico no es algo independiente o absoluto, sino que está en una íntima relación con la “esencia” de la que surge. Sin embargo, la esencia y el fenómeno no son dos realidades, sino que forman parte de una unidad dialéctica. La realidad es precisamente la unidad de ambos, y la consideración abstracta, unilateral, de uno u otro término es una aproximación reduccionista, por más que parezca ser la “auténtica” realidad.<sup>352</sup> El fenómeno (visible, manifiesto) posibilita penetrar a la esencia que le subyace, aunque, al mismo tiempo, la oculta por la forma en que se presenta.<sup>353</sup> Es, por tanto, tarea del método dialéctico mostrar esta interrelación, este movimiento, y no quedarse en la forma cosificada – fetichizada – de ambos términos o conectarlos sólo de manera externa; es decir, es su tarea considerarlos como un todo *real* superando su unilateralidad.<sup>354</sup> No se trata de *reducir* el fenómeno a la esencia, sino de entender su propia dinámica, el movimiento entre el fenómeno y la esencia, pues: “La reducción presupone una sustancia rígida, de elementos inmutables y no derivados, en los que, en última instancia, se despliegan la diversidad y variedad de los fenómenos. El fenómeno puede ser explicado si se le reduce a su esencia, a la ley general, al principio abstracto.”<sup>355</sup> Si tomamos el materialismo en su radicalidad, *tiene* que distinguirse de este método-cosmovisión reduccionista, porque no asume un “más allá” abstracto del cual depende el fenómeno. Pero, por otro lado, se requiere la dialéctica, la concepción de la negatividad (del movimiento), que permite el desarrollo cualitativo *nuevo* en las cosas, y nos permite escapar del reduccionismo, que Karel Kosík define como “el método del ‘no es otra cosa que’”, y señala: “Esta es la razón de que el reduccionismo no pueda explicar racionalmente un desarrollo *nuevo*, cualitativo. Para él todo lo nuevo puede ser reducido a

---

352 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 28.

353 *Ibid.*

354 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.* p. XLIX. Dice Marx: “... Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones ¿para qué serviría la ciencia?” (Marx a Engels, carta del 27-6-1867). ‘Toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente.’ Marx, *El Capital*, III, Sec. VII cap. XLVIII, pág. 757, trad. de W. Roces, 3° ed. esp., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.” (Marx en Karel Kosík, *op. cit.*, p. 30).

355 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 45, 46.



condiciones y premisas; lo nuevo ‘no es otra cosa que’ lo viejo.”<sup>356</sup> Al comprender que la negatividad tiene validez ontológica, el materialismo refuta la visión reduccionista por ser anticientífica en tanto apela a la posibilidad de “desviar” el fenómeno a un fundamento abstracto que está más allá de sí, que lo rebasa *ontológicamente*. Para el materialismo dialéctico, “[...] el proceso cognoscitivo se convierte en *explicación de fenómenos*. La realidad se explica no por la reducción a algo distinto de ella misma, sino por sí misma, mediante el desarrollo y la ilustración de sus fases, de los elementos de su movimiento.”<sup>357</sup>

La categoría fundamental dialéctico-materialista que comprende en una unidad el fenómeno y la esencia es la de *totalidad concreta*. Esta categoría tan rica no sólo comprende la unidad, sino que muestra la conexión interna de sus elementos de una forma precisa y científica. Este término no está presente en la ideología predominante ni en los círculos académicos no marxianos<sup>358</sup> precisamente porque rebasa la inmediatez de la apariencia cotidiana e “intuitiva”, es decir, rebasa el mero análisis de lo que aparenta ser dado como aparentes cosas, la pseudoconcreción. Marx habla de esta categoría en la conocida sección de “El método de la economía política” en su *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*:

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela [como] falso. La población es una abstracción si de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el estado, varios estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple – trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio – hasta el estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer

---

356 *Ibid.*, pp. 46 - 47.

357 *Ibid.*, p. 48.

358 “Todo nuevo enfoque o concepción de una ciencia lleva consigo una revolución en los términos técnicos de que se vale. [...] Por otra parte, es evidente que una teoría que ve la moderna producción capitalista como una fase del desarrollo de la historia económica de la humanidad necesita de otro término que los empleados por los autores que consideran este modo de producción como un sistema eterno y definitivo.” (Federico Engels, “Prólogo de Federico Engels a la edición inglesa” en Carlos Marx, *El capital. Op. cit.*, p. 30).

camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento.<sup>359</sup>

Este pasaje muestra, por un lado, una concepción ontológica de la realidad y, por otro, un método (epistemológico) basado en ella, ambos condensados en el mismo término. La categoría de “totalidad concreta” rechaza la idea de la realidad que la concibe como una suma de elementos desfasados y relacionados sólo de forma externa o reflexiva en sentido hegeliano<sup>360</sup>, de “hechos” inderivables los unos de los otros y ontológicamente independientes. Esta última forma de comprensión ontológica de la realidad es, como advierte de manera correcta Karel Kosík, esencialmente incognoscible en tanto que siempre será posible añadir hechos ulteriores *ad infinitum*. Si la naturaleza de realidad consistiera en ser una mera colección cuantitativa de elementos, entonces la tarea epistemológica humana sería fútil, pues recorrería el trayecto banal sucesivo de entender *cosas*, cosas que, además, no “tendrían” pauta alguna para determinar su prioridad o mayor relevancia epistémico-ontológica frente a cualquier otra.<sup>361</sup> El conocimiento de la realidad sería abstracto e inconcreto, pues no se trataría de estudiar las determinaciones e interrelaciones inherentes a la complejidad ontológica de una realidad comprendida de manera holístico-dialéctica, sino que se trataría de coleccionar objetos, “datos”, y la temporalidad e interrelación de toda la realidad se perdería. Este reduccionismo es atacado directamente por la idea de “totalidad concreta” que, como parte de la filosofía materialista-dialéctica responde, en primera instancia, a la pregunta de *qué es* la realidad y, sólo en un segundo momento, a la pregunta de *cómo* conocemos esa realidad, que supone tanto un principio epistémico de esa realidad, como un método.<sup>362</sup>

Pero, ¿qué es la totalidad concreta? En el sentido en el que Marx aborda el término está referido a la sociedad humana en un determinado estadio de desarrollo histórico-geográfico, aun cuando podemos emplear la categoría para hablar de otros sistemas amplios y abarcales, y cambiando de escala “visible” (de lo macroscópico a lo micro, por ejemplo). Pero lo fundamental es precisamente la *concreción*, que es una *síntesis* de múltiples determinaciones. Es decir, no es un *conglomerado de cosas*, que equivaldría a una concepción *abstracta* y reduccionista del todo, sino un

---

359 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. *Op. cit.*, pp. 50 - 51.

360 “Hegel define así el pensamiento reflexivo: ‘La reflexión es la actividad que consiste en poner de manifiesto las oposiciones y en pasar de una a otra, pero sin poner en evidencia sus conexiones y la unidad que las compenetra’. Hegel, *Phil. der Religion*, I, s. 126 (*Werke*, Bd. XI). Véase también Marx, *Grundrisse* pág. 10.” (Karel Kosík, *op. cit.*, p. 36, nota 6).

361 *Ibid.*, p. 55.

362 *Ibid.*, p. 54. “El conocimiento de la realidad, el modo, la posibilidad de conocerla, dependen, en fin de cuentas, de una concepción explícita o implícita de la realidad. La cuestión de cómo puede ser conocido lo real, va precedida de otra fundamental: qué es la realidad.” (*Ibid.*) Vid. Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.*, p. 11.

todo *estructurado*, y no estructurado de acuerdo a una fuerza sobrenatural o metafísica, sino de acuerdo a una determinada articulación de diversas determinaciones, de acuerdo a una ley *identificable* y estudiable *racionalmente*, y, sobre todo, no una ley absoluta e inmutable, sino siempre en *evolución*. Escribe Kosík:

Pero, en verdad, la totalidad no significa *todos los hechos*. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo. Lo concreto, o sea la totalidad, no es, por tanto, todos los hechos, el conjunto de ellos, el agrupamiento de todos los aspectos, cosas y relaciones, ya que en este agrupamiento falta aún lo esencial: la totalidad y la concreción.<sup>363</sup>

En este inteligente y claro pasaje, Kosík muestra el peso de la interrelación de las partes en un todo estructurado, su agrupamiento en un preciso complejo de condicionamientos mutuos, para poder hablar acerca de la realidad como totalidad concreta, y, por otro lado, de nuestro *conocimiento* de esta totalidad. El conocimiento de la totalidad no depende de la adición del conocimiento de sus partes (consideradas como fragmentos) disociadas, sino que consiste en la comprensión de su estructura. Para poder conocer la estructura, se requiere descomponer el todo en sus determinaciones fundamentales, en analizar dialécticamente sus partes mediante la abstracción. Pero aquí, abstracción no significa abstracción metafísica, sino que “‘El concepto’ y ‘la abstracción’ tienen en la concepción dialéctica el significado de un método que descompone el todo unitario, para poder reproducir mentalmente la estructura de la cosa, es decir, para comprender la cosa.”<sup>364</sup> Como señala Marx en ese genial pasaje citado más arriba, el método científico correcto consiste en emprender el “viaje de retorno” de los conceptos abstraídos determinantes a la representación de la totalidad ricamente articulada y comprendida.<sup>365</sup> De la “representación caótica del conjunto”, una representación inmediata y casi “intuitiva” se tiene que emprender el camino a la identificación de las determinaciones abstractas básicas para, finalmente, mediante su interrelación estructurada racionalmente, llegar a “una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones” que reproduce en el pensamiento la totalidad concreta real. Si la pseudoconcreción sólo se queda en la representación inmediata de la apariencia fenoménica, el camino del método científico dialéctico emprende el camino del fenómeno a la esencia retornando al fenómeno, para reconstruir mental o idealmente la totalidad como la unidad de fenómeno y esencia. Como la totalidad no es cognoscible

---

363 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 55 – 56.

364 *Ibid.*, p. 30.

365 *Ibid.*, pp. 48 - 49.

de forma inmediata para el ser humano sino que se presenta inmediatamente como una representación caótica, “viva”, la totalidad tiene que ser dividida en la investigación, tienen que separarse sus elementos tanto para comprenderlo como para explicarlo. A esto lo llama Kosík un “rodeo”: “lo concreto se vuelve comprensible por medio de lo abstracto; el todo por medio de la parte.”<sup>366</sup> En efecto, el punto de partida de la investigación es, hablando en términos formales, idéntico al resultado; pero es propio de una concepción dialéctica de la realidad y propio del método dialéctico de investigar el entender que dentro de esta identidad (formal), dentro de la relación abstracta  $A=A$ , opera en el pensamiento un *movimiento* espiral que encuentra algo que no estaba en el punto de partida: llega a comprender la interrelación de la multiplicidad, la unidad de lo diverso y la compenetración de las determinaciones.<sup>367</sup>

Si bien no profundizaré aquí en cómo la dialéctica realiza el proceso de reproducción ideal de lo concreto en el pensamiento “ascendiendo” desde las determinaciones abstractas identificadas en el proceso de investigación,<sup>368</sup> baste decir que el método de exposición consiste en desplegar la totalidad a través de la mediación de las contradicciones, de su “complicación”<sup>369</sup>, y que ese “ascenso” consiste en

[...] un movimiento de la parte al todo y del todo a la parte, del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno, de la totalidad a la contradicción y de la contradicción a la totalidad, del objeto al sujeto y del sujeto al objeto. El progreso de lo abstracto a lo concreto como método materialista del conocimiento de la realidad es la dialéctica de la totalidad concreta, en la que se reproduce idealmente la realidad en *todos sus planos y dimensiones*.<sup>370</sup>

Contrario al método de la reducción, la dialéctica es el método de reproducción intelectual de la realidad y, como tal está indisociablemente ligado a la concepción ontológica materialista de la misma. Método y “teoría” no pueden ser vistas unilateralmente.<sup>371</sup> El concepto de totalidad no se

---

366 *Ibid.*

367 *Ibid.*, p. 48. También *vid.*, Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, pp. 180 - 182.

368 Para un estudio al respecto - además del brillante libro *Dialéctica de lo concreto* de Kosík - *vid.*, Ilienkov, “Elevarse de lo abstracto a lo concreto” en Pedro López Díaz [coordinador], *op. cit.*, pp., también Sweezy “el método de Marx”

369 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 51.

370 *Ibid.*, p. 49.

371 Es una interpretación errónea aquella que, por ejemplo, le atribuye al pensamiento de Althusser una separación tajante y absoluta entre método (dialéctica) y teoría (materialismo). Él advierte: “Se entiende que teoría y método están profundamente unidos y no constituyen sino dos caras de una misma realidad; la disciplina científica en su vida misma. Pero es importante distinguirlos para no dar, o bien una interpretación dogmática (teoría pura), o bien una interpretación metodológica (método puro) del materialismo dialéctico. En el materialismo dialéctico se puede esquemáticamente considerar que es el *materialismo* el que representa el lado de la *teoría*, y la *dialéctica* el lado del *método*. Pero cada uno de los dos términos incluye al otro. El *materialismo* expresa las condiciones efectivas de la práctica productiva del conocimiento: en particular, 1] la *distinción entre lo real y su conocimiento* (distinción de realidad), correlativa de una correspondencia (adecuación) entre el conocimiento y su objeto (correspondencia de conocimiento); 2] la *primacía de lo real sobre su conocimiento, primacía del ser sobre el pensamiento*. De todos modos estos principios por sí mismos no son principios “eternos”; son los principios de la *naturaleza histórica del proceso en el cual se produce el conocimiento*. Es por esto por lo que el materialismo es llamado *dialéctico*: la dialéctica, que

reduce sólo a su aspecto metodológico como una categoría que nos sirve para pensar la realidad, sino que es también la forma de concebir ontológicamente la realidad.<sup>372</sup> Como categoría de la *realidad*, sienta la base para su *comprensión* dialéctica y para la idea de una ciencia unitaria (basada en la unidad de la realidad objetiva). Ya hemos visto la visión holística que Marx y Engels tenían respecto de la ciencia natural y social,<sup>373</sup> que concebían en una unidad y no como cosas contrapuestas, pero más allá de su posición, el desarrollo del conocimiento ha manifestado con cada vez mayor contundencia la interdependencia de todas las ramas del conocimiento. Kosík escribe al respecto:

El notable desarrollo de la ciencia en el siglo XX depende del hecho de que cuanto más se especializa y diferencia la ciencia, cuanto más nuevos campos descubre y describe, tanto más transparente se vuelve la unidad material *interna* de los sectores de la realidad más diversos y alejados, a la vez que se plantea de un modo nuevo el problema de las relaciones entre mecanismo y organismo, entre causalidad y teleología, y, con ello, el problema de la *unidad del mundo*. La diferenciación de la ciencia (que en determinadas etapas de su desarrollo parecía amenazar su unidad, y presentaba el peligro de fragmentar el mundo, la naturaleza y la materia en todos independientes y aislados, y de transformar a los hombres de ciencia de las distintas especialidades en eremitas solitarios privados de todo contacto y posibilidad de comunicación), conduce con sus resultados y consecuencias *reales* a un descubrimiento y conocimiento *más profundos* de la *unidad* de la realidad. Por otro lado, esta comprensión más profunda de la unidad de lo real representa una comprensión también más profunda del carácter *específico* de sus distintos sectores y fenómenos particulares.<sup>374</sup>

Y esta expresión de la perspectiva y *tendencia real* holística en el campo del conocimiento humano es señal de la estructura propia de la realidad es dialéctica, y que “todas las regiones de la realidad objetiva son sistemas, es decir, complejos de elementos que se influyen mutuamente.”<sup>375</sup> Por ello es que Levins y Lewontin enfatizan en la necesidad de internalizar la intuición de una filosofía de la *totalidad*, que haga hincapié en la conexión *entre* niveles tanto como *dentro* de cada nivel, en la dinámica intrínseca a los mismos, en la contradicción y la autoreflexividad para hacer frente a las

---

expresa la relación de la teoría con su objeto, la expresa no como la relación entre términos simplemente distintos, sino como interior a un proceso de transformación, de producción real, por consiguiente. Es esto lo que se afirma al decir que la dialéctica es la ley de la transformación, del devenir de los procesos reales (tanto de los procesos naturales y sociales como de los procesos del conocimiento). Es en este sentido que la dialéctica marxista no puede ser sino *materialismo* pues no expresa la ley de un puro proceso imaginario o pensado, sino la ley de los procesos reales, que son ciertamente distintos y “relativamente autónomos” – siguiendo el nivel de realidad considerado – pero que están todos fundados en última instancia en los procesos de la naturaleza material. Que el materialismo marxista sea necesariamente dialéctico es lo que distingue la filosofía materialista marxista de todas las filosofías materialistas anteriores.” (Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución. Op. cit.*, pp. 30 – 31.) Este argumento, dirigido claramente a la escisión unilateral que hace Lukács entre el método y la teoría en *Historia y consciencia de clase*, muestra que tanto “teoría” como método, en la filosofía dialéctico-materialista, sólo pueden formar una unidad.

372 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 54.

373 Eric Hobsbawm, hablando de la interpretación que Schumpeter hace del pensamiento de Marx, menciona que la “escisión” historiográfica que distingue al Marx “sociólogo” del Marx “economista, del Marx “historiador”, etc., es puramente mecánica y engañosa. (Eric Hobsbawm, “Introducción” en Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas. Op. cit.*, p. 16.)

374 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 56 - 57.

375 *Ibid.*, pp. 57 - 58.

complejidades del mundo y la ciencia.<sup>376</sup> Esta exigencia epistémica trae a colación nuevamente la relación entre ontología y epistemología, y la concepción dialéctica de ambas. La idea que desarrollemos de una totalidad concreta – que podemos llamar un modelo – no necesariamente corresponde con la estructura de la totalidad real. La realidad será siempre infinitamente más compleja de lo que el conocimiento humano pueda conocer de ella (en términos cuantitativos), pero lo esencial es entender que un modelo logra comprender la *estructura* de la realidad, sin necesariamente enumerar todos sus elementos.<sup>377</sup> El modelo se vuelve, como señala Kosík, “una primera aproximación a una adecuada descripción e interpretación de la realidad”<sup>378</sup>. Si bien la realidad es infinitamente compleja y el intento por conocer un fenómeno implique lidiar con esa complejidad, no por ello se infiere que la posición de este materialismo sea la antítesis de la teoría y la generalización; más bien, el materialismo requiere de una teoría de la complejidad y de los procesos, como señalan Levins y Lewontin.<sup>379</sup> La dialéctica es sin duda la médula de esa teoría, que la categoría de “totalidad concreta” no hace sino desarrollar más cabalmente.

Desde la perspectiva de la realidad como totalidad concreta, todo fenómeno puede ser comprendido como una parte del todo, como una parte determinada por el todo pero que, a su vez determina al todo. La mediación multidireccional de las partes y el todo conduce a negar la idea de la existencia de hechos aislados. La idea de un hecho aislado no es más que una abstracción que sustrae una parte de una totalidad de su verdadera concreción en tanto elemento *en relación con* otros. La idea mecanicista de la sociedad que la considera como un conjunto de estos elementos indivisibles y esencialmente (ontológicamente) inmutables es, como corresponde, también abstracta y vacía.<sup>380</sup> La consecuencia epistémica que se deriva de estas dos formas generales de pensar la realidad social es la diferencia entre una idea sistemático-acumulativa del conocimiento y una idea dialéctico-holista (interrelacional) del mismo. La primera corresponde a la concepción de la realidad que Kosík llama

---

376 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 198.

377 La creación de modelos en las ciencias naturales es un ejemplo del método materialista marxista en la economía política. El científico lleva a cabo un proceso de abstracción partiendo de lo real concreto para llegar a ciertas determinaciones abstractas fundamentales (que pretenden serlo, que se perfeccionan en el desarrollo imperfecto de la ciencia) para ese concreto real, para después dar paso a la reproducción ideal (mental, lingüística, matemática, etc.) del mismo por vía de la interrelación y desarrollo de esas determinaciones abstractas. El modelo es el concreto espiritual (para lo cual es indiferente si está expresado en fórmulas y jerga físicas, químicas, biológicas o económicas). “La investigación de la naturaleza del movimiento debiera, evidentemente, partir de las formas más bajas y más simples de este movimiento y explicarlas, antes de remontarse a la explicación de las formas más altas y más complicadas.” (Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, p. 47)

378 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 59.

379 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 344.

380 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 61.

“atomístico-racionalista”, que consiste en ver el todo como la totalidad de elementos y hechos más simples, y el conocimiento del todo se basa entonces – para esta visión – en un método analítico y después aditivo.<sup>381</sup> La representación de la realidad como un agregado de cosas sólo concibe las relaciones como interacción entre elementos, como se ha mencionado más arriba. Pero, a diferencia de esta visión, la concepción dialéctica se representa la realidad como un todo que no se reduce a ser un conjunto de relaciones, hechos y procesos, sino que también incluye su creación (génesis), estructura y movimiento: “Al todo dialéctico pertenece la *creación* del todo, la creación de la unidad, la unidad de las contradicciones y su génesis.”<sup>382</sup> El conocimiento de esos hechos y partes equivale al conocimiento de su “lugar” en el conjunto, a las relaciones que entablan entre sí y con la totalidad. En vez de adición lineal propia de la visión atomístico-racionalista, el progreso epistémico para la dialéctica consiste en una espiral, en donde cada comienzo es abstracto y *siempre* relativo. El proceso de conocer consiste en un proceso de concretización intelectual del objeto de estudio real, operando siempre en mediación “del todo a las partes y de las partes al todo; del fenómeno a la esencia y de la esencia al fenómeno; de la totalidad a las contradicciones y de las contradicciones a la totalidad, y precisamente en este proceso de correlación en espiral, en el que todos los conceptos entran en movimiento *recíproco* y se iluminan mutuamente, alcanza la concreción.”<sup>383</sup> La dialéctica no toma como inmutable la base sobre la cual inicia el proceso de investigación, sino que en ese movimiento espiral va esclareciendo y compenetrando los elementos – al principio tomados abstractamente – para encontrar las relaciones concretas superando la unilateralidad y aislamiento propios de la abstracción inicial. Por lo tanto, el concepto mismo de “hecho” sólo cobra sentido en su relación al todo, y el método científico (dialéctico) se encarga de descifrarlo y esclarecerlo en relación a la concepción de la realidad – social en este caso – como una totalidad concreta.<sup>384</sup>

Sin embargo, la idea dialéctico-materialista de la totalidad concreta no cae en una concepción organicista u organicista-dinámica<sup>385</sup> que toma al todo como ontológicamente superior o “amo” con respecto a las partes, que lo formaliza y petrifica en una universalidad omniabarcante que se hipostasia en sus elementos. Esta visión de la totalidad como identidad formal, es decir, como unidad indiferenciada,<sup>386</sup> correspondería a la del holismo idealista examinada de manera sucinta en el

---

381 *Ibid.*, pp. 63 - 64. Para la interesante exposición que hace Kosík acerca de de la razón racionalista y su contradictoria creación de una realidad irracional, *vid.*, *ibid.*, pp. 117 - 124.

382 *Ibid.*, p. 63.

383 *Ibid.*, pp. 62 - 63.

384 *Ibid.*, pp. 65 - 66, 67.

385 *Ibid.*, pp. 63 - 64.

386 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, pp. 14 - 15.

capítulo anterior. La idea neorromántica del organicismo toma a la totalidad como absolutamente determinante de las partes y, sobre todo, la toma como algo acabado y petrificado. No puede explicarse el cambio del todo si sólo se ve la relación de determinación *unilateralmente, despóticamente*. La totalidad concreta dialéctica concibe la realidad como un todo estructurado, pero que tiene una evolución, que se crea y se desarrolla. Esta visión permite la posibilidad del surgimiento de nuevas cualidades, no sólo la variación cuantitativa de elementos.<sup>387</sup> Esto sólo es posible en tanto la totalidad es contradictoria, sus elementos entran en mutua tensión.<sup>388</sup> La totalidad no se “llena” de un contenido, sino que está en un movimiento de concretización, de interrelación, en la que no sólo hay creación de contenido, sino creación de la totalidad misma.<sup>389</sup> Esta historicidad de la totalidad nos hace distinguir, siguiendo la exposición de Kosík, entre las condiciones de aparición y las condiciones de existencia histórica de la totalidad social, siendo las primeras las premisas históricas independientes y dadas de una sola vez, mientras que las segundas son aquellas que se producen y reproducen en las formas históricas de existencia de la totalidad. Esta diferencia es precisamente la diferencia entre lo lógico y lo histórico, que se encuentra siempre en una relación dialéctica en donde “la investigación lógica muestra dónde comienza lo histórico, y lo histórico completa y presupone lo lógico.”<sup>390</sup>

Ahora bien, ¿qué es lo que hace de la categoría de “totalidad concreta” una categoría no sólo dialéctica, sino materialista-científica también? Hasta el momento sólo se ha advertido cómo difiere formalmente de aproximaciones reduccionistas u holista-idealistas a la realidad social humana, pero todo esto es palabra huera mientras no se haya esclarecido cómo es que logra esa separación ni cómo la categoría demuestra la compenetración de las partes con el todo. La pregunta sobre la cientificidad de la categoría de “totalidad concreta” es la pregunta por cómo es que el materialismo dialéctico marxiano “inaugura” la ciencia de la historia, advertido más arriba. A continuación se expondrá este tema.

### 4.3 La infraestructura y la superestructura

Para ser concisos: el marxismo y la categoría de “totalidad concreta” en relación a la sociedad humana

---

387 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 72.

388 *Ibid.*, pp. 73 - 74; Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 12.

389 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 71 - 72.

390 *Ibid.*, p. 73.



son científicas pues parten de la *economía* para comprender la totalidad. La actividad económica es, para el materialismo dialéctico, la estructura que con-forma la totalidad de la vida social del ser humano. Ella es la que constituye la esfera de la producción y reproducción<sup>391</sup> material del hombre y, por lo tanto, es la que otorga un verdadero fundamento a la visión materialista de la existencia de nuestra especie. En el primer capítulo de *La ideología alemana*, Marx y Engels exponen por qué la producción material es *el* punto de partida materialista para examinar la vida de los seres humanos:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.<sup>392</sup>

La actividad económica es el punto de partida en tanto que es mediante ella que el ser humano se ha hecho a sí mismo. Sin producción y reproducción, el resto de la vida real humana no sería posible ni tendría sentido. Las formas históricas concretas en que el ser humano ha producido y se ha reproducido no serán materia de discusión en esta tesis. Lo importante es notar que la perspectiva marxiana fundamenta su materialismo social en la actividad más básica del ser humano y de cualquier especie: su actividad económica, su actividad productiva-reproductiva.<sup>393</sup> El resto de su *ser*, su actividad real, cultural, espiritual, etc., depende en última instancia de la producción social:

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.<sup>394</sup>

---

391 “Cualquiera que sea la forma social del proceso de producción, éste debe ser siempre continuo o recorrer periódicamente, una y otra vez, las mismas fases. Lo mismo que una sociedad no puede dejar de consumir, no puede tampoco, ni por un instante, dejar de producir. Considerado dentro de una concatenación constante y en el flujo ininterrumpido de su renovación, todo proceso social de producción es, por tanto, al mismo tiempo, un proceso de reproducción.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política, op. cit.*, tomo 1, p. 505).

392 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana. Op cit.*, p. 19.

393 “[...] partimos siempre de la relación primera y más simple que existe históricamente, de hecho; por tanto, aquí, de la primera relación económica con que nos encontramos. [...] Ya en el sólo hecho de tratarse de una *relación*, va implícito que tiene dos lados que *se relacionan entre sí*.” (Friedrich Engels, “La Contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx” en Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. cit.*, p. 105.)

394 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana. Op cit.*, pp. 19 - 20.

Es por ello que mencionaba, junto con Althusser, que sólo a partir de Marx podemos hablar de una verdadera ciencia de la historia.<sup>395</sup> Lo que *somos* no puede ser abstraído jamás de cómo *vivimos*, de cómo *producimos* y nos *reproducimos socialmente* y esta *forma de vida*, esta forma de *existencia*, sólo puede darse bajo ciertas premisas, bajo un determinado momento histórico y geográfico:

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.<sup>396</sup>

Sin partir de, como dicen las primeras palabras de la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada”<sup>397</sup>, cualquier historiografía o perspectiva de qué es la sociedad se ve mermada en tanto que es sustraída su actividad más fundamental, más literalmente *vital*. Como animal social y político,<sup>398</sup> el ser humano sólo realiza su vida *mediante* los otros, y, por ello, mediante su organización colectiva de la vida económica de la totalidad: “La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados.”<sup>399</sup> Es, pues, la actividad económica el eje medular de la vida social.

Pero, ¿qué constituye la actividad económica? Ésta, como desarrolla Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política de 1857*, no es reductible sólo a la esfera de la producción. Ella es una totalidad que interrelaciona las esferas de producción, distribución, cambio y consumo. Aquí no abordaré la exposición de estas esferas que conforman los “diferentes momentos” del “conjunto orgánico” que representa la economía, y también la totalidad social.<sup>400</sup> Baste decir aquí que, de estas esferas, la producción juega el papel central, aunque no absoluto:

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el cambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción domina tanto sobre sí misma en la determinación opuesta de la producción, como sobre los otros momentos. A partir de ella, el proceso recomienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no puedan ser lo dominante. Y lo mismo puede decirse de la distribución en tanto que distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de producción, constituye

---

395 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, p. 18.

396 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana*. *Op. cit.*, p. 27.

397 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. *Op. cit.*, p. 33.

398 “El hombre es, en el sentido más literal un ζῷον πολιτικόν [animal político], no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad.” (*Ibid.*, p. 34); “[...] el hombre es por naturaleza, si no un animal político, como dice Aristóteles, sí desde luego, un animal social.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, *op. cit.*, tomo 1, pp. 450 - 452. También *vid.*, *ibid.*, p. 293.)

399 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 - 1858*. *Op. cit.*, vol. I, p. 204 - 205.

400 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. *Op. cit.*, p. 50.

un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos.<sup>401</sup>

Distinguir la producción como la esfera determinante de la actividad económica es central para entender por qué el capitalismo es incapaz de mantener una relación racional con el entorno, de entender por qué el reformismo y la perspectiva que piensa que puede regularse la sociedad capitalista son erróneas y políticamente peligrosas. También es el punto medular para rechazar aquellas posiciones idealistas que pretenden transformar las contradicciones más profundas de la sociedad mediante cambios en la *ideología*, y no en la forma en que nos organizamos para producir (esto se explora más en detalle en el “Apéndice A” de esta tesis, en la forma de crítica a representantes sobresalientes del ambientalismo convencional).<sup>402</sup> Propio de la socialdemocracia es “[...] tomar como esencial la llamada *distribución* y hacer hincapié en ella, como si fuera lo más importante”<sup>403</sup>, y, por lo tanto, pensar que una mera redistribución o regulación del producto del proceso de trabajo concreto en el capitalismo basta para solucionar los males de la economía e, incluso, la totalidad social. Los problemas ambientales también son vistos bajo este lente reformista, que depende de una determinada forma de manifestarse la realidad social, de una determinada proyección intelectual de cómo se presenta la sociedad bajo el modo de producción capitalista.<sup>404</sup>

Pero entonces cabe preguntarnos qué relación tiene la actividad económica con el resto de la actividad y vida humanas. La totalidad de la vida del ser humano y de la concreción social no puede *reducirse* a la economía. Cabría preguntarnos, como hace Karel Kosík,<sup>405</sup> por qué la vida social tendría

---

401 *Ibid.*, pp. 49 - 50. Para la explicación detallada de esta conclusión, *vid., ibid.*, pp. 38 - 50. También el estudio Pedro López Díaz, “De la crítica del método de la economía política o de la inexistencia de la economía política marxista” en Pedro López Díaz [coordinador], *op. cit.*, pp. XI - XV.

402 Esto se explora más en detalle en el “Apéndice A” de esta tesis, en la forma de crítica a representantes sobresalientes del ambientalismo convencional.

403 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1979, 56 pp., p. 19. También tomar en cuenta a Engels en “Principios del comunismo”: “Estos socialistas aspiran, por tanto, a mantener la sociedad actual, pero remediando los males que lleva aparejados. Para lograrlo, los unos proponen simples medidas de beneficencia, los otros sistemas grandiosos de reformas, que, bajo pretexto de reorganizar la sociedad, pretenden conservar las bases sobre que ésta descansa, y por tanto, la sociedad misma. Estos *socialistas burgueses* deberán ser igualmente combatidos sin descanso por los comunistas, pues trabajan para sus enemigos y defienden la sociedad que los comunistas aspiran precisamente a derrocar.” (Federico Engels, “Principios del comunismo” en Federico Engels y Carlos Marx, *Escritos económicos varios*. *Op. cit.*, p. 162.) Lo mismo puede ser dicho de los ambientalistas burgueses.

404 Por otro lado, también salta a la vista la arbitrariedad de la separación que hace Lukács entre la idea de totalidad y la economía. Para él es la primera categoría lo que distingue decisivamente al marxismo de la “ciencia” burguesa, no la concepción marxista de economía: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.” (Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.*, pp. 29 - 30.) Pero no pueden pensarse marxianamente la una sin a otra. Su separación es por entero artificial.

405 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 47.

que revestirse de otras formas no económicas de manifestarse, si la actividad económica fuera la única realidad fundamental para el hombre. La visión marxiana que establece la forma de la relación entre actividad económica y el resto de lo que constituye la totalidad concreta está resumida y condensada en el sobresaliente – y frecuentemente malinterpretado – pasaje del “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

El resultado general que obtuve y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor de mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o –lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo– con las relaciones de producción dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o, cuando menos, se hallan en proceso de devenir. [...] Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.<sup>406</sup>

La actividad económica no es, pues, un *factor* que interviene en la conformación de la sociedad. Para el materialismo dialéctico, ella no es sino la *estructura* de la misma, la “matriz” mediante la cual el resto de los ámbitos de la vida humana cobran forma. Este punto ha sido motivo de debate intenso dentro de la amplia tradición marxista y también ha sido un campo fértil de críticas desde fuera de dicha tradición. Cuando se critica la sobreestimación por parte de ciertas corrientes en el marxismo (tachándolas de “economicistas” o antidialécticos) del papel de lo económico en la sociedad, se suelen

---

406 Karl Marx, “Prólogo” en *Contribución a la crítica de la economía política*. *Op. cit.*, pp. 4 - 6.

criticar términos como “determinar” y “determinación”. Los críticos los toman en su acepción vulgar, unilateral, antidialéctica: como un ordenamiento inflexible de cada parte, como una especificación absoluta de elementos que son, por esta relación unilateral reduccionista-mecanicista, inmutables (mientras no mute la economía).<sup>407</sup> Este punto de vista hace casi ininteligible el cambio, la evolución, el desarrollo, conceptos centrales del materialismo dialéctico. Determinar es, en un sentido dialéctico, sintetizar una multiplicidad de determinaciones, es, ante todo, *poner en interrelación* una serie de partes que, por ser tales, son cambiantes y afectan al todo. Es *estructurar* una multiplicidad en un todo conforme a ciertas leyes (de ahí la metáfora de la superestructura y la infraestructura, tan malinterpretada). Cuando desde el marxismo decimos que la actividad económica es lo determinante en una sociedad no estamos diciendo que el modo de producción de ésta “cause” mecánicamente la forma y contenido particulares de la superestructura social, y además de forma necesaria – como podría pensar una visión hegeliana –, sino que los delimita. La obra negra de una casa no indica la concreción específica que habrá de tener la obra gris y la obra blanca que se edifique sobre ella, pero sí establece límites reales a su variabilidad. Más aún, la interacción de las partes de estos niveles superestructurales sienta las bases para un mayor constreñimiento de la variabilidad del sistema como un todo y de las partes. Esto es – y he aquí el giro dialéctico – las partes superestructurales intervienen, en su interrelación, en la forma y contenido no sólo del “todo” superestructural, sino también en la forma y contenido de las partes y de la estructura misma. Esto se muestra de forma más patente en los periodos revolucionarios.<sup>408</sup>

El supuesto fundamental que sirve de base para las malinterpretaciones anteriores es la actividad económica pensada como un factor social. El materialismo marxista aparenta estar cayendo en un reduccionismo economicista. Pero es precisamente la perspectiva subyacente – es decir, no aparente – a esta interpretación la que incurre en el reduccionismo: considerar la actividad

---

407 Por ello se suelen preferir términos más “tibios” o ambiguos como “condicionamiento” o “condicionar”, como si la economía fuera sólo un factor entre otros que “condiciona” el desarrollo social. Con esos términos se pierde toda especificidad de la economía en la realidad y se vacía de contenido el cambio cualitativo de la “revolución teórica” de Marx para reducirla a una mera forma vaga, imprecisa, distorsionada. Si bien el término que emplea Marx en alemán, “*bedingen*”, se traduce al español como “condicionar”, esa traducción me parece que carece de la fuerza y especificidad que tiene la categoría de “determinar”.

408 Para este punto, puede ser de gran ayuda teórica el concepto de “contradicción sobredeterminada” althusseriano. *Vid.* Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, pp. 92 – 96, 174 – 177. Por otro lado, también salta a la vista la arbitrariedad de la separación que hace Lukács entre la idea de totalidad y la economía. Para él es la primera categoría lo que distingue decisivamente al marxismo - y su aspecto revolucionario - de la “ciencia” burguesa, no la concepción marxista de economía: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.” (Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, pp. 29 - 30.) Pero no pueden pensarse marxianamente la una sin a otra. Su separación es por entero artificial.

económica como un mero factor entre una multiplicidad de otros factores que, sumados y en una interacción mecánica<sup>409</sup>, conforman una sociedad en su concreción. Señalan Levins y Lewontin:

Then where is the locus of historical materialism? Doesn't it require that the economy determine society? No! "The economy" as a set of factors in social life has no inherent priority over any of the other myriad interpenetrating processes. Sometimes it is determinant of particular events, sometimes not. As long as we remain within the domain of a systems network tracing pathways, everything influences everything else by some pathway or other. [...]

But this is quite different from identifying *the mode of production and reproduction*, which is present not as a "factor" in the network but as the network itself. It is the structure of that network, that mode, that defines workers and capitalists as the actors or "variables" in the network [...]. It is the context within which the various mediations play themselves out and transform each other rather than being a factor among factors.<sup>410</sup>

Lo que critican estos autores de la teoría de sistemas respecto a su presupuesto incuestionado de tomar la economía como un factor entre otros es aplicable en general a la forma burguesa de comprensión de la misma. Pero la actividad económica no es un factor, sino más bien la estructura que determina qué cuenta como factor y qué peso tiene cada factor.<sup>411</sup> Es aquello sobre lo cual se erige un todo interrelacionado en el cual se desenvuelve la historia y vida de nuestra especie. Es la “obra negra” de la casa que habitamos. La consideración de la economía desde el marxismo es justamente lo opuesto a un reduccionismo; es tomar a la sociedad como una “rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones”<sup>412</sup>, que no es una totalidad caótica ni cósmica, sino una racionalmente comprensible, por lo tanto explicable y, de la mano con esto, transformable conscientemente. A partir de la racionalidad de la totalidad es que podemos hablar del papel decisivo revolucionario de la ciencia y el conocimiento. El surgimiento del marxismo representa *el* punto de quiebre teórico de la

---

409 Aquí el término “interacción” es más propicio que “interrelación”, pues el primero transmite mejor la visión mecanicista-unilateral que ve en las relaciones sólo un juego atomístico de acciones y reacciones. El concepto de interrelación es más propicio para hablar de procesos dialécticos, procesos vistos desde una perspectiva holística. Vid., Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, pp. 15 - 16; Tómese en cuenta el siguiente pasaje de Kosík: “[...] la teoría materialista, por el contrario, parte del concepto de que *el todo social (la formación económico-social) es formado y constituido por la estructura económica. La estructura económica crea la unidad y la conexión de todas las esferas de la vida social.* El monismo materialista —a diferencia de las diversas teorías pluralistas— no concibe la sociedad como una serie o un conglomerado de factores, unos de los cuales son causa y otro efecto. La alternativa: causalidad mecánica en la que un factor es causa y otro efecto, o bien interacción pluralista, mera conexión mutua, que excluye *cualquier* causalidad, sustituyéndola por un enfoque funcionalista y computativo, etc. ; semejante alternativa es ya la consecuencia de *determinada* concepción de la realidad, que hace surgir de la realidad social abstracciones aisladas, elevándolas al rango de esencias ontológicas (factores) para emprender en seguida el viaje de regreso con estas construcciones metafísicas; es decir, las pone en relación mutua, en interacción, en una dependencia causal, a la vez que toda esa actividad debe ser puesta necesariamente como punto de partida metafísico. La posición metafísica está ya implícita en el propio planteamiento de la cuestión.” (Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 130 - 131.)

410 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, pp. 111 - 112.

411 Vid. Richard Levins y Richard Lewontin, “Dialectics and Systems Theory” en *Biology Under the Influence. Op. cit.*, pp. 111 - 112; Vid. Karel Kosík, “El factor económico” en Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 125 - 135.

412 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. cit.*, p. 50.

historia – o, más “marxistamente”, *prehistoria* – humana: representa la comprensión científica del desarrollo de la forma de las sociedades y, con ello, del desarrollo de sus contenidos, posibilitando por primera vez la verdadera transformación *consciente* de esa forma y contenido mediante la transformación o consolidación de la conciencia (de clase). El término de “teoría revolucionaria” cobra así su pleno sentido.

Pero, ¿por qué es concebida la economía como un factor entre otros? Entre otras cosas, el que la economía sea pensada como un factor se debe precisamente a que hay una *existencia capitalista* del factor económico, históricamente contingente, pero eso no quiere decir que *la actividad económica* sea un factor, tomada en sentido amplio.<sup>413</sup> Kosík ilustra este fenómeno a detalle en *Dialéctica de lo concreto*:

La economía es concebida exclusivamente en sentido cuantitativo como un tipo de actividad humana que en un cierto período histórico prevalece en el conjunto de esa actividad. La liberación de los hombres del predominio cuantitativo de la actividad económica significa, en consecuencia, la liberación de la sociedad respecto de la primacía de la economía. Pero la reducción de la jornada de trabajo, que es la expresión práctica de la liberación de los hombres respecto del predominio del factor económico, no elimina, en modo alguno, el hecho de que también en una sociedad de ese género los hombres entran en determinadas relaciones sociales en la producción, y que también esta última tendrá un carácter social. Desaparecerá el fetichismo de la economía y el carácter cosificado del trabajo; serán eliminados asimismo los trabajos físicos pesados, lo que permitirá a los hombres dedicarse principalmente a las actividades no productivas, es decir, no económicas, pero la estructura económica como fundamento de las relaciones sociales seguirá conservando su primacía. O, más exactamente: sólo sobre la base de una determinada estructura económica—en este caso comunista—, se llevará a cabo la liberación de los hombres del dominio del factor económico.<sup>414</sup>

La existencia concreta de un factor económico es, entonces, sólo producto de un determinado tipo de sociedad, mientras que la economía como estructura de la totalidad concreta, de la totalidad social, es condición necesaria de *toda* sociedad humana. Es el cimiento universal sobre el cual producimos y nos reproducimos como especie social. En una sociedad racional el “factor económico” desaparecería en tanto que la praxis humana estaría orientada a fines otros a la producción y reproducción de *capital*, a fines *humanos*, fines planteados y desarrollados *libremente* de toda atadura a una fuerza ajena que se comporta como sujeto fetichizado y fetichizante. Por lo tanto, también el ser humano como *homo oeconomicus*, como individuo que toma decisiones egoístamente y “racionalmente”, así como la naturalización del *homo oeconomicus*, su proyección ideológica a todas las etapas del desarrollo histórico, es producto de la totalidad concreta capitalista.<sup>415</sup>

En términos ideológicos, la perspectiva que toma a la totalidad social como un conjunto de

---

413 Vid. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 81, nota 32.

414 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 129 – 130.

415 Vid. *ibid.*, pp. 106 - 110, 211 -212.

factores (económico, político, jurídico, artístico, religioso, etc.) es precisamente aquella que recorre el camino de la “representación plena” de la totalidad social y la “volatiliza” en puras determinaciones abstractas.<sup>19</sup> Parte del “todo viviente”, pero se queda con una representación caótica de fragmentos abstractos, de factores, cuya unidad sólo puede ser explicada de forma reflexiva, externa, arbitraria.<sup>416</sup> Es irrelevante si, partiendo de esta volatilización abstracta *inmediata*, de esta mera representación de la *apariencia*, se considera la economía como el *factor* determinante, pues este camino nos ha llevado 1) a una representación *vacía* de la economía como elemento abstracto, como conjunto de cosas (sin relación real) y no como síntesis de determinaciones (interrelación), y 2) a una representación vacía de la totalidad como *suma* de factores. Algo es un factor *sólo relativamente*, sólo en relación o en función de algo. En la volatilización abstracciones se absolutizan esos factores, pero no queda claro – es decir, se mistifica – *de qué* son factores, pues se ha perdido la unidad. Si se toma la totalidad como esa suma de factores, al *descomponerlos* analíticamente nos queda *nada*. Nos queda una multiplicidad fetichizada de factores cosificados. Pero esta cosificación de los factores sólo es posible por la cosificación previa de esa totalidad, de la sociedad como la unidad meramente reflexiva de “factores”, una unidad vacía. Bajo esta perspectiva, entonces, o bien a) la unidad es metafísica (trascendente) pues se fetichiza como un algo “más allá” de los factores, algo para lo cual ellos son factores, o bien b) la unidad se pierde en la abstracta, mecánica y unilateral casuística caótica de interacción (acción-reacción) entre factores, puramente casual.

De la perspectiva a) se desarrolla el economicismo, en el cual “el factor económico” pasa a tomar el lugar del verdadero sujeto histórico, del motor y fin de la historia (y por ello se deriva de él la concepción progresista, la reformista y la productivista); deja de *ser* un factor, mientras que sigue aparentándolo mistificadamente, de forma fetichista. En realidad “la economía” tomada como cosa, sólo objetivamente y no subjetivamente (como relaciones humanas) pasa a ser esa unidad trascendente, más allá del resto de los factores. Pasa a ser el punto de partida y el *telos* que otorga externa y reflexivamente la unidad a los “demás” factores. La economía se torna en *el* desarrollo social, mientras que los factores pasan a ser sólo *reflejos* de esa realidad absoluta. La antítesis de esta “metafísica materialista” también descansa sobre la perspectiva de a). En su versión idealista, el papel de unidad lo funge el espíritu, pero aquí los factores son más bien hipóstasis de la unidad abstracta, que precisamente se concretiza en sus subsiguientes hipóstasis de enajenación de sí. La unidad se mistifica como espíritu. Los factores dejan de serlo para convertirse en *expresiones* del espíritu

---

416 Karel Kosík, *op. cit.*, pp. 33 – 34.



absoluto, en ese motor y fin en sí y para sí. Esta representación de la realidad se convierte entonces en su apología.

Por otro lado, de la perspectiva b) se fundamenta el anarquismo y su opuesto idealista, el irracionalismo. Desde el anarquismo se presenta la posibilidad de la abolición de determinados factores sociales (el Estado, las instituciones político-jurídicas, los aparatos represivos, las instituciones religiosas, etc.) así como las manifestaciones de estas instituciones y de la estructura económica de la sociedad – inexplicable para ellos – en las relaciones humanas e interpersonales (autoritarismo, jerarquizaciones, subordinaciones, etc.). Pero esto aparece así sólo porque se han atomizado estos aspectos y factores de la totalidad, sólo porque se les ve de forma desarticulada y cosificada. Su conexión es, para este punto de vista, puramente casual y abstracta. De ahí que tenga una perspectiva superficial y apariencial, que piense que puede “abolir” el Estado sin previamente haber “abolido” su fundamento: la existencia de la lucha de clases y, por tanto, de la propiedad privada. Por eso representa una posición romántico-utópica, no materialista. Su versión idealista, el irracionalismo, presenta a la totalidad social como un conglomerado caótico sin posibilidad de explicación (conocimiento) o comprensión (sentido). La historia deja de ser un desarrollo para convertirse en un mero devenir, pensado como una interacción mecánica de fuerzas de por sí extrínsecas, es decir, inexplicables, irracionales. La legalidad de una determinada totalidad social desaparece para dar paso a una serie de fuerzas místicas.

En cambio, la perspectiva dialéctico-materialista parte de una comprensión de la realidad como totalidad concreta, de la totalidad ricamente articulada. La totalidad está en constante cambio y flujo. Sólo esta idea – la idea de la totalidad concreta – puede dar cuenta de la unidad y, con ella, se hace posible la cognoscibilidad de la misma. ¿Cuál es la unidad de la que hablamos? La unidad de la totalidad social no es el “factor económico”, sino precisamente la unidad – compenetración – de la estructura (economía) y superestructura. Es la actividad económica, *tomada como estructura*, – no como factor – la que posibilita esa unidad, esa interrelación. Sólo así los factores se convierten en *factores* (superestructurales), en influencias y condicionamientos, en partes de un todo. ¿Factores de qué? De la organización productiva del ser humano en sociedad,<sup>417</sup> de la producción y reproducción social que se da, como veremos, como metabolismo entre el ser humano y la naturaleza. La actividad económica es, pues, el fundamento estructural y estructurante, y la superestructura es, al mismo tiempo sobredeterminante.

---

417 “La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.” Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach” en *op. cit.*, p. 120.

Althusser define la sobredeterminación de la siguiente forma:

[...] *acumulación de determinaciones eficaces* (surgidas de las superestructuras y de circunstancias particulares nacionales e internacionales) *sobre la determinación en última instancia por la economía*. [...] Es necesario entonces ir hasta el fin y decir que esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo, Alemania), sino que es *universal*. Jamás la dialéctica económica juega *al estado puro*. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la “última instancia”.<sup>418</sup>

Si bien aquí no me abordaré detenidamente en el concepto althusseriano de “contradicción sobredeterminada”<sup>419</sup>, que él toma como lo que distingue la contradicción marxista – su diferencia específica – de la hegeliana,<sup>420</sup> quisiera hacer ciertas anotaciones sobre la interrelación estructura-superestructura vista desde este punto de vista. La noción de sobredeterminación establece la relativa autonomía de la superestructura respecto a la infraestructura, así como la mutua compenetración dentro de la totalidad dialéctico-compleja, sin dejar jamás de lado la determinación fundamental de la economía en el todo:

Aquí es importante comprender bien que este mutuo condicionamiento de existencia de las “contradicciones” no anula la estructura dominante que reina sobre las contradicciones y en ellas (en este caso la determinación en última instancia de la economía). Este condicionamiento, en su aparente circularidad, no conduce a la destrucción de la estructura de dominación que constituye la complejidad del todo y su unidad. Muy por el contrario, la manifestación de esta estructura dominante es la que, dentro mismo de la realidad que condiciona la existencia de cada contradicción, constituye la unidad del todo. *Esta reflexión sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma, esta reflexión sobre la estructura articulada dominante que constituye la unidad del todo complejo dentro de cada contradicción*, he aquí el rasgo más profundo de la dialéctica marxista, aquel que traté de expresar anteriormente a través del concepto de “sobredeterminación”.<sup>421</sup>

La realidad social no existe como una escisión entre superestructura y estructura, como una “volatilización” de abstracciones, sino siempre como algo concreto y *presente en contradicción*, pues “Estas condiciones no son, en efecto, sino la existencia misma del todo en un “momento” determinado, o “momento actual” del hombre político, es decir, la relación compleja de condiciones de existencia recíprocas entre las articulaciones de la estructura de un todo”<sup>422</sup>. Como una totalidad, la reflexividad de sus elementos superestructurales actúa sobre ellos mismos, pero también sobre la base, que no puede estar nunca desligada de lo que está sobre ella. La complejidad de la interrelación de variables es siempre algo que depende de cada momento, si bien los límites de la variabilidad están

---

418 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx. Op. cit.*, pp. 92 - 93.

419 Para un desarrollo del concepto de “sobredeterminación” en la relación estructura-superestructura, *vid. ibid.*, pp. 71 - 106, 164 - 194.

420 *Ibid.*, pp. 87, 180.

421 *Ibid.*, pp. 170 - 171.

422 *Ibid.*, p. 171.

sentados “en última instancia” por la infraestructura económica. La importancia de la acción política – como parte de la superestructura – en la transformación de la infraestructura no sería concebible si no hubiera una comprensión dialéctica de la relación infra-superestructural, ni tampoco las variaciones concretas y complejas de la estructuración social.<sup>423</sup>

Sin adentrarnos más a profundidad en este vasto tema, sólo basta decir que el propio Engels – frecuentemente asociado a una visión simplista, reduccionista e incluso mecanicista del marxismo – ya señalaba la “autonomía relativa” de la superestructura y su “acción de retorno” sobre la base,<sup>424</sup> como lo pone Althusser en *La filosofía como arma de la revolución*, en una carta de 1890 a Joseph Bloch:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta – las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas – ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*.

[...]

El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado....<sup>425</sup>

Aquí hay un aspecto fundamental que debe señalarse y que Althusser también advierte. Me refiero al tema de las determinaciones internas y las determinaciones externas. Como parte de su crítica a la idea de que la concepción marxiana de contradicción es la hegeliana, Althusser argumenta – correctamente desde mi punto de vista – que la sobredeterminación implica una visión opuesta a aquella que considera la determinación sólo como algo *interno*,<sup>426</sup> interno a la economía. De una

---

423 *Ibid.*, p. 174.

424 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, pp. 91, 109.

425 Federico Engels, “Carta a José Bloch”. Londres, 21 de septiembre de 1890. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm> el 28 de febrero del 2019. Si bien Engels emplea aquí el término “factor” para referirse a la economía, así como los términos “acción” y “reacción” para referirse a la interrelación entre estructura y estructura, la esencia del pasaje confirma la visión no reduccionista de esa relación.

426 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, pp. 85 - 89.

visión como la última se desprendería, desde mi interpretación, la perspectiva economicista examinada más arriba, que vería el *desarrollo* económico como el sujeto. La sobredeterminación implica la consideración de lo externo como un factor en la concretización de la contradicción de la totalidad compleja. Establece también la necesidad de la interrelación externa, no sólo la interna que es inherente a la visión hegeliana del movimiento del concepto (la consciencia). En cambio, la visión internalista hegeliana, que ve la contradicción, la negatividad y, por lo tanto, el cambio y la transformación de lo “real” sólo como un movimiento de la “Idea”, como sucesiones de sus “momentos” ya de por sí *presentes en germen, en sí, desde el inicio como potencia*, conduce a una visión teleológica y, por lo tanto, apologética de la totalidad concreta. Althusser señala cómo la pretensión filosófica hegeliana de partir – y coincidir al final del proceso – con una unidad simple originaria, un “origen radical”, es un mito ideológico se contrapone a la visión marxista que presupone “*lo siempre-ya-dado de una unidad compleja estructurada*”<sup>427</sup>, un todo estructurado y complejo.<sup>428</sup> Comparto su idea y yo arguyo que el considerar el objeto como algo concreto es precisamente considerarlo como algo *en relación* y, por ello, como algo *en movimiento*. La síntesis de múltiples determinaciones es lo que hace a “algo” ser ese algo, pero es justamente lo opuesto a considerarlo como una “cosa en sí”. Aquí no sólo tomo en cuenta la acepción kantiana del “en sí”, de la “cosa en sí” como incognoscible y ontológicamente en otro plano – como carente de determinaciones, es decir, como algo absoluto, como noúmeno –, sino también la hegeliana, del “en sí” como potencia, pero siempre como potencia *interna*, inmanente, y una potencia que es siempre *ideal* (es decir, que no deviene *real* más que cuando el “en-sí” se torna en “en-sí y para-sí”). La concreción marxiana, por otro lado, no es una síntesis de determinaciones sólo internas (de la conciencia, para Hegel), sino que necesariamente son también externas. La concreción, tomándola ontológicamente es *siempre* síntesis de determinaciones internas, por un lado, y, por otro, externas. Para la visión marxiana de la totalidad concreta, no existen sólo determinaciones internas económicas, sino también externas superestructurales y, sobre todo, externas en tanto se relaciona con otras totalidades. Una totalidad tiene siempre partes (internas), pero también entra en relación con otras totalidades y otras partes de totalidades externas. La totalidad concreta no es una abstracción; existe siempre como una determinada sociedad en un momento histórico, como una sociedad que no está aislada. Su *interrelación* – no *interacción*, no un mecánico “rebote” de acciones y reacciones –, es, por lo tanto, tanto “intestinal”, como una interrelación con el resto de su “ambiente”; y es precisamente esta dialéctica de lo interno y lo

---

427 *Ibid.*, p. 164.

428 *Vid., ibid.*, pp. 161 - 171,

externo lo que posibilita el *movimiento*, la *evolución* de lo concreto, no mediante una “lógica interna”, una *teleología inmanente*, sino mediante la *realidad concreta*, la realidad que se concretiza en su interrelación. La teleología sólo se supera con la interrelación de lo interno y lo externo, con su mutua determinación, y con la contingencia e historicidad que es intrínseca a esa relación entre lo interno y lo externo.

Como señalan Levins y Lewontin respecto a las ideas y teorías biológicas respecto a la relación organismo-entorno, los términos como “desarrollo”, e incluso “evolución” implican ya una visión internalista del cambio y transformación. La *contingencia* es dejada de lado bajo el paradigma internalista, pero la contingencia es una propiedad esencial de los procesos históricos: “[...] systems in which history is important are systems in which influences outside the structures themselves play an important role in determining their function. Thus to the extent that those outside forces may vary, the history of the system itself will vary.”<sup>429</sup> Es decir, lo externo y lo interno siempre actúan como fuerzas en una determinada totalidad y su movimiento histórico. Pero el propio lenguaje que utilizamos para explicar ese movimiento está ya cargado de una cierta teleología, de un sentido (en cuanto trayectoria o dirección):

The technical word for the process of continual change during the lifetime of an organism is *development*, the etymology of which reveals the theory that underlies its study. Literally, "development" is an unfolding or unrolling, a metaphor that is more transparent in its Spanish equivalent, *desarrollo* [sic.], and in the German *Entwicklung*, an unwinding. In this view, the history of an organism is the unfolding and revelation of an already immanent structure, just as when we develop a photograph, we reveal the image that is already latent in the exposed film. The process is entirely internal to the organism, the role of the external world being only a provision of a hospitable condition in which the internal process can run its normal course.<sup>430</sup>

Es ya esta noción de desarrollo referida a la sociedad una idea teleológico-internalista de su cambio histórico. El materialismo histórico rechaza esta perspectiva, y cuando utilizo el término, así como el término “evolución”, lo utilizo en un sentido no teleológico, sino simplemente como cambio, transformación en el tiempo, como mutación y variación temporal. Como advierten estos autores: “The trouble with the metaphor of "development" is that it gives an impoverished picture of the actual determination of the life history of organisms. Development is not simply the realization of an internal program; it is not an unfolding. The outside matters.”<sup>431</sup> El empobrecimiento referido a los organismos es también de las sociedades y de cualquier sistema complejo, de toda totalidad concreta.

---

429 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 224.

430 *Ibid.*, pp. 224 - 225. También, *vid.*, Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 152.

431 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 226.

La totalidad concreta, entonces, se distingue cualitativamente de las aproximaciones hegelianas a la dialéctica que sólo toman el desarrollo como *desarrollo interno*. Aunado a las dimensiones internas-externas hacia el *interior* de la totalidad concreta (es decir, la relación estructura-superestructura) y hacia el exterior referidas a otras totalidades sociales (es decir, la relación con otras sociedades), la posición materialista no toma a la totalidad social como la *única* realidad, sino que – si es verdaderamente materialista – entiende que la realidad no se reduce sólo a lo humano; necesariamente tiene que haber, al menos, otra totalidad, la natural. La sociedad siempre tendrá determinaciones reales, materiales, externas también, y es este hecho universal aquello que posibilita una visión holística, no antropocéntrica, ambientalista, de la relación entre el ser humano y la naturaleza.

Habiendo dicho esto, volvamos entonces a la visión marxiana de interrelación entre superestructura (jurídica, política, ideológica, religiosa, cultural, etc.) y estructura económica. De acuerdo con lo argumentado en esta sección, la idea de la sociedad como un todo conformado por una infraestructura y una superestructura es, entonces, la antítesis de la idea de la sociedad como algo “separado” en una parte económica y en una parte jurídica, política, institucional, ideológica, etc. Señala Marx esto en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*:

A saber, toda forma de producción engendra sus propias instituciones jurídicas, su propia forma de gobierno, etc. La grosería y la incomprensión consisten precisamente en no relacionar sino fortuitamente fenómenos que constituyen un todo orgánico, en ligarlos a través de un nexo meramente reflexivo.<sup>432</sup>

La infraestructura y la superestructura, entonces, no están *separadas* en el sentido tradicional del término, aunque sí son *partes distinguibles* en el pensamiento. Se presentan siempre en un todo, la totalidad real orgánica. La perspectiva que otorga una *unidad científica* a la vida humana – que es siempre una vida social – es la del materialismo histórico, es decir, la idea de la relación entre superestructura y estructura. Es lo único que nos permite entender la sociedad y su evolución como una totalidad interrelacionada, como un todo dialéctico. Sin el materialismo histórico, lo que nos queda es una multiplicidad caótica de fragmentos, de “cosas”, de “factores” sin aparente unidad. Este es el mundo de la apariencia, el mundo inmediato, de la pseudoconcreción de la que habla Kosík, el mundo que precisamente ignora la *mediación*, la *interrelación* entre los fenómenos, la esencia. Esta reducción de la totalidad a una suma de elementos sin orden es el campo ideológico dentro del cual se mueve la inacción, el sentimiento de impotencia, la desorganización del movimiento revolucionario, así como la descalificación del movimiento como “utópico”.

---

432 Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. *Op. cit.*, p. 38.

## 4.4 Trabajo y metabolismo sociedad-naturaleza

Como parte de la interrelación entre totalidades expuesta más arriba, abordaré ahora *la* categoría marxiana más fundamental, la determinación más básica del proceso de producción humano: el trabajo. El trabajo es la actividad mediante la cual el ser humano realiza el intercambio de materias con su entorno natural. Qué exactamente es el entorno natural o la naturaleza se explora en el “Apéndice B” de esta tesis. Marx señala en el “Capítulo VI” de *El capital* que

El trabajo es, ante todo, un proceso entre el hombre y la naturaleza, proceso en que el primero lleva a cabo, regula, y controla mediante sus propios actos el intercambio de materias con la segunda. El mismo hombre se enfrenta a la materia natural como una fuerza de la naturaleza. Pone en acción brazos y piernas, cabeza y manos, para apropiarse la materia natural bajo una forma útil para el fin que persigue. Y, al actuar así sobre la naturaleza exterior a él y modificarla, modifica al propio tiempo su propia naturaleza.<sup>433</sup>

El trabajo es, pues, *la* categoría práctico-dialéctica, es una categoría universal y necesaria para el ser humano en tanto que, como dice en los *Manuscritos*,

La naturaleza es el *cuero inorgánico* del hombre; es decir, la naturaleza en cuanto no es el mismo cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su *cuero*, con el que debe mantenerse en un proceso constante, para no morir. La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo mismo, ya que el hombre es parte de la naturaleza.<sup>434</sup>

Bajo esta concepción dialéctica de copertenencia, la caracterización del trabajo que establece en *El capital* es, al mismo tiempo y de forma inmediata, la caracterización del metabolismo del género humano con la naturaleza. El metabolismo describe la relación humana con la naturaleza mediante el trabajo.<sup>435</sup> Como una parte de la naturaleza, el ser humano establece una relación metabólica – un intercambio de materias – con su entorno natural, con su *cuero inorgánico*. El concepto de trabajo implica necesariamente el concepto de objeto del trabajo y el de medio de trabajo (que juntos conforman el concepto de medios de producción), y éstos, a su vez implican al primero; es decir, en dicho concepto está implícita la *relación e interconexión* entre el ser humano en general y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto. En tanto que el ser humano transforma la naturaleza, también se transforma a sí mismo, su propia naturaleza en tanto sujeto histórico. Hay una imbricación dialéctica entre ambas partes: en esta dialéctica la subjetividad se torna objetiva y la objetividad se torna subjetiva. En la producción de medios de vida y valores de uso, la humanidad produce también su propia relación con la naturaleza, su metabolismo necesariamente *histórico* con la misma, a la par

---

433 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 162.

434 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*, p. 67.

435 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 157.

que construye su propio metabolismo social, su forma de organización económica, la estructura de su existencia social esencialmente práctica.<sup>436</sup> Como escribe Kosík:

La práctica es activa y produce históricamente—es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente—la unidad del hombre y del mundo, de la materia y del espíritu, del sujeto y del objeto, del producto y de la productividad. Por cuanto que la realidad humano-social es creada por la praxis, la historia se presenta como un proceso práctico, en el curso del cual lo humano se distingue de lo no humano; o sea, lo que es humano o no humano no se encuentra ya predeterminado, sino que se determinan en la historia a través de una diferenciación práctica.<sup>437</sup>

Para una posición materialista y dialéctica, la actividad económica es el metabolismo que entablamos con el resto de la naturaleza, es el intercambio de materias (*Stoffwechsel*) que surge de nuestra propia existencia social como parte de un todo más amplio y complejo. La idea de metabolismo *entraña* necesariamente una relación dialéctica entre un todo y sus partes. No es una relación artificial de una cosa con otra, estando éstas desligadas de por sí, o entre dos partes “externas” la una de la otra y que se conectan mediante algo externo a sí mismas. La idea de lo orgánico está integrada a la idea de metabolismo: este concepto es en sí mismo holístico y dialéctico. Parte, por lo tanto, de que el todo es siempre una interrelación de totalidades complejas y cambiantes. Parte de la idea marxista de totalidad como algo estructurado y dialéctico, una síntesis de múltiples determinaciones materiales.<sup>438</sup> El metabolismo entablado entre la naturaleza y el ser humano es la dialéctica entre ella y una de sus partes integrantes.

Este proceso sólo se hace posible en y mediante el trabajo ya que, como dice Marx,

El proceso de trabajo, [...] en sus elementos simples y abstractos, como la actividad encaminada a un fin, que se propone producir valores de uso, apropiarse lo que ofrece la naturaleza para hacerlo servir a las necesidades humanas, es la condición general para que pueda operarse el metabolismo entre la naturaleza y el hombre, condición natural y eterna de la vida humana, y, por tanto, independiente de cualquier forma de ésta y común por igual a todas las formas de la sociedad.<sup>439</sup>

Es el trabajo en general, entonces, la *condición de posibilidad* de la existencia del ser humano, y en cuanto que es condición de producción y reproducción del mismo, es condición del intercambio que sostiene con el mundo material natural. Así, “El obrero no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Éste es la materia sobre la que se realiza su trabajo, sobre la que éste actúa, a base y por medio de la cual produce el obrero.”<sup>440</sup> Esto trae a la mente el comienzo de la *Crítica del*

---

436 *Ibid.*, p. 73.

437 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 240.

438 *Ibid.*, pp. 55 – 56.

439 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política, op. cit.*, pp. 167 – 168.

440 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844 en op. cit.*, p. 64. “Pero, si la naturaleza ofrece los *medios de vida* del trabajo, en el sentido de que éste no puede *vivir* sin objetos sobre los que actúe, brinda también, de otra parte, los *medios de vida* en el sentido más estricto de la palabra, o sean los medios de sustento físico del propio *obrero*.” (*Ibid.*). También *vid.*, Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II. Traducción de Wenceslao Roces, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 623 pp., p. 37.



*Programa de Gotha*, un texto frecuentemente ignorado por los críticos de Marx y por aquellas interpretaciones “prometéicas” de su pensamiento. Ese texto inicia advirtiendo que:

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 sólo es cierta si se *sobreentiende* que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos y medios. Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido. Por cuanto 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, por tanto su trabajo se convierte en fuente de valores de uso, y, por consiguiente, en fuente de riqueza. Los burgueses tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una *fuerza creadora sobrenatural*; pues 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 de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso.<sup>441</sup>

El trabajo, entonces, no puede jamás concebirse como independiente de la naturaleza, como una actividad totalmente *autónoma*. Depende y se fundamenta en la naturaleza, y se realiza, en última instancia, dentro de la ella. No es independiente del potencial natural creador de riqueza.<sup>442</sup> El trabajador produce mediante el trabajo, es decir, mediante la *con*-formación e intercambio *con* la naturaleza. Ahora bien, esto nos muestra que el proceso de producción en general no es sólo “unidireccional”. Debemos decir que el trabajador *con*-forma su objeto y, por otro lado, la naturaleza *con*-forma al trabajador. Y, al hacerlo, el trabajador, mediante el metabolismo entablado por el trabajo, *con*-forma *su* propia naturaleza en cuanto ser histórico. En este sentido, toda actividad humana productiva es una actividad que acontece en y mediante la naturaleza. No podemos reducir al marxismo, pues, a una mera teoría social, sino que la tesis central del materialismo dialéctico marxiano y sobre la cual *deriva* su análisis *se basa* en una comprensión de interrelación metabólica.

Marx piensa al trabajo como una actividad intrínseca y exclusivamente humana en tanto que realiza una finalidad consciente, una teleología.<sup>443</sup> Marx advierte en *El capital*:

Partimos ya de la premisa del trabajo como actividad exclusiva del hombre. [...] Al final del proceso del trabajo se produce un resultado que antes de comenzar se había representado el trabajador y que, por

---

441 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. *Op. cit.*, pp. 10 – 11.

442 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 157. Vid., Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 456 – 457.

443 Cabe señalar que yo no concuerdo con Marx en concebir el trabajo, ni la teleología, como exclusivamente humano. Sabemos demasiado poco de otras especies como para aseverar esto. Por otro lado, es un hecho que la diversificación y diferencia cualitativa del proceso de trabajo humano, así como su uso extensivo de herramientas - de medios o instrumento del trabajo - es una realidad. No hay comparación entre el trabajo humano y el animal, exceptuando este punto de vista abstracto de determinación de una actividad conforme a un fin y de intercambio de materias con el entorno. Las necesidades humanas se transforman en el proceso de su satisfacción en la historia de una forma cualitativamente distinta a la del resto de los animales. Vid., John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 77.

tanto, existía ya idealmente. Y no es que el hombre se proponga simplemente introducir un cambio de forma en la materia que la naturaleza le suministra, sino que realiza en ésta el fin perseguido, del que es consciente, que determina como una ley su modo de proceder y al que debe necesariamente someterse su voluntad.<sup>444</sup>

El trabajo como actividad orientada a un fin, que determina la forma de proceder del trabajador y a la cual debe someter su voluntad, tiene como principal fin abstracto – es decir, carente de determinaciones – la producción de valores de uso para satisfacer las necesidades humanas. Con lo dicho hasta ahora, no se está asumiendo una idea de la esencia de lo humano (algo que podría ser contradictorio con el materialismo histórico), sino que entiendo la naturaleza humana como la entiende Marx: como el trabajo.<sup>445</sup> Esta categoría, usualmente concebida como sólo económica (entendiendo economía de una forma muy restringida, es decir, sólo desde una perspectiva antropocéntrica), es también ecológica. El problema es que, de entrada, la economía y la ecología se piensan como esferas desligadas de la actividad humana, cuando en realidad son parte de una unidad dialéctica (eco-nomía – la administración de la casa – y eco-logía – el estudio de la casa –). El trabajo es, entonces, no sólo una categoría social, sino también biológica. Así, conceptos como enajenación o naturaleza humana no son idealistas, sino materialistas en el sentido en que parten del hombre como una síntesis de múltiples determinaciones materiales, en este caso biológicas. El trabajo es la condición universal de la vida humana, independientemente de su concreción. Lo que constituye al humano es el trabajo – entendido como lo describe Marx – pero no la transformación de la naturaleza. El ser humano transforma su entorno conforme a un fin, del cual es consciente y al cual somete su voluntad. Observando de manera detenida esta idea, podemos ver que lo que distingue al hombre del resto de los seres es, propiamente dicho, la racionalidad. Pero ella no es la esencia del ser humano. Lo que *constituye* a nuestra especie es el trabajo, no la racionalidad (o, en otros términos, la consciencia); en este sentido estaría más cerca de ser la “esencia” humana. Sin embargo, no puede haber esencia humana porque lo que constituye al humano – el trabajo – se realiza concreta, históricamente. El hombre se realiza de forma concreta, no abstracta. Racionalidad y trabajo están interrelacionados en un proceso necesariamente histórico, en la compenetración social-natural en la cual el ser humano establece sus relaciones sociales concretas.<sup>446</sup>

---

444 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 162 – 163.

445 Aquí es muy importante señalar que, para Marx, esto es sólo una forma abstracta de considerar al ser humano, y en tanto abstracción, carece de realidad concreta. Es, sin embargo, una abstracción que nos permite entender tanto la forma abstracta o general del metabolismo como las formas determinadas de concreción de en que la vida del ser humano se materializa históricamente.

446 Para la noción marxiana antiesencialista o, visto de otra forma, que concibe la esencia no abstractamente sino como una concreción del conjunto de relaciones sociales, vid., John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 113.

El proceso evolutivo y el surgimiento del ser humano como especie (así como el surgimiento de las especies que coevolucionaron con él) hace patente la arbitrariedad no sólo de las distinciones tajantes o absolutizantes (por ejemplo: el trabajo como “la esencia” humana – lo que lo distingue de las demás especies –, pero, al mismo tiempo, es gracias al trabajo que se “creó” nuestra especie, etc.), sino, sobre todo, de la separación mental de lo natural/artificial. El ser humano fue, es y será parte de la naturaleza. Incluso si afirmamos que la dialéctica sólo es aplicable a “lo humano”, estaríamos afirmando que la dialéctica es natural, o que la naturaleza (al menos parte) es dialéctica. La naturaleza “creó” al hombre en la medida en que él se creó a sí mismo mediante el resto de su entorno natural. Por otro lado, el trabajo humano no sólo moldea y transforma la naturaleza, sino que también (y primordialmente) la naturaleza lo ha moldeado y transformado y, a la vez, lo moldea y transforma en el presente. La hoz en manos de un campesino transforma la naturaleza cortando cereales. Pero el herrero produce la hoz en función de una actividad determinada por un determinado objeto: el cereal. La fisionomía del cereal transforma la actividad productiva humana. Y no sólo la del que produce la herramienta (el herrero), sino también la actividad en la que la herramienta encuentra su fin, para la cual fue producida (ideal y materialmente). Pero, por otro lado, la actividad del campesino que corta cereales con una hoz producida por un herrero (con metales extraídos por un minero, fundidos por un fundidor y transportados por un comerciante en carreta jalada por caballos, y así sucesivamente) está determinada por el modo de cultivar esos cereales. Una sola espiga de trigo no exige una hoz para ser cosechada, pero cientos de ellas en un espacio reducido, sí. ¿Qué tan “natural” o qué tan “humano” es el proceso visto en su conjunto? Más aún, la fisionomía del trigo es producto de miles de años de selección artificial. ¿Qué tan natural es la fisionomía del trigo? ¿Qué tan artificial es la selección artificial? Pero, a la vez, es gracias a la selección natural que seleccionamos artificialmente; es gracias a las condiciones geográficas que surgió la civilización en Mesopotamia en torno al cultivo de cereales. ¿Qué tan artificial es la fisionomía del hombre? ¿Qué tan artificial es la fisionomía de la civilización? ¿Qué tan natural es la selección natural en un mundo con calentamiento global, con depredación y destrucción antropogénica de hábitats completos, con la existencia de organismos genéticamente modificados y con la distribución extensiva y explotación intensiva por parte del ser humano a lo largo y ancho de todo el globo? Con ello no quiero eliminar la diferencia entre los términos “selección artificial” y “selección natural”, o entre “artificial” y “natural” o entre “humanos” y “naturaleza”. Sólo mostrar cómo la dialéctica permite ver los intersticios y las relaciones, lo gris entre lo blanco y lo negro, así como lo blanco y lo negro. Permite comprender la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad. Los términos y categorías permiten diferenciar y, por ello,

clarificar conceptualmente la realidad como totalidad.

Es un lugar común concebir el trabajo como una categoría puramente económica, entendiendo economía de una forma muy restringida, es decir, sólo desde una perspectiva antropocéntrica. Esta reducción del concepto parte de la perspectiva de que la naturaleza es algo dado de por sí, algo ajeno a la actividad vital humana, algo con lo que entramos en relación sólo de manera unidireccional. Las herramientas del materialismo histórico, como hemos visto, permiten entender la categoría de trabajo más allá de esta unilateralidad: permiten entenderla como una categoría también ecológica, es decir, no sólo social, sino biológica. El problema ideal que da pie a la reducción económica de su concepto proviene de la propia separación artificial entre economía y ecología. Ambos conceptos se piensan como ámbitos desligados de la actividad humana, cuando en realidad son parte de una unidad dialéctica.<sup>447</sup> El antropocentrismo inherente a la perspectiva que reduce el trabajo a una categoría “meramente económica” es producto de una concepción antidialéctica y anticientífica de la propia economía. Esta concepción reduce la interrelación ser humano-naturaleza, el metabolismo, a una relación de subyugación en la cual la economía se da “*a pesar de*” la naturaleza. En este sentido, la economía se opone radicalmente a la ecología, pues sólo existe a costa de la segunda. Esta visión no entiende la interrelación y la mutua pertenencia de la actividad vital humana y el resto de la naturaleza. Por lo tanto, es una concepción reduccionista y antiholística. Pero estas posturas y perspectivas – ideas al fin y al cabo – sólo son explicables como producto de la realidad material que las posibilita, producto de la efectiva ruptura metabólica. La economía y la ecología no podrían aparecer de otra forma en la ideología más que desligadas y contrapuestas en una sociedad cuyo fundamento *radica* en su oposición *real material*. La aparente contraposición entre ambas reside en la contradicción entre el proceso de trabajo y el de valorización, y su manifestación para la conciencia revela la irracionalidad enajenante del actual modo de producción. La especificidad del metabolismo social-natural humano, a diferencia del metabolismo que otras especies tienen con su entorno, es que precisamente nosotros hemos enajenado la naturaleza mediante la enajenación de nuestra propia actividad productiva-reproductiva, como veremos en el siguiente capítulo.<sup>448</sup>

La relación marxiana entre la concepción materialista de la naturaleza y la concepción materialista de la historia queda esclarecida. El proceso de producción social es, bajo el lente dialéctico de la teoría del metabolismo, el proceso de transformación de la naturaleza mediante el

---

447 Es importante recordar la etimología de ambas palabras: eco-nomía – la administración de la casa – y eco-logía – el estudio de la casa.

448 *Ibid.*, pp. 124 – 125.

trabajo.<sup>449</sup> La sentencia de Marx que advertía que *El origen de las especies*, de Darwin, daba, en el terreno de la *historia natural*, una base a su concepción materialista-dialéctica de la *historia humana*,<sup>450</sup> cobra sentido mediante el concepto marxiano del trabajo humano. Dice Marx en una vital nota al pie en *El capital*:

Una historia crítica de la tecnología demostraría, en términos generales, que ningún invento del siglo XVIII puede atribuirse concretamente a determinado individuo. Hasta ahora, esta obra no existe. Darwin encauzó el interés hacia la historia de la tecnología natural, es decir, hacia la formación de los órganos animales y vegetales como instrumentos de producción de la vida de los animales y las plantas. ¿Acaso no es igualmente digna de atención la historia llamada a estudiar la creación de los órganos productivos del hombre social, que forman la base material de cualquier organización específica de la sociedad? ¿Y no sería más fácil estudiar esta historia, ya que, como dice Vico, la historia humana se distingue de la historia natural en que una la hemos hecho nosotros, y a la otra no? La tecnología descubre el comportamiento activo del hombre hacia la naturaleza, el proceso directo de producción de la vida humana y también, por tanto, el de las relaciones de su vida social y el de las concepciones intelectuales que de ellas emanan. La misma historia de la religión, si se la abstrae de esta base material, es una historia acrítica. Resulta mucho más fácil, en realidad, descubrir mediante el análisis al meollo terrenal de las nebulosas ideas religiosas que, procediendo a la inversa, desarrollar a base de las relaciones reales de vida de cada época sus formas etéreas. Pero este último método es el único que podemos considerar materialista y, por tanto, científico. Las fallas del materialismo abstracto basado en las ciencias naturales, que dan de lado al proceso histórico, se perciben con sólo fijarse en las concepciones abstractas e ideológicas de sus portavoces, en cuanto se atreven a salirse del terreno de su especialidad.<sup>451</sup>

La producción social de herramientas de trabajo, de los “órganos artificiales”<sup>452</sup> humanos, es precisamente lo que permite comprender el metabolismo real, material, entablado con la naturaleza, el “cuerpo inorgánico” de la humanidad, como la define tanto en los *Manuscritos* como en los *Grundrisse*.<sup>453</sup> Así, Marx define el proceso universal de trabajo – esa “condición natural eterna de la existencia humana”<sup>454</sup> – en términos materialistas, dialécticos y *coevolutivos*:<sup>455</sup>

Los medios de trabajo son cosas o complejos de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto del trabajo y que guían su actividad sobre éstos. El hombre se vale de las propiedades mecánicas, físicas o químicas de las cosas para hacerlas servir como medios de acción sobre otras cosas, con arreglo al fin perseguido. El objeto de que el trabajador se apodera directamente – prescindiendo aquí de la captación de los medios de sustento ya aptos para ser consumidos, los frutos por ejemplo – no es objeto, sino medio de trabajo. Los mismos objetos naturales se convierten así en órganos de su actividad, órganos

449 *Ibid.*, p. 168.

450 “Although developed in the crude English fashion, this is the book [*On the Origin of Species*] which, in the field of natural history, provides the basis for our views.” (Karl Marx, Letter 136. Marx to Engels. 19 December 1860 en Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*. *Op. cit.*)

451 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, p. 332, nota 4.

452 La palabra “órgano”, *organon*, en griego significaba también herramienta.

453 Vid., Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, *op. cit.*, pp. 59, 66 – 67; Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. *Op. cit.*, pp. 84 - 88.

454 “El trabajo es una condición natural eterna de la existencia humana. El proceso laboral no es otra cosa que el trabajo mismo, considerado en el momento de su actividad creadora. Los elementos generales del proceso laboral, por consiguiente, son independientes de todo desarrollo social determinado. Los medios y materiales de trabajo, de los cuales una parte es ya productos de trabajos precedentes, desempeñan su papel en todo proceso de trabajo, en cualquier época y bajo cualesquiera circunstancias.” (Karl Marx, Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. Presentación de José Aricó y traducción y notas de Pedro Scaron, México, Siglo XXI Editores, 1971, 174 pp., pp. 29 – 30.)

455 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, pp. 200 – 201.

que el hombre incorpora a los de su cuerpo, prolongando de este modo su estatura natural, a despecho de la Biblia. La tierra, granero originario del hombre, es al mismo tiempo el arsenal originario de sus medios de trabajo. Ella es la que suministra, por ejemplo, la piedra que le sirve para pulir, machacar, cortar, golpear, etc. La tierra misma es medio de trabajo, aunque para servir como tal en la agricultura presupone, a su vez, toda otra serie de medios de trabajo y un desarrollo ya relativamente alto de la fuerza de trabajo del hombre. Por poco desarrollado que se halle el proceso de trabajo, requiere ya medios de trabajo elaborados. En las cuevas más arcaicas habitadas por el hombre encontramos armas y herramientas de piedra. Y, junto a las piedras, los trozos de madera, los huesos y las conchas elaboradas, desempeñan un papel fundamental como medio de trabajo, en los albores de la historia humana, los animales domesticados. El empleo y la creación de medios de trabajo, aunque aparezcan ya embrionariamente en ciertas especies animales, son una característica del proceso de trabajo específicamente humano, lo que lleva a Franklin a definir al hombre como *a toolmaking animal*, como un animal fabricante de instrumentos. La misma importancia que tiene la estructura de los restos de huesos para reconstruir la organización de especies animales desaparecidas la tienen los restos de instrumentos de trabajo para formarse un juicio acerca de las formaciones económico-sociales del pasado. Lo que distingue unas épocas económicas de otras no es lo que se hace, sino cómo, con qué medios de trabajo se hace. Los medios de trabajo no son solamente el barómetro que indica el desarrollo de la fuerza de trabajo humana sino también el exponente de las relaciones humanas dentro de las que se trabaja. Y entre los medios de trabajo, los mecánicos, que forman en su conjunto lo que podemos llamar el sistema óseo y muscular de la producción, acusan de un modo mucho más decisivo las características propias de una época de producción social que aquellos otros que sólo sirven de receptáculo del objeto de trabajo y cuyo conjunto forma lo que podemos denominar el sistema vascular de la producción, por ejemplo, caños, barricas, canastas, cántaros, etc. Donde únicamente tienen importancia estos receptáculos es en la industria química.<sup>456</sup>

La tecnología humana constituye entonces los restos arqueológicos de nuestra evolución social, ella se encarna en los fósiles de la historia humana, los vestigios del proceso histórico de producción, del metabolismo social-natural. Nuestra relación metabólica no puede, por tanto ser algo abstracto, sino que siempre es algo históricamente determinado, algo concreto y determinado por la producción, por la economía humana. La economía humana no es otra cosa que la ecología humana, al igual que la ecología natural no es otra cosa que la economía natural. Levins y Lewontin escriben: “Whereas human sociality is itself a consequence of our received biology, human biology is a socialized biology.”<sup>457</sup> Nuestra ecología no es algo dado de por sí, sino que se realiza históricamente, de forma social y concreta, y, por ello, “Human ecology is the most complex ecosystem of all. It is a convergence of biological and social processes in which our biology has become socialized, but for that is no less biological.”<sup>458</sup> El ser humano no se encuentra determinado absolutamente por su biología, sino que es capaz de transformar su relación con el entorno mediante la coevolución con él, mediante el trabajo que transforma la naturaleza y la propia naturaleza humana.

Todo esto es un desarrollo de la aguda perspectiva dialéctica y materialista, en el profundo ecologismo marxiano. Si bien Marx y Engels realizaban una crítica a las visiones románticas de los

---

456 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 163 – 164.

457 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 36.

458 *Ibid.*, p. 162.

filósofos del “verdadero socialismo” en *La ideología alemana*, en tanto que eliminaban toda diferencia del ser humano con el resto de las especies animales y en tanto que no comprendían la base real de la enajenación humana de la naturaleza, en ningún momento esto implicaba para Marx y Engels caer en la milenaria ideología que tomaba a los seres humanos como el centro o, mejor dicho, epítome, del mundo natural. Por ejemplo, en ninguno de sus escritos hay evidencia que alguno de los dos concibiera a los animales como meras máquinas o autómatas, como sí lo hacía la concepción cartesiana y kantiana, y el propio Engels señalaba a Marx en una carta: “a withering contempt for the idealistic exaltation of man over the other animals.”<sup>459</sup> La perspectiva materialista-naturalista y dialéctica de ambos permitía esta comprensión holística que permite *distinguir* lo humano de lo natural, sin caer en un dualismo ni en una perspectiva antropocéntrica. Dice Foster:

The main reason no doubt that a handful of left critics, struggling with this conceptual framework, have characterized the metabolic-rift theory as a form of Cartesian dualism is due to a failure to perceive that within a materialist-dialectical perspective it is impossible to analyze the world in a meaningful way except through the use of abstraction which temporarily isolates, for purposes of analysis, one “moment” (or mediation) within a totality. This means employing conceptions that at first sight—when separated out from the overall dynamics—may appear one-sided, mechanical, dualistic, or reductionist. In referring, as Marx does, to “the metabolic interaction between nature and man” it should never be supposed that “man” (humanity) actually exists completely independently of or outside of “nature”—or even that nature today exists completely independent of (or unaffected by) humanity. The object of such an exercise in abstraction is merely to comprehend the larger concrete totality through the scrutiny of those specific mediations that can be rationally said to constitute it within a developing historical context. Our very knowledge of nature, in Marx’s view, is a product of our human-social metabolism, i.e., our productive relation to the natural world.<sup>460</sup>

La categoría de metabolismo precisamente establece la interrelación de la unidad humano-natural, no como una unidad indiferenciada, como una unidad romántica, sino como una unidad de la diferencia. Marx señalaba la importancia de reconocer la real lucha que tiene que sostener la humanidad – cualquier especie, en realidad – con el entorno para vivir, el real esfuerzo para sobrevivir<sup>461</sup>, de ahí que la ciencia y la tecnología sea considerada como el medio positivo de dominio de la naturaleza, entendiendo “dominio” como referido al dominio del conocimiento, del saber, como se enfatiza una y otra vez en esta tesis. La naturaleza no puede ser abordada *sentimentalmente*,<sup>462</sup> como algo que debe ser sustraído de su relación con el ser humano para retornarla a su estado pretendidamente virgen, a la “Edad de oro” natural, al idilio previo al “pecado original” humano que habría corrompido “el Edén” mediante su trabajo. El dogma que piensa que la naturaleza alguna vez fue “pura” pertenece precisamente a la ideología dualista e idealista que cree que el hombre es una criatura separada del

459 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 165; Frederick Engels, Letter 43. 14 July 1858 en Marx and Engels, *Selected Correspondence*. 3 ed., Moscow, Progress Publishers, 1975, 552 pp., p. 102.

460 John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*, pp. 8 – 9.

461 *Ibid.*, pp. 124 – 125.

462 *Vid.*, John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 138.

entorno, y, las más de las veces, un ser *superior* al resto del mundo natural. El marxismo jamás cae en esta forma anticientífica, antimaterialista y antidialéctica de concebir la relación del ser humano con la naturaleza. Al contrario: toma como su *punto de partida* que, para la *existencia real* de la humanidad, tiene que haber una relación metabólica con la naturaleza *mediada* por el trabajo concretizado históricamente, que el ser humano se hizo humano por esa *mediación*, se hizo a sí mismo mediante su trabajo, *su producción y reproducción social como parte de la naturaleza*.<sup>463</sup> Es por ello que mira hacia el futuro: si el metabolismo es el supuesto universal de la vida, un sistema económico que efectivamente destruye ese metabolismo – no sólo para el ser humano, sino para el de la vida entera – *tiene* que ser abolido, *tiene* que ser derrocado. No es un problema moral; se trata de un problema de la *existencia*, un problema de *supervivencia*. Mirar hacia el futuro implica abolir un modo irracional de producir y reproducirnos socialmente para dar pie a una organización social que *regule racionalmente* el metabolismo, que *gobierne siempre para las necesidades*, naturales y sociales.

El ser humano, entonces, como toda especie, es un ser natural que, al producir, se produce a sí mismo y produce su relación con el resto de su ambiente. Ya de por sí lo que llamamos “ambiente” o “entorno” es algo también producido, producido por los seres vivos y, como parte de ellos, por el ser humano. El medio ambiente es precisamente un *medio*, y no puede caracterizarse como algo independiente del organismo, población o especie del cual es un ambiente: “Because organisms create their own environments we cannot characterize the environment except in the presence of the organism that it surrounds.”<sup>464</sup> En este sentido, escriben Levins y Lewontin:

---

463 Aquí cabría estudiar el célebre e importante texto de Engels de “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, que lamentablemente, por motivos de espacio y tiempo, no podré abordar en esta tesis, muy a mi pesar. Sólo incluiré una cita de Foster al respecto: “The understanding of the evolution of human beings from their primate ancestors could be explained as arising from labor, that is, from the conditions of human subsistence. and from its transformation by means of tool making, simply because it was at this level that human beings interacted with nature, as real, material, active beings who must eat, breathe, and struggle for survival. In this way Engels developed his distinctive theory of gene-culture coevolution, whereby the development in prehistory of the human species – of erect posture, the human hand, and finally the human brain – could be seen as arising dialectically out of the material process of labor, whereby human beings satisfied their subsistence needs by transforming their relation to nature through tool making and production.” (*Ibid.*, p. 235)

464 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 232. Para ahondar en esta idea dialéctica:

“Organisms do not experience or fit into an environment, they construct it.

First, organisms juxtapose bits and pieces of the world and so determine what is relevant to them. [...]

Second, organisms remake the environment at all times and in all places. Every organism consumes resources necessary for its survival, and produces waste products that are poisonous to itself and others. At the same time organisms create their own resources. [...] Every act of consumption is an act of production and every act of production is an act of consumption. And in the dialectic of production and consumption the conditions of existence of all organisms are changed. [...]

Third, organisms by their life activities modulate the statistical variation of external phenomena as they impinge on the organisms. [...] (*Ibid.*, pp. 33 – 34).



“Environment” cannot be understood merely as surroundings, no matter how dynamically. It is also way of life; the activity of the organism sets the stage for its own evolution. This strong interaction between what an organism does and what happens to it is especially dramatic in human evolution. Engels' essay fragment, "The Role of Labor in the Transition from Ape to Man," drafted sometime between 1872 and 1882, explores this relation in the Lamarckian framework of direct inheritance of acquired characters. But if we replace that direct causation by the action of natural selection, the critical argument remains valid: the labor process by which the human ancestors modified natural objects to make them suitable for human use was itself the unique feature of the way of life that directed selection on the hand, larynx, and brain in a positive feedback that transformed the species, its environment, and its mode of interaction with nature.<sup>465</sup>

Toda especie, todo organismo está en un incesante proceso de transformación de su entorno, tanto creando como destruyendo sus propios medios de subsistencia o, en palabras de Marx, sus medios de vida. La ideología neorromántica que presupone que son sólo los seres humanos los que destruyen “el” medio ambiente – tomando además la destrucción capitalista como parte de la eterna naturaleza humana – y que la naturaleza se encuentra también en un eterno estado de armonía y balance casi paradójicamente *sobrenatural*, está presente en gran parte del movimiento ambientalista contemporáneo. El marxismo no ve en estas posiciones más que idealismo: “There is nothing here but Rousseauian romance”, advierten Levins y Lewontin.<sup>466</sup> La idea de metabolismo es el punto de quiebre que distingue una visión ambientalista-romántica y la visión ecologista o ambientalista-científica. Toda especie destruye sus propias condiciones de existencia *al mismo tiempo* que las produce.<sup>467</sup>

What has received far less attention, both in concept and in practice, is the reciprocal codetermination, the role of the organism in the production of the environment. Darwinism represents the environment as a preexistent element of nature formed by autonomous forces, as a kind of theatrical stage on which the organisms play out their lives. But environments are as much the product of organisms as organisms are of environments. The Darwinian alienation of the environment from its producer, though a necessary condition for the formation of modern biology, stands in the way both of the further development of the sciences of evolution and ecology, and of the elaboration of a rational environmental politics.

There is no organism without an environment, but there is no environment without an organism. There is a physical world outside of organisms and that world undergoes certain transformations that are autonomous. [...] But the physical world is not an environment, only the circumstances from which environments can be made. [...] There is a noncountable infinity of ways in which the bits and pieces of the world might conceivably be put together to make environments, but only a small number of those have actually existed, one for each organism. The notion that the environment of an organism preexists the organism is embodied in the concept of the "ecological niche," a kind of hole in ecological space that may be filled by a species, but it may also be empty, waiting for an occupant.<sup>468</sup>

La evolución, entonces, no es otra cosa más que *coevolución* de organismos y medio ambiente, no es otra cosa más que la *dialéctica del metabolismo*, la dialéctica de lo *interno* y lo *externo*, su *compemetración*.<sup>469</sup> Nuestra noción de ecología y ambientalismo tiene que interiorizar esta idea, tiene

---

465 *Ibid.*, p. 58.

466 *Ibid.*, pp. 232 – 233.

467 *Ibid.*, p. 233.

468 *Ibid.*, p. 32.

469 *Ibid.*, p. 234.

que adoptar una visión materialista y dialéctica. Sólo así puede pensarse *la posibilidad de unidad de la realización de la libertad humana y el desarrollo ecológico pleno*. La transformación antropogénica de la naturaleza no está sobre la mesa de discusión; es un hecho que se ha realizado desde que el ser humano es tal, y se realizará cada instante mientras exista. La cuestión es con qué *finalidad* se produce esa transformación.<sup>470</sup> La cuestión es averiguar el *telos* de nuestra interrelación metabólica con la naturaleza de la cual formamos parte; el problema es determinar qué tipo de transformación queremos: una en la cual la naturaleza es subordinada para satisfacer las necesidades del capital o una en la cual podamos regular racionalmente nuestra relación con ella, una en la cual

[...] haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y, con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!<sup>471</sup>

El problema ecológico planetario contemporáneo no reside, pues, en nuestra transformación *abstracta* de la naturaleza, pues ella es una condición perenne de nuestra existencia como especie, sino que reside en el proceso metabólico *concreto* de intercambio con nuestro entorno natural dentro de un determinado modo de producción. La transformación de la naturaleza en su concreción histórica, socialmente determinada, – que es también necesariamente la vía mediante la cual nos hemos transformado a nosotros mismos – es la que nos dará el camino para entender por qué en efecto se da una ruptura en el metabolismo, un trastocamiento en la relación de intercambio entre el ser humano y el resto de la naturaleza. El meollo de la crisis ecológica debe estar, entonces, en el *tipo* de transformación que realizamos en la presente estructuración económica. Ese será el objeto de estudio del siguiente capítulo.

---

470 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 254.

471 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. *Op. cit.*, pp. 10 – 11.

## 5. LA RUPTURA METABÓLICA CAPITALISTA

Considerada desde el punto de vista de una formación económica superior de la sociedad, la propiedad privada de algunos individuos sobre la tierra parecerá algo tan monstruoso como la propiedad privada de un hombre sobre su semejante. Ni la sociedad en su conjunto, ni la nación ni todas las sociedades que coexistan en un momento dado, son propietarios de la tierra. Son, simplemente, sus poseedoras, sus usufructuarias, llamadas a usarla como *boni patres familias* y a transmitirla mejorada a las futuras generaciones.

Karl Marx, *El capital*, tomo III

Como vimos en el capítulo anterior,

Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [por el otro,] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.<sup>472</sup>

Aquí no me detendré en el análisis de las formaciones económicas precapitalistas para mostrar cómo en ellas no podía haberse dado una ruptura metabólica con la naturaleza. Tampoco abordaré la génesis histórica del capitalismo; baste decir que, el capital, en las floridas palabras de Marx, “sale del vientre materno chorreando sangre y cieno de la cabeza a los pies, por todos los poros”<sup>473</sup>. En este capítulo haré sólo un estudio de las contradicciones del modo de producción capitalista con respecto a su relación con el entorno natural, así como las leyes y tendencias inexorables con las cuales lo expolia.

### 5.1 La forma mercancía, fetichismo y enajenación de los medios de producción

Comenzaré, como Marx hace en *El capital*, por la mercancía, la forma suprema que cobra el producto del trabajo social en el capitalismo. Si bien la mercancía (y el dinero, que no es sino una mercancía “destilada”) es una premisa histórica del modo de producción capitalista, sólo dentro de éste se torna en la forma absoluta del producto del trabajo, tanto así que las mismas condiciones de producción son mercancías, al igual que todo el contenido de la producción (ya no sólo el plusproducto, como en formas previas de producción).<sup>474</sup> Para generalizarse como forma económica del producto humano, la capacidad productiva de los propios trabajadores – su fuerza de trabajo – tiene que haberse convertido en una mercancía ella misma; es decir, no basta con que el producto o una parte del

---

472 Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. *Op. cit.*, pp. 85 - 86.

473 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 677 - 678.

474 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 110.

producto del trabajo se intercambie (venta), sino que la capacidad de trabajo<sup>475</sup> misma figure como una mercancía entre otras en el mercado. Sólo así, con esta premisa necesaria, la producción en su totalidad se convierte en producción de mercancías, y las condiciones objetivas de todas las esferas productivas se manifiestan también como mercancías.<sup>476</sup> Este proceso de transformación de la capacidad de trabajo en mercancía – es decir, la *creación material* de la mercancía fuerza de trabajo – no es otro que el proceso de acumulación originaria o, dicho de forma más descriptiva, el proceso de acumulación previa de capital mediante el despojo de los pequeños productores independientes y propietarios individuales y la apropiación violenta de sus medios de producción por clases no trabajadoras.<sup>477</sup>

Pero tomando al capitalismo como algo ya de hecho constituido, la mercancía encierra dentro de sí, como un microcosmos de la totalidad concreta, las contradicciones del sistema económico actual y la sociedad entera. Las fuerzas opuestas que contiene son una sinécdoque de los antagonismos subyacentes a la forma de organización social moderna, que es producto de una larga historia de formaciones económicas que se fundamentan en la propiedad privada de los medios de producción. La mercancía es, como la llama Marx, la “célula económica” de la sociedad burguesa, y su disección nos revela la “anatomía micrológica” de la lógica macro del modo de producción capitalista.<sup>478</sup> Marx parte del análisis de la mercancía en *El capital* porque ya había llegado, mediante el proceso de investigación, al conocimiento del capitalismo como totalidad concreta de determinaciones abstractas, pero desarrolladas. Toma a la mercancía como punto de partida de su exposición científica en cuanto engloba la totalidad de una forma condensada, en tanto sus contradicciones están contenidas de forma no desarrollada, en potencia, en-sí, pero sólo porque el conocimiento del conjunto ya se ha desplegado en la investigación. El método dialéctico descubre en la investigación la interrelación entre un elemento del todo y la totalidad a la cual pertenece, entre el “embrión” y el sistema desarrollado, que en la exposición se encargará de desvelar.<sup>479</sup> Al comienzo, la mercancía se manifiesta como un “objeto” trivial, pero en el análisis se revela su carácter mistificado y mistificante, así como su *movimiento* pseudosubjetivo, pero real, dentro del sistema capitalista de producción.<sup>480</sup>

---

475 “Por capacidad o fuerza de trabajo entendemos el conjunto de dotes físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente del hombre y que éste pone en movimiento al crear valores de uso de cualquier clase.” (*Ibid.*, p. 153).

476 *Ibid.*, p. 111.

477 *Ibid.*, p. 153, nota de Marx.

478 Carlos Marx, “Prólogo a la primera edición” en *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 9 - 10.

479 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 198.

480 *Ibid.*, p. 199.

Pero, a grandes rasgos, ¿en qué consiste el carácter mistificado y mistificante, así como el movimiento, de la mercancía? En lo que Marx denomina como el “fetichismo de la mercancía”, explicado en el cuarto apartado del primer capítulo de *El capital*. Marx comienza el libro distinguiendo dos “caras” esenciales de la mercancía: valor de uso y valor de cambio. El primero está referido a la utilidad de un objeto concreto y, por lo tanto, está determinado por sus propias cualidades materiales que, en el caso de los productos del trabajo humano, están orientadas a satisfacer una necesidad social igualmente concreta.<sup>481</sup> Si bien no todo valor de uso es producto del trabajo humano (por ejemplo, el aire, el agua, la tierra “virgen”, la flora silvestre, etc.),<sup>482</sup> toda mercancía tiene necesariamente un valor de uso. El trabajo útil orientado para satisfacer necesidades humanas ha sido y será una condición absoluta de la humanidad y, por lo tanto, la forma del valor de uso – también denominada por Marx como forma *natural* –<sup>483</sup> es una precondition de cualquier sociedad, una “necesidad natural eterna para que opere el cambio de materias entre el hombre y la naturaleza, sin el cual no sería posible la vida humana misma”<sup>484</sup>. Es decir, el valor de uso es el resultado universal del metabolismo social-natural considerado en su generalidad abstracta. Por otro lado, el valor de cambio, es decir, la capacidad de la mercancía de ser intercambiada por otra, no depende de ninguna *cualidad* del objeto, sino que depende por completo de la *cantidad* de trabajo socialmente necesario<sup>485</sup> para su producción, es decir depende del *valor*.<sup>486</sup> El valor es la magnitud de tiempo de trabajo social abstracto (es decir, carente de determinaciones concretas) condensado en una mercancía, y es lo que posibilita la conmensurabilidad y, por lo tanto, la intercambiabilidad, del objeto, que es y será siempre cualitativamente inconmensurable con el resto del arsenal de mercancías existente en el mundo capitalista. La conmensurabilidad reside en que las mercancías sólo pueden compararse en función de cuánto tiempo de trabajo socialmente necesario contienen, es decir, sólo desde la perspectiva de la magnitud de valor pueden medirse relativamente las unas frente a las otras, y por ello, desde este aspecto de la mercancía, el objeto sólo interesa *cuantitativamente* pues el trabajo contenido en él ha sido despojado de toda cualidad. Desde el punto de vista del valor de uso, los productos humanos no podrían ser comparados en términos tasables, pues aquí lo que interesa es la *cualidad* del producto en tanto se produjo y satisface una determinada necesidad concreta y

---

481 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, p. 42.

482 *Ibid.*, p. 46.

483 *Ibid.*, p. 51.

484 *Ibid.*, p. 48.

485 “Tiempo de trabajo socialmente necesario es el que se requiere para crear cualquier valor de uso en las condiciones de producción normales, socialmente dadas, y con el grado social medio de destreza e intensidad del trabajo.” (*Ibid.*, p. 44.)

486 *Ibid.*, p. 45.

específica.<sup>487</sup> Si bien la categoría de valor de uso es aplicable para cualquier formación social, la categoría de valor sólo existe en la forma mercantil, producto de determinados tipos de sociedad en las cuales la división del trabajo social ha posibilitado el intercambio. Es esta “espectral objetividad”<sup>488</sup> del valor, a saber, su *existencia real*, pero *incorpórea*, en cuanto condensación de inversión de fuerza de trabajo humana y, por tanto, su acumulación de trabajo social abstracto, aquello *posibilita* que la mercancía desarrolle su carácter misterioso y misticante. Partiendo de la dicotomía ontológica del producto mercantil, es decir, de su escisión inconciliable entre valor de uso y valor, Marx demuestra cómo, considerada desde el punto de vista del valor de uso, la mercancía no contiene nada misterioso, pues la utilidad de la misma está siempre subordinada a satisfacer una necesidad concreta e histórica y, por lo tanto, las materias naturales empleadas, el trabajo concreto destinado a producirla y la forma concreta que recibe el producto son tan transparentes como el fin que persiguen: satisfacer una necesidad en su consumo.<sup>489</sup> Pero tampoco el contenido del valor, por más abstracto que sea, es lo que *otorga* a la mercancía su aura “sobrenatural”. Considerado desde el contenido de las determinaciones del valor, “el trabajo representa el gasto de determinada cantidad de las energías musculares, nerviosas, cerebrales, etc., del hombre”<sup>490</sup>, y toda actividad productiva es una actividad de ese tipo. Es, por lo tanto, una “verdad fisiológica” que el trabajo útil sea siempre una función del organismo humano que tiene que realizar si quiere seguir siendo un organismo. Por más que la medida del trabajo puro (abstracto) y simple tenga variación de acuerdo al momento histórico, región geográfica, desarrollo de las fuerzas productivas y la ciencia, grado medio de destreza del trabajador, condiciones naturales, etc., existe siempre en toda sociedad.<sup>491</sup> Es decir, tanto el trabajo como inversión abstracta de fuerza humana, como el trabajo concreto que implica una inversión específica de fuerza humana encaminada a un determinado fin, existen *abstractamente* en toda sociedad, y “se dan” de forma inmediata en una unidad.<sup>492</sup> Lo específico de la mercancía no es que contiene trabajo abstracto, sino que *cuantifica* ese atributo universal de los productos humanos y lo *cosifica* en la célula social económica. Es la *intercambiabilidad* lo característico de la misma, es la condensación de *valor* y el consecuente valor de cambio aquello que la definen como una determinada forma histórica de manifestarse los productos del trabajo humano.

Pero, se mantiene la pregunta: ¿de dónde proviene el carácter casi metafísico de la mercancía?

---

487 *Ibid.*, p. 50.

488 *Ibid.*, p. 44.

489 *Ibid.*, pp. 42, 72.

490 *Ibid.*, p. 156. *Vid. ibid.*, pp. 49, 72.

491 *Ibid.*, pp. 45, 49.

492 *Ibid.*, p. 51.

Marx responde:

Lo que hay de misterioso en la forma mercancía reside, por tanto, simplemente en que refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como si se tratara del carácter objetivo de los mismos productos del trabajo, como cualidades sociales nacidas de la naturaleza de estas mismas cosas, haciendo con ello, consiguientemente, que también la relación social entre los productores y el trabajo de todos aparezca como una relación entre objetos existente fuera de aquéllos.<sup>493</sup>

Por lo tanto, no es el valor *per se* lo que hace de la mercancía un objeto fetiche, sino que es la forma en que se presenta la mercancía como un sujeto social, como un objeto animado que de manera intrínseca contiene cualidades sociales. La mercancía ha sido el producto de la historia humana en la cual los seres humanos han establecido determinadas relaciones de producción y han socializado su trabajo, pero ella enmascara el hecho de que es el ser humano – y no su producto – el que establece sus propias relaciones sociales: “Es simplemente la determinada relación social que media entre los mismos hombres la que reviste aquí, para ellos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas.”<sup>494</sup> Este fenómeno, este *quid pro quo*, es lo que hace que las mercancías sean tanto un objeto sensible como uno suprasensible, es decir, un objeto social que además de su materialidad *parece* tener una vida propia al margen de sus productores, al igual que los objetos y “sujetos” del mundo fantasioso de la religión. El carácter social de la mercancía sólo se manifiesta en el intercambio de las mismas, es decir, cuando el productor entra en contacto con otros productores en el mercado; es decir, que las mercancías – que son producto de trabajos privados de productores privados – sólo se manifiestan como parte del trabajo social global mediante las relaciones que el intercambio establece entre los productos mediando a través del valor dentro del mercado. Parece, entonces, que las *cosas* son las que establecen las relaciones sociales, y no los seres humanos, quienes entran en relación sólo casualmente, sólo de forma secundaria, en tanto portadores de mercancías que *necesitan* intercambiarse para realizarse como tales: “Ello hace que las relaciones sociales entre los trabajos privados aparezcan ante los productores como lo que son, es decir, no como relaciones directamente sociales entre personas en sus trabajos mismos, sino como relaciones de cosas entre personas y relaciones sociales entre cosas.”<sup>495</sup> Es la forma del valor aquello que enmascara la naturaleza de la mercancía como fetiche, pues en su incorporeidad fantasmal encierra la realidad económica de que los productores equiparan sus trabajos cualitativamente distintos como trabajo humano abstracto cuantificable mediante el intercambio de sus productos *como valores*. Amplía Marx:

El valor, por tanto, no lleva escrito en la frente lo que es. Lejos de ello, el valor convierte todo producto del trabajo en un jeroglífico social. Más tarde, los hombres tratan de descifrar el jeroglífico, de descubrir

---

493 *Ibid.*, p. 73.

494 *Ibid.*

495 *Ibid.*

el misterio de su propio producto social, pues la determinación de los objetos de uso como valores en un producto social suyo, ni más ni menos que lo es el lenguaje. Y el descubrimiento científico posterior de que los productos del trabajo, en cuanto valores, son meras expresiones en cosas del trabajo humano invertido en su producción, aunque este descubrimiento haga época en la historia del desarrollo de la humanidad, no disipa en modo alguno la apariencia objetiva del carácter social del trabajo. Lo que sólo es valioso para esta forma particular de producción, para la producción de mercancías, a saber: el hecho de que el carácter específicamente social de trabajos privados independientes unos de otros consiste en que todos ellos son iguales en cuanto trabajo humano y adopta la forma del carácter de valor de los productos del trabajo, se revela en las relaciones entre quienes no ven más allá de la producción de mercancías, lo mismo antes que después de dicho descubrimiento, como si se tratara de algo definitivo, al igual que la desintegración científica del aire en sus elementos deja subsistente el aire real como corporeidad física.<sup>496</sup>

El análisis científico de la forma mercancía, entonces, no cambia en nada la manifestación fetichista objetiva de la misma en el modo de producción capitalista, no cambia en nada el que las mercancías parezcan ser los sujetos que se mueven, entablan relaciones y gobiernan a los seres humanos, y los seres humanos parezcan ser meros objetos al servicio de las cosas.<sup>497</sup> La personificación de las cosas y la cosificación de las personas, la determinación de la acción, voluntad y conciencia de los seres humanos al movimiento objetivo de las cosas es algo consustancial objetiva y subjetivamente al modo de producción capitalista, el modo de producción en el que la producción de mercancías se ha vuelto ubicua.<sup>498</sup> Pero esto es sólo natural en una estructuración social en donde, en efecto, “el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no manda aún sobre el proceso de producción”<sup>499</sup>, es decir, en una totalidad concreta que todavía se encuentra en la *prehistoria* de la humanidad. Es este punto, la demostración de que el ser humano no gobierna el proceso de producción, sino que éste domina lo humano, el objetivo de esta tesis y de este capítulo en particular.

Pasemos ahora a estudiar, partiendo de esta antítesis entre valor de uso y valor – la antítesis micrológica que encierra embrionariamente todas las otras contradicciones del modo de producción capitalista –, cómo la totalidad concreta capitalista entra en oposición con las características generales o abstractas del metabolismo sociedad-naturaleza abordadas en el capítulo anterior. En el *Capítulo VI (inédito)*, Marx nos da elementos esenciales para entender esta oposición. Hacia el comienzo del escrito, Marx señala que “La forma, adecuada a un fin, del producto es la única huella que ha dejado el trabajo orientado a un fin, y esta misma huella puede borrarse cuando el producto tiene la forma de un producto natural, como el ganado, el trigo, etc.”<sup>500</sup> El que las mercancías sean no solo valores de uso, sino también valores de cambio, supone un condicionamiento estructural a la

---

496 *Ibid.*, pp. 74 - 75.

497 *Ibid.*, p. 75.

498 Karel Kosík, op. cit., p. 211; Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 93.

499 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, op. cit., p. 80.

500 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 8.



perspectiva dialéctica de la interacción ser humano-naturaleza. La forma del producto, esa “huella” que indica la interrelación trabajo-medios de producción (incluyendo valores de uso naturales) orientada a un fin, se ve oscurecida por el mero valor de cambio, por su *capacidad* o potencia de intercambio. Visto desde el punto de vista del valor de uso, la mercancía es actual: “En la mercancía, el valor de uso aparece de manera actual, como lo existente que en el proceso de trabajo se presenta sólo como producto.”<sup>501</sup> El hecho de que el consumo no suceda inmediatamente (en acto), no implica que su utilidad (valor de uso) no sea en acto. Si bien el valor está *aparentemente* en acto dentro de la mercancía – bajo la forma de valor de cambio –, representa siempre una capacidad de intercambiarse y nunca se manifiesta como una propiedad material en el producto. Por ello es que el dinero puede ser tanto medio de compra como medio de pago.<sup>502</sup> El valor es siempre algo fantasmagórico y, además, siempre *variable*, pues depende no de la cantidad de trabajo *efectiva* que tomó para producir la mercancía concreta, sino del tiempo de trabajo *socialmente necesario* para producirla y, por lo tanto, varía necesariamente con el tiempo por más que esa misma mercancía no haya sido alterada ni un ápice. Pero aquí lo fundamental es ver que este invento artificial – aunque *involuntario* – que es el valor, no remite a una interacción natural (universal) entre el ser humano y la naturaleza, sino sólo a la abstracción de trabajo coagulado, que no es sino un fantasma. El valor, conceptualmente, es necesariamente *unidireccional*, no dialéctico, pues remite sólo a lo humano. Es una categoría económica, por tanto, netamente antropocéntrica. La naturaleza, la materialidad y la utilidad concreta no son relevantes desde este punto de vista. Para la perspectiva capitalista, la “huella” llega incluso a desaparecer o disolverse para la conciencia, pues el valor de uso de los productos de su empresa es sólo su valor de cambio: “[...] el proceso mismo de trabajo se presenta sólo como medio del proceso de valorización, tal como el valor de uso del producto aparece sólo como portador de su valor de cambio”.<sup>503</sup>

Vimos en el capítulo anterior que el trabajo como actividad orientada a un fin, que determina la forma de proceder del trabajador y a la cual debe someter su voluntad, tiene como principal fin abstracto – es decir, carente de determinaciones – la producción de valores de uso para satisfacer las necesidades humanas. El problema es que, en el capitalismo, “Así como la mercancía es la unidad inmediata de valor de uso y valor de cambio, el proceso de producción que es proceso de producción

---

501 *Ibid.*

502 Por ejemplo, el valor de cambio de la mercancía fuerza de trabajo, si bien está determinado previamente a su entrada en la circualción, sólo se realiza *a posteriori*: “[...] el obrero *adelanta* al capitalista el uso de su mercancía, la deja consumir por el comprador, la *acredita*, antes de cobrar su valor de cambio.” (*Ibid.*, pp. 140 – 141).

503 *Ibid.*, p. 20.

de mercancías es la unidad inmediata del proceso de trabajo y del de valorización.”<sup>504</sup> En otras palabras, la concreción de la producción capitalista no sólo implica el *proceso de trabajo*, sino que ella encarna además otra lógica ajena a esa forma general y universal de la producción y reproducción social, es decir, el *proceso de valorización*. Pero, ¿en dónde se encuentra la contradicción? En que, precisamente, la función del capital en cuanto tal es la producción de plusvalía.<sup>505</sup> El trabajo como actividad queda vaciado de su teleología, y ahora es el mundo objetivo fetichizado el que persigue sus propios fines, independientes del ser humano. El capitalismo empobrece o reduce el proceso de producción genérico en tanto que todo trabajo está orientado a un único y mismo fin, es decir, en cuanto está dirigido por el capital y su personificación, el capitalista. El fin es la producción de plusvalía.<sup>506</sup> Tanto el trabajo concreto como la forma final de un producto – la “huella” del trabajo orientado a un fin – carecen de importancia para el proceso de producción capitalista en su *conjunto*, es decir, en cuanto vehículo de la valorización del valor.<sup>507</sup> Marx sintetiza esto en el siguiente fragmento:

[...] se soslaya totalmente la utilidad particular, la naturaleza y el modo de ser determinado del trabajo, en la medida en que se le tiene en cuenta como elemento *formador de valor* y a la mercancía como su objetivación. Como tal es trabajo indiferenciado, *socialmente necesario, general*, trabajo totalmente indiferente respecto a todo contenido particular, por lo cual alcanza también en su expresión autónoma, en el *dinero*, en la mercancía como *precio*, una expresión común a todas las mercancías, diferenciable sólo por la cantidad.<sup>508</sup>

El producto sólo adquiere su sentido, para este sistema que rige el desarrollo social actual, en tanto portador de valor, y el trabajo en cuanto creador de valor.<sup>509</sup> Así, la actividad orientada a un fin concreto – el trabajo – se concretiza en un fin abstracto: la producción de plusvalor. En este sentido, obedece a una lógica ajena tanto a la producción de valores de uso, es decir, a la producción de satisfactores, como a la del trabajo concreto. La lógica capitalista de producción tiene como propósito

---

504 *Ibid.*, p. 7.

505 *Ibid.*, p. 6.

506 “El valor de uso no es, ni mucho menos, algo *qu'on aime pour lui-meme*, en la producción de mercancías. Si se producen, en general, valores de uso es, sencillamente, porque estos son el sustrato material del valor de cambio, aquello en que toma cuerpo el valor. Nuestro capitalista se propone dos cosas. En primer lugar, producir un valor de uso que encierre un valor de cambio, un artículo destinado a la venta, una mercancía. Y, en segundo lugar, producir una mercancía que valga más que la suma de valor de las mercancías requeridas para producirla, de los medios de producción y la fuerza de trabajo, por los cuales ha desembolsado su jugoso dinero en el mercado de mercancías. No se propone producir solamente un valor de uso, sino una mercancía, no un valor de uso simplemente, sino un valor, y además del valor, la plusvalía correspondiente.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 169 - 170).

507 “[...] ante el capital se borran todas las diferencias humanas: una modista y un herrero.” (*Ibid.*, p. 228).

508 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 23.

509 “Aquí, no se trata ya de la cualidad, de la naturaleza y el contenido del trabajo, sino simplemente de su cantidad.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 172).

la extracción de trabajo *abstracto*, independientemente de su concreción particular.<sup>510</sup> El fetichismo de la mercancía, la enajenación mental producto de la enajenación real, es la expresión más cabal de ese “ocultamiento de la huella”, pues la *apariencia* de que son las mercancías (objetivas) las que sostienen las relaciones sociales (subjetivas) *oculta* la relación universal dialéctica trabajo y naturaleza (ocultando las relaciones de producción) al reducir las relaciones humanas a relaciones entre cosas, específicamente, a la relación cuantitativa *unidireccional* de la intercambiabilidad, que, como hemos visto, es la única manera de comparar los productos entre sí, pues éstos son esencialmente inconmensurables. Se muestra una vez más cómo, en el ámbito económico y político desde la invención de la propiedad privada, todo lo que aparece, también oculta.

De estos fenómenos se deriva también la ideología capitalista respecto a lo que es el trabajo productivo y el improductivo. Escribe Marx:

Como el fin inmediato y [el] *producto por excelencia* de la producción capitalista es la *plusvalía*, tenemos que solamente es *productivo aquel trabajo* —y sólo es un *trabajador productivo* aquel ejercitador de capacidad de trabajo— que directamente *produzca plusvalía*; por ende sólo aquel trabajo que *sea consumido* directamente en el proceso de producción con vistas a la valorización del capital.<sup>511</sup>

Más adelante, señala: “Es *productivo* el trabajador que ejecuta un *trabajo productivo*, y es *productivo el trabajo* que genera directamente plusvalía, esto es, que *valoriza* al capital.”<sup>512</sup> La productividad en el capitalismo apunta al mero incremento de valor abstracto, un fin ilimitado.<sup>513</sup> Su fin es precisamente una *abstracción* infinitamente expandible, no una *concreción*. La productividad dentro de un sistema racional sería pensada y realizada con miras a la satisfacción de necesidades, un fin concreto y limitado, que además entraña en su consideración la relación que mantenemos con la naturaleza, aunque sea implícitamente. Este fin no ataca la relación *real, concreta y dialéctica* que mantenemos con el entorno. Al contrario, el fin está acotado, enmarcado en esa relación. Es notable que, a tal grado llega la inversión y mistificación del capital, que lo “productivo” se vuelve su contrario: lo que tiene como fin no es crear productos útiles en su realidad concreta, sino la infinita autonomización y objetivación de tiempo de trabajo abstracto. Al mismo tiempo, lo “productivo” se torna en justamente aquello que mina las condiciones generales de toda productividad: la naturaleza y el trabajador, como veremos un poco más adelante. Continúa Marx:

---

510 “Si, además, comparamos el proceso de formación de valor con el proceso de trabajo, observamos que éste consiste en trabajo útil productor de valores de uso. El movimiento es considerado aquí cualitativamente, en su modo de ser específico, atendiendo a su contenido y a su fin. En cambio, el mismo proceso de trabajo, cuando se trata del proceso de formación de valor, sólo interesa desde el punto de vista cuantitativo. Lo que importa es solamente el tiempo el trabajo necesita para actuar durante el cual se gasta de manera útil la fuerza de trabajo.” (*Ibid.*, p. 177).

511 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 77.

512 *Ibid.*, p. 78.

513 *Ibid.*, p. 89.

Sólo la estrechez mental burguesa, que tiene a la forma capitalista de la producción por la forma absoluta, y en consecuencia, por la única forma natural de la producción, puede confundir la cuestión de qué es *trabajo productivo* y *trabajador productivo* desde el punto de vista del capital, con la cuestión de qué es trabajo *productivo* en general, contentándose así con la respuesta tautológica de que es productivo todo trabajo que produce, en general, o que redunde en un producto, o en algún valor de uso cualquiera, resumiendo: en un resultado.<sup>514</sup>

La equiparación del trabajo productivo capitalista con el trabajo productivo en general sólo es posible en tanto que el producto del trabajo en el capitalismo es universalizado como portador de valor, como vehículo material de una entidad universalizable y abstracta. La eliminación de las diferencias cualitativas materiales en los productos va aparejada de la eliminación de las diferencias cualitativas materiales entre los distintos trabajos, tanto dentro de una sociedad dada, como históricamente, a través del tiempo. El trabajo privado concreto acaba representándose, en cuanto valor, como trabajo social, y éste, como su contrario: trabajo abstractamente general (representado en un equivalente general, el dinero).<sup>515</sup> Pero, a la vez que el concepto de trabajo productivo se “universaliza” como si fuese generalizable su concreción capitalista a todas las formas sociales, también se estrecha.<sup>516</sup> Los términos “improductivo” y “productivo” acaban definiéndose sólo en términos de la plusvalía, se ven referidos a la explotación del hombre y de la naturaleza por el hombre. No interesa la utilidad o la satisfacción del objeto, sino la cantidad de trabajo encarnado no retribuido al trabajador:

Lo que constituye el *valor de uso específico* del trabajo productivo para el capital no es su carácter útil determinado, como tampoco las cualidades útiles particulares del producto en el que se objetiva, sino su carácter de elemento creador de valor de cambio (plusvalía).

El proceso capitalista de producción no es meramente producción de mercancías. Es un proceso que absorbe trabajo impago, que torna a los medios de producción en medios para succionar trabajo impago.

De lo que precede resulta que ser *trabajo productivo* es una determinación de aquel trabajo que en sí y para sí no tiene absolutamente nada que ver con el *contenido determinado* del trabajo, con su utilidad particular o el valor de uso peculiar en el que se manifiesta.<sup>517</sup>

En efecto, el valor de uso de la fuerza de trabajo es el trabajo,<sup>518</sup> pero no el trabajo concreto, sino sólo la abstracción cuantitativa del trabajo. El trabajador enajena el valor de uso de su mercancía, la fuerza de trabajo, que vende para obtener su valor de cambio,<sup>519</sup> pero el capital compra la fuerza de trabajo para usarla como fuente casi sobrenatural de valor, como una fuente que “paga” su propio valor de cambio, pero que además da un extra, un valor no pagado.<sup>520</sup> Producir no es crear un objeto concreto,

---

514 *Ibid.*, p. 78.

515 *Ibid.*, pp. 22 - 23, nota 22. También vid., Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 69 - 69.

516 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 454.

517 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 84.

518 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 162.

519 *Ibid.*, p. 176.

520 Marx dice en los *Grundrisse*: “En el intercambio de capital por trabajo el *valor* no es lo que mide el intercambio de dos valores de uso, sino el propio *contenido del intercambio*.” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 - 1858*. Edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, traducción de

sino crear la abstracción, el espectro inmaterial, de trabajo abstracto. La producción se vuelve un mero rodeo para el trabajo “productivo”. Lo “productivo” sólo se realiza en el *intercambio* de un “equivalente” que, al final se revela como un excedente. Se intercambia la capacidad productiva (fuerza de trabajo) por un equivalente (salario), pero lo productivo (el trabajo en sí) no acaba siendo retribuido por completo al productor. Es decir, lo productivo recae en si se ha apropiado del plusproducto ajeno. La producción es un mal necesario para el trabajo “productivo”, pues lo “productivo” sólo se realiza en la *venta* del plusproducto, no en la propia producción.<sup>521</sup> El trabajo que produce, pero que no se empleó como parte del capital, no es trabajo verdaderamente “productivo”: “La diferencia entre el trabajo productivo y el improductivo consiste tan sólo en si el trabajo se intercambia por dinero como dinero o por dinero como capital.”<sup>522</sup> Con este trastocamiento de lo productivo en general y lo productivo para el capital, tenemos que “Ser trabajador productivo no es, por tanto, una suerte, sino una desgracia.”<sup>523</sup>

Incluso en los trabajos y trabajadores que quedan fuera de la subsunción capitalista directa, la enajenación es igual de patente y real. Aquí también predomina la lógica del valor, y no la del valor de uso, de la satisfacción de necesidades y, sobre todo, de la concepción del trabajo como un medio para el bienestar social y ecológico.

Cuanto más se desarrolla la producción en general como producción de mercancías, tanto más cada uno quiere y debe convertirse en *vendedor de mercancías*, hacer dinero sea con su producto, sea con sus servicios – cuando su producto, debido a su naturaleza, sólo existe bajo la forma de servicio –, y ese *hacer dinero* aparece como el objetivo último de todo género de actividad.<sup>524</sup>

El trabajo se ve aquí como un simple medio para el enriquecimiento personal, individual, de ser posible, sin límites, no como el vínculo dialéctico entre el individuo y la sociedad y entre la sociedad y la naturaleza.

En correspondencia con el modo de producción dominante, empero, las relaciones que aún no se han

---

Pedro Scarón, 3 vols., 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1982. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos), tomo 1, p. 431)

521 “Su relación como *capitalista* y *obrero* es la premisa para su relación como *comprador* y *vendedor*. [...] No se trata aquí de esa *división social del trabajo* ni de la independización recíproca de los diversos ramos del trabajo, que convierten por ejemplo al zapatero en vendedor de botas y comprador de cuero o pan, sino de la *división* entre los *elementos* concomitantes del *proceso de producción* mismo y de su *autonomización* recíproca – que llega hasta la personificación del uno ante el otro –, por medio de lo cual el *dinero* como forma general del *trabajo objetivado* se convierte en *adquirente* de capacidad laboral, de la fuente viva del *valor de cambio* y en consecuencia de la riqueza. La riqueza *real* –*dinero* si se le considera desde el punto de vista del valor de cambio, y *medios de subsistencia* y de *producción* si se le considera desde el punto de vista del valor de uso –se enfrenta como una persona a la *posibilidad* de la riqueza, esto es a la capacidad de trabajo, que a su vez aparece como otra persona.” (Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 49.)

522 *Ibid.*, p. 88.

523 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 454.

524 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, pp. 80 - 81.

subsumido realmente en aquél, se le subsumen idealmente (*idealiter*). El trabajador independiente (*selfemploying labourer*), a modo de ejemplo, es su propio asalariado, sus propios medios de producción se le enfrentan en su imaginación como capital. En su condición de capitalista de sí mismo, se autoemplea como asalariado. Semejantes anomalías ofrecen campo propicio a las monsergas en torno al trabajo productivo y el improductivo.<sup>525</sup>

Esto es cierto incluso poniendo al margen un proceso fundamental dentro del modo de producción capitalista: la competencia. Incluso siendo dueño de sus medios de producción, al trabajador se le presentan sus medios de producción (incluyendo la naturaleza) y su propio trabajo como antagónicos, como cosas a las que debe someterse para él tener libertad, en vez de lo opuesto.<sup>526</sup>

Esto tiene una conexión directa con el fetichismo que se manifiesta de igual forma dentro del proceso productivo en los medios de producción, que, en un sentido amplio, se presentan como “*capital en sí y para sí*”<sup>527</sup>. La enajenación de la naturaleza es condición para que los medios de producción se manifiesten de esta forma, como una fuerza subjetiva ajena que utiliza al trabajador en vez de lo inverso. Marx señala que “En el proceso laboral efectivo el obrero *consume* los medios de trabajo como vehículo de su trabajo, y el objeto de trabajo como la materia en la cual su trabajo se ofrece a la vista. Precisamente por esto transforma los medios de producción en la forma, adecuada a un fin, del producto.”<sup>528</sup> Con esto muestra la mutua pertenencia dialéctica entre la naturaleza y el ser humano dentro del proceso de trabajo, visto desde el punto de vista del valor de uso. Sin embargo, completa:

Desde el punto de vista del proceso de valorización, empero, las cosas se presentan diferentemente. No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en su órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a lo cual se convierte en un *valor que se valoriza*, en *capital*, y funciona como tal.<sup>529</sup>

Se ve claramente cómo, desde el punto de vista del valor, la relación se trastoca. Para el obrero, no es sólo el trabajo previo materializado el que succiona y somete al trabajo vivo, sino también la propia naturaleza (que no encarna trabajo humano previo), en la medida en que forma parte del proceso de trabajo como medios de producción. Para él, la naturaleza aparece como una *cosa* que lo sojuzga:

Sobre la base de la producción capitalista, esta facultad del trabajo objetivado de transformarse en *capital*, es decir, de transformar los medios de producción en medios de dirección y explotación del trabajo vivo, aparece como algo inherente en sí y para sí a los medios de producción (a los que sobre esa base está ligada potencialmente (*δυνάμει*) como algo inseparable de ellos, y por consiguiente como una

---

525 *Ibid.*, p. 82.

526 “[...] cuando más ingenioso el trabajo más embrutecido, más esclavo de la naturaleza es el obrero.” (Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 65.)

527 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 14.

528 *Ibid.*, p. 17.

529 *Ibid.* Para un pasaje casi idéntico a este, *vid.*, Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 279.

*cualidad* que les correspondía en *cuanto cosas, en cuanto valores de uso, en cuanto medios de producción*. Estos se presentan entonces, en sí y para sí, como *capital*, y el capital, pues – que expresa una *relación determinada de producción*, una relación social determinada, en cuyo interior los poseedores de las condiciones de producción se enfrentan a la capacidad viva de trabajo– aparece como una *cosa*, del mismo modo que el valor aparecía como cualidad de una cosa y la *determinación económica* de la cosa como mercancía, como su cualidad de cosa; [...].<sup>530</sup>

La naturaleza se presenta, entonces, en sí y para sí, como capital, toda ella sujeta a ser *explotada* como medio de producción y como productora primera de los objetos de trabajo. Por otro lado, ella sólo interesa como medio para absorber trabajo (específicamente, trabajo impago, plusvalía) y por tanto, como elemento extractivo de explotación.<sup>531</sup> Es decir, interesa como vehículo que *transfiere* valor (pues sólo la fuerza de trabajo crea valor) – y que por tanto, debe ser explotado de la forma más eficiente y sin desperdicio –, pero que también explota trabajo humano. Ligado a eso, como parte del capital constante<sup>532</sup>, se manifiesta como una *cosa* absoluta, inmutable, fetichista. Es decir, se producen dos fenómenos. Primero, desde el punto de vista del capital, su función es transferir valor eficazmente, a la par que absorber trabajo vivo y “con cada gota de trabajo una cantidad proporcional de plustrabajo”.<sup>533</sup> De no hacerlo, su existencia *improductiva* representa para el capital una inversión estéril, una *pérdida*. De esto se deriva parcialmente la necesidad de explotar lo más posible el entorno natural y los medios de producción en su totalidad (que al final son extraídos y trabajados mediante el metabolismo social-natural). Segundo, desde el punto de vista del trabajador, la naturaleza – como parte del capital constante – se presenta como sojuzgadora de su labor y persona, como una verdadera fuerza natural fetichizada en cosas, en medios de producción, especialmente en los objetos del trabajo, que lo domina.<sup>534</sup> Independientemente de los cambios en la distribución de población trabajadora en los sectores económicos y la terciarización de la economía desde los tiempos de Marx, independientemente de la disminución relativa del sector secundario (industrial) y primario (extracción), el medio de trabajo revolucionado se presenta, en palabras de Marx, como un

---

530 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 18.

531 *Ibid.*, p. 84.

532 Capital constante es “La parte del capital que se invierte en medios de producción, es decir, en materias primas, materias auxiliares y medios de trabajo no cambie su magnitud de valor en el proceso de producción.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 180).

533 *Ibid.*, p. 230.

534 “La pericia detallista del obrero individual maximizado, vaciado de contenido, se esfuma como algo accesorio e insignificante junto a la ciencia, las formidables fuerzas naturales y el trabajo social en masa materializado en el sistema de las máquinas y que forman, con él, el poder del “patrono” (*master*). “ (*Ibid.*, p. 377); “[...] como la maquinaria, considerada de por sí, acorta el tiempo de trabajo, mientras que, con su aplicación capitalista, lo alarga; como en sí facilita el trabajo, mientras que en manos del capitalista redobla su intensidad; como es por sí misma un triunfo del hombre sobre las fuerzas naturales, mientras que, en su acepción capitalista, subyuga al hombre a las fuerzas naturales; como en sí incrementa la riqueza de los productores, mientras que, empleada por el capital, lo pauperizada, y así sucesivamente [...]” (*Ibid.*, p. 394)

“organismo objetivo” que “se anexiona el material humano”.<sup>535</sup> La tendencia capitalista conduce a que los medios de producción se presenten como cosas dotadas de subjetividad, y la naturaleza, como parte necesaria de los mismos, se presenta de esa forma como una encarnación de la voluntad del capital, una “personificación” del “hambre insaciable de trabajo ajeno”<sup>536</sup>.

Esta proyección ideológica responde a la simple realidad material de que las precondiciones del trabajo son propiedad privada de ciertos individuos y que hay individuos que no tienen otra mercancía más que su fuerza de trabajo; es decir, responde a la realidad de que los trabajadores sean “libres” en un doble sentido: libres de pertenecer a los medios de producción (directamente como propiedad del amo en el esclavismo y como parte de la tierra en el feudalismo) y libres de que les pertenezcan los medios de producción (como les pertenecía al campesinado independiente). El proceso histórico de creación de estos trabajadores doblemente libres es el proceso de acumulación originaria, el proceso de separación de los medios de producción del trabajador, el proceso que crea la relación del capital en la cual se enfrentan enajenadamente las condiciones del trabajo y el trabajador.<sup>537</sup> En el capitalismo, las condiciones objetivas de la producción se enfrentan como valores autonomizados que someten al trabajo y al trabajador, y entran en relación negativa con ellos:

Pero esto es claro: el mismo proceso que ha separado a una multitud de individuos de sus relaciones preexistentes afirmativas —d'une maniere ou d'une autre— con las *condiciones objetivas del trabajo*, proceso que ha negado estas relaciones y de ese modo ha transformado a estos individuos en *trabajadores libres*, este mismo proceso ha liberado *δυνάμει* a estas *condiciones objetivas del trabajo* —suelo, material en bruto, medios de subsistencia, instrumento de trabajo, dinero o todo esto [[en conjunto]]— de su *ligazón vigente hasta entonces* con los individuos ahora separados de ellas. Éstas aún *existen* bajo otra forma: como *fondo libre*, en el cual se han extinguido todas las viejas relaciones políticas, etc., y que aún están contrapuestas a ese individuo desprovisto de propiedad sólo bajo la forma de *valores*, de valores con base firme en sí mismos. El mismo proceso que contrapone la masa, como trabajadores libres, a las *condiciones objetivas de producción*, ha contrapuesto estas condiciones, como *capital*, a los trabajadores libres. El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con el otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres, debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como una autonomización de estas mismas condiciones.<sup>538</sup>

El valor de cambio sólo llega a *dominar* por entero la estructura social en tanto que la capacidad viva de trabajo se torna en mercancía, en valor de cambio, en tanto que se crea esta relación enajenada entre el trabajador y las condiciones generales del trabajo.<sup>539</sup> Que la fuerza de trabajo aparezca como una mercancía implica que el propietario de la misma que no posee medios de producción sólo puede

---

535 *Ibid.*, p. 351.

536 *Ibid.*, p. 359.

537 *Ibid.*, p. 638.

538 Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. *Op. cit.*, pp. 103 - 104.

539 *Ibid.*, pp. 111 - 112. Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 524.



acceder a la producción y a sus satisfactores más que vendiéndola en el mercado, rentándola al capital, “Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso”<sup>540</sup>. Los medios de vida y los medios de producción aparecen como propiedad ajena, y es esta relación que se manifiesta en el acto de circulación como venta de la fuerza de trabajo y que hace que surja en el proceso de producción mediante la explotación del trabajador, lo que torna al dinero en *capital* propiamente dicho. No es el dinero el que genera esta relación, sino la relación enajenada la que torna la función del dinero – la abstracción del valor de cambio – en función de capital – el valor que se valoriza –.<sup>541</sup> Es la distribución de los medios de producción<sup>542</sup> – no la distribución de los medios de consumo –<sup>543</sup> la que posibilita que el dinero sea invertido como capital, como valor autonomizado.<sup>544</sup> Si desde la perspectiva del proceso de trabajo – es decir, del proceso de producción tomado abstracta o generalmente – se distinguen el factor objetivo (medios de producción) y el factor subjetivo (fuerza de trabajo humana), desde el punto de vista del proceso de valorización estos factores se expresan como una relación enajenada: como capital constante y capital variable, respectivamente.<sup>545</sup> La universal relación entre el trabajo y su objeto y medios se manifiestan como fuerzas antagónicas en la medida en que el proceso de trabajo bajo el modo capitalista de producción se concretiza como un “inevitable antagonismo entre el explotador y la materia explotada”<sup>546</sup>.

Con esto puede verse claramente lo siguiente:

La riqueza objetiva se transforma en capital sólo porque el obrero, para subsistir, vende su capacidad de trabajo. Las *cosas* que son condiciones objetivas del trabajo, o sea los *medios de producción*, y las cosas que son condiciones objetivas para la conservación del obrero mismo, esto es los *medios de subsistencia*, sólo se convierten en *capital* al enfrentarse al *trabajo asalariado*. El capital no es ninguna *cosa*, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas *relaciones de producción sociales entre personas* se presentan *como relaciones entre cosas* y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como *cualidades sociales* que ciertas cosas tienen *por naturaleza*. [...] Capital y trabajo asalariado [...] no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación.<sup>547</sup>

Esta relación es la concreción capitalista de la relación general que mantenemos entre nosotros con respecto los medios de producción (incluida la naturaleza) o, dicho de otro modo, la relación

---

540 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1979, 56 pp., p. 11.

541 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, *op. cit.*, pp. 32 - 33.

542 “La relación de producción es una relación de distribución (distribuye a los hombres en clases) y de atribución (de los medios de producción a una clase).” (Louis Althusser, *Filosofía y marxismo. Op. cit.*, p. 64).

543 “La distribución de los medios de consumo es, en todo momento, un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción. Y esta distribución es una característica del modo mismo de producción.” (Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha. Op. cit.*, p. 19.). Vid., Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. cit.*, pp. 44 - 49.

544 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 34.

545 *Ibid.*, p. 189.

546 *Ibid.*, p. 297.

547 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, pp. 37 - 38.

fundamental hombre-naturaleza. Esta concreción depende de la existencia de dos clases sociales: los capitalistas y el proletariado, o, dicho de otro modo, consiste en la apropiación privada de las condiciones objetivas tanto del trabajo, como del trabajador, por un lado, y, por otro, de la existencia de la fuerza de trabajo como mercancía en otro polo. Una implica la otra.

Por lo demás, el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital. Por lo tanto, si el capital, conforme a su aspecto material o al valor de uso en el que existe, sólo puede consistir en las condiciones objetivas del trabajo mismo, con arreglo a su aspecto formal estas condiciones objetivas deben contraponerse como poderes *ajenos, autónomos*, al trabajo, esto es, deben contraponérsele como valor —trabajo objetivado— que se vincula con el trabajo vivo en cuanto simple medio de su propia conservación y acrecimiento.<sup>548</sup>

El trabajo asalariado capitalista sólo puede existir en tanto que se esclaviza la naturaleza al *enajenarla*. El trabajo asalariado sólo surge cuando se le niega al trabajo sus *propias* condiciones objetivas, cuando se le *expropia* del fundamento de su existencia, en primer lugar, de la naturaleza. Formalmente, estas condiciones se le contraponen al trabajador. Es importante tener en cuenta por qué el trabajador entra al proceso productivo vendiendo su fuerza de trabajo: precisamente para obtener aquello de lo que ha sido privado aquello que se le ha robado y se le ha negado: las condiciones objetivas de vida. La naturaleza se le aparece como un poder ajeno doblemente: por un lado, dentro del proceso productivo, en el cual la naturaleza se presenta como propiedad personificada de otro y, en mancuerna con la tecnología, se potencia su apariencia sojuzgadora; por otro lado, fuera del proceso productivo, dentro del proceso de circulación, en su forma de valor de uso como medio de vida, aparece como una fuerza ajena que actúa con independencia de las relaciones sociales o, más bien, que ella misma encarna las relaciones sociales, es decir, aparece como un fetiche. Así, dentro de la producción, la naturaleza se le contrapone al trabajador como algo que succiona trabajo vivo, y aparece, dentro del proceso de trabajo, como algo cuya utilidad (valor de uso) encierra la cualidad de explotar el trabajo vivo.<sup>549</sup> Fetichizadamente, parece como si, como parte de la utilidad de los medios de producción – y, entre ellos, la naturaleza –, estuviera la de sojuzgar al trabajador. En realidad, son las fuerzas naturales y la naturaleza en general aquello que posibilita el trabajo y la satisfacción de necesidades. En el capitalismo, la tecnología se utiliza para explotar mejor al trabajador, pero esto está indisociablemente ligado de la mejora en la explotación de la naturaleza. Sólo en un mundo en el que el ser humano y la naturaleza dejen de ser un medio para la extracción de plusvalía, podrán convertirse en un fin, en algo que pueda desarrollarse en sus plenas capacidades y necesidades.

---

548 *Ibid.*, p. 38

549 *Ibid.*, pp. 40, 41.

La apariencia de sojuzgamiento del trabajador por la naturaleza dentro del proceso productivo capitalista se exagera por el hecho de que al trabajador no le interesa el contenido concreto de su trabajo. No le interesa qué valores de uso específicos estará produciendo ni qué necesidad particular satisfarán, sino sólo el intercambio de su “trabajo” (pues él no piensa esa venta como el intercambio de su *fuerza de trabajo*, sino de su trabajo) por dinero. Independientemente de la rama de producción a la que entre, el obrero atribuye a la naturaleza un poder sobrenatural de explotación. Desde su punto de vista, sus condiciones de vida rara vez se ven mejoradas, y si lo son, son a costa de una mayor explotación.

Así como al capital, en cuanto valor que se valoriza a sí mismo, le es indiferente la forma material particular que reviste en el proceso laboral —trátase de una máquina de vapor, un montón de estiércol o seda—, al obrero le es igualmente indiferente el contenido particular de su trabajo. Su trabajo pertenece al capital, no es más que el valor de uso de la mercancía que el obrero ha vendido, y la ha vendido únicamente para apropiarse de dinero y, mediante éste, de medios de subsistencia. El cambio en el género de trabajo sólo le interesa por cuanto todo tipo particular de trabajo exige un desarrollo distinto de la capacidad laboral.<sup>550</sup>

Él sabe que trabaja para otro; su trabajo le pertenece al capitalista y, más fundamentalmente, al capital. Su valor de uso, el trabajo, es usado por los medios de producción:

La materia prima, el objeto del trabajo, en suma, sirve tan sólo para *succionar* trabajo ajeno, y el instrumento de trabajo únicamente sirve de conductor, de transmisor en ese proceso de succión. Al incorporarse la capacidad viva de trabajo a los componentes objetivos del capital, éste se transforma en un monstruo animado y se pone en acción “cual si tuviera dentro del cuerpo el amor”. [...] En el proceso laboral considerado para sí, el obrero emplea los medios de producción. En el proceso laboral que es al mismo tiempo el proceso capitalista de producción, los medios de producción emplean al obrero, de tal suerte que el trabajo sólo aparece como un medio gracias al cual determinada *magnitud de valor*, o sea determinada masa de trabajo *objetivado*, succiona trabajo vivo para conservarse y acrecentarse. [...] El *capital* emplea al *obrero* y no el *obrero* al *capital*, [...].<sup>551</sup>

En la esfera de la circulación, es en el mercado de trabajo donde se muestra más patente el fetichismo de la naturaleza, producto de su enajenación dentro de las relaciones de producción. Son las condiciones objetivas del trabajo (medios de producción) las que se enfrentan a la capacidad de trabajo (obrero). Ambas se personifican en el capitalista y el obrero, respectivamente.<sup>552</sup> Así, la naturaleza, como parte de la propiedad privada aparece como antagónica al trabajo: “No es que el obrero compre medios de subsistencia y medios de producción, sino que los medios de subsistencia compran al obrero para incorporarlo a los medios de producción.”<sup>553</sup>

---

550 *Ibid.*, p. 47.

551 *Ibid.*, pp. 40 – 41.

552 *Ibid.* pp. 35 - 36, 49.

553 *Ibid.* p. 36. También este pasaje de los *Grundrisse*: “Las condiciones objetivas del trabajo vivo se presentan como valores *disociados*, *autónomos*, frente a la capacidad viva de trabajo como existencia subjetiva; la cual, por ende, se presenta ante ellos únicamente como valor de un *tipo diferente* (no como valor, sino como valor de uso distinto de ellos). Una vez presupuesta esta disociación, el proceso de producción sólo puede producirla de manera nueva, reproducirla y volverla a producir en una escala mayor. Ya hemos visto cómo lo hace. Las condiciones objetivas de la

La proyección ideológica fetichista de considerar a los medios de producción y la naturaleza como sojuzgadores del trabajador responde a la simple realidad material de que las condiciones del trabajo son propiedad privada de individuos particulares:

En realidad, la dominación de los capitalistas sobre los obreros es solamente el dominio sobre éstos de las *condiciones de trabajo* (entre las cuales se cuentan también, a más de las condiciones objetivas del proceso de producción —o sea los *medios de producción*—, las condiciones objetivas del mantenimiento y de la eficacia de la fuerza de trabajo, es decir los *medios de subsistencia*), condiciones de trabajo que se han vuelto autónomas, y precisamente frente al obrero.<sup>554</sup>

La explotación del hombre por el hombre se puede reducir, entonces, a la explotación de la naturaleza por el hombre, aunque esto no pueda sostenerse a la inversa. Es la dominación de las condiciones de vida de nuestra especie lo que posibilita la dominación del otro. La propiedad privada surge de la relación enajenada creada entre nosotros y nuestras condiciones de vida (la naturaleza), que no es otra cosa más que decir que surge de la relación enajenada creada entre nosotros durante el neolítico. La creación de la propiedad privada expresa justamente la profunda imbricación dialéctica entre fuerzas de producción y relaciones de producción y, por tanto, entre el ser humano y la naturaleza. Las relaciones sociales son también siempre relaciones que mantenemos con el entorno; no hay forma de escapar de ello. Es lo mismo para nuestra especie como lo es para cualquier otra. Esta obviedad materialista ha escapado a gran parte de la tradición marxista occidental, precisamente por su tendencia idealista.

Por otro lado, el concepto de condiciones de trabajo incluye no sólo los medios de producción, sino también los medios de vida. La dominación sobre las condiciones de trabajo implica entonces la dominación sobre la *relación* entre la naturaleza y gran parte de la humanidad, los trabajadores. Para éstos, la dominación aparece como la dominación de las condiciones de trabajo sobre su trabajo y vida. Es decir, la naturaleza, como parte fundamental de esas condiciones, aparece como una cosa –

---

capacidad viva de trabajo están presupuestas como existencia autónoma frente a ella, como la objetividad de un sujeto diferenciado de la capacidad viva de trabajo y contrapuesto autónomamente a ella; la reproducción y *valorización*, esto es, la ampliación de estas *condiciones objetivas*, es al mismo tiempo, pues, la reproducción y producción nueva de esas condiciones como sujeto de la riqueza extraño, indiferente ante la capacidad de trabajo y contrapuesto a ella de manera autónoma. Lo que se reproduce y se produce de manera nueva no es sólo la *existencia* de estas condiciones objetivas del trabajo vivo, sino *su existencia como valores autónomos, esto es, pertenecientes a un sujeto extraño, contrapuestos a esa capacidad viva de trabajo*. Las condiciones objetivas del trabajo adquieren una existencia subjetiva frente a la capacidad viva de trabajo: del capital nace el capitalista. Por otro lado, la existencia meramente subjetiva de la capacidad de trabajo frente a sus propias condiciones, le presta, ante éstas, una forma sólo indiferente y objetiva: queda reducida a un *valor* de determinado valor de uso *al lado* de las condiciones autónomas de su valorización como *valores* de otro valor de uso. En vez de que esos valores se realicen en el proceso de producción como condiciones de la capacidad de trabajo, es ésta, por el contrario, la que surge del proceso como simple condición de la valorización y conservación *de aquéllos* en cuanto valores que son para sí y se le contraponen.” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, p. 424.) Es decir, la enajenación de los medios de producción implica la enajenación del metabolismo vital del ser humano.

554 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 18.

es decir, sólo como un *mero medio de producción* – que sojuzga al trabajo. Continúa Marx:

La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor, ya que en realidad las mercancías, que se convierten en medios de dominación sobre los obreros (pero sólo como medios de la dominación del *capital* mismo), no son sino meros resultados del proceso de producción, *los* productos del mismo. En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de la producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa. Considerada históricamente, esta conversión aparece como el momento de transición necesario para imponer por la violencia, y a expensas de la mayoría, la creación de la riqueza en cuanto tal, es decir, el desarrollo inexorable de las fuerzas productivas del trabajo social, que es lo único que puede constituir la base material de una sociedad humana libre. Es necesario pasar a través de esta forma antitética, así como en un principio el hombre debe atribuir una forma religiosa a sus facultades intelectuales como poderes independientes que se le enfrentan. Se trata del proceso de enajenación de su propio trabajo.<sup>555</sup>

La conversión del sujeto en el objeto y viceversa se da entonces en el momento en el que se enajena el propio trabajo, es decir, en el momento en el que se enajena la naturaleza. La enajenación del trabajo implica no sólo la relación enajenada que mantenemos con respecto a nosotros mismos, sino también, siempre, con respecto a la naturaleza, pues el trabajo siempre es síntesis de actividad (acto) humana y entorno, de lo subjetivo y lo objetivo. Esto quiere decir que el fetichismo de la mercancía y la pérdida de libertad (en tanto que el sujeto se torna objeto y viceversa) tienen su fundamento lógico en la enajenación ser humano-naturaleza.

Por otro lado, de acuerdo con el argumento de Marx, ¿es necesaria la enajenación y explotación de la naturaleza como un estadio antitético a la comunidad primitiva – o “salvajismo” en Engels – para poder culminar en la síntesis que otorgue libertad al desarrollo humano y devuelva una relación no antagónica con la naturaleza? Aquí resurge el eterno debate sobre la teleología en los argumentos de Marx, que recuerda su influencia hegeliana. La sociedad futura recobraría, bajo este lente, un metabolismo “sano” con la naturaleza, pero ahora “autoconsciente”, racional. Esta discusión me parece inservible. Sé que ella introduce el elemento moral (de derecho) en lo fáctico (de hecho). Si fuese necesario este estadio antitético, podría entonces justificársele moralmente, aunque esto sea discutible de por sí. Sin embargo, esto no anula lo fundamental: que este estadio está caduco *ahora*, y nos encontramos *ahora* con la disyuntiva *moral* de decidir entre continuar con sus contradicciones o subvertirlo radicalmente. La tesis 11 de las *Tesis sobre Feuerbach* cobra aquí su poder. Se revierte entonces la pregunta. Si antes la ella era: ¿es justificable la explotación del ser humano y la naturaleza porque fue necesaria?, ahora es: ¿es justificable la explotación del ser humano y la naturaleza *ahora* que *ya no es necesaria*?, o, en otros términos, ¿actuamos moralmente aquellos que sabemos que no es necesaria y no actuamos para abolirla? Esto nos dirige la pregunta hacia nosotros, los vivos; nos hace

---

555 *Ibid.*, pp. 19 - 20.

tomar postura y asumir nuestra responsabilidad con respecto a la forma en que nos relacionamos con el entorno. En cambio, la primera pregunta hace que nos “lavemos las manos”, evadiendo la responsabilidad al depositar nuestras capacidades subjetivas de transformación en la inevitabilidad de la causalidad objetiva. Por eso no creo que sea de gran utilidad saber si fue un proceso teleológico o si la necesidad de la que habla Marx es sólo una necesidad que observa el “búho de Minerva” de manera retrospectiva. No es de utilidad porque no resuelve el problema *práxico actual* de transformación o perpetuación de la realidad en la que estamos inmersos. Por tanto, lo moral y lo fáctico no deben confundirse teóricamente, a pesar de que en la realidad se encuentren entremezclados. Lo más relevante está en el peso que Marx le da a la palabra “históricamente”: la enajenación dio pie al “desarrollo inexorable de las fuerzas productivas del trabajo social”, formando la base para una sociedad libre. Sin embargo, este desarrollo pudo haberse dado sin la enajenación, aunque tal vez no de manera inexorable. En todo caso, lo fundamental es lo que dice Marx después de ese pasaje:

Aquí el obrero está desde un principio en un plano superior al del capitalista, por cuanto éste último ha echado raíces en ese proceso de enajenación y encuentra en él su satisfacción absoluta, mientras que por el contrario el obrero, en su condición de víctima del proceso, se halla de entrada en una situación de rebeldía y lo siente como un proceso de avasallamiento.<sup>556</sup>

En el proceso de adquisición de conciencia de clase, el obrero debe hacer suya no sólo la lucha por la abolición de la enajenación entre los hombres (la explotación del hombre por el hombre), sino también la enajenación hombre-naturaleza (la explotación de la naturaleza).

## 5.2 Enajenación de la tierra

La contraposición fundamental entre valor de uso y valor o, expresado en términos del conjunto, la contraposición entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, dependen, para la visión marxiana, de la enajenación humana de la naturaleza. Es decir, las dos contradicciones más básicas del modo de producción capitalista y que atraviesan por entero todas las capas y niveles de la sociedad (totalidad concreta) se fundamentan en la escisión del ser humano respecto de su entorno natural. La noción de Marx de la alienación del trabajo humano estaba conectada inseparablemente de la alienación de la humanidad respecto a la naturaleza.<sup>557</sup> Ya desde los *Manuscritos de 1844* Marx advertía esto en diversos pasajes. La caracterización cuádruple de la enajenación – enajenación del

---

556 *Ibid.*, p. 20.

557 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. Op. cit., p. 9.

producto, de la actividad productiva, del ser genérico y del otro –<sup>558</sup> depende en última instancia de que “Toda autoenajenación del hombre con respecto a sí mismo y a la naturaleza se revela en la medida en que se entrega y entrega la naturaleza a otro hombre distinto de él”<sup>559</sup>. Al entregar la naturaleza o, en términos marxianos, el “cuerpo inorgánico del hombre”<sup>560</sup> a otro (y, con ello, privarse a sí mismo y a otros de dicho cuerpo) está privándose de la posibilidad de realizar *libremente* su objetivación en tanto sujeto. Precisamente la libertad residía en esa capacidad de objetivación *como especie*. Recordemos que “[...] la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre”<sup>561</sup> y que, por otro lado, “[...] el trabajo enajenado, al arrebatarse al hombre el objeto de su producción, le arrebató su *vida genérica*, su real objetividad como especie y convierte la superioridad del hombre sobre el animal en una inferioridad, puesto que se le arrebató su vida inorgánica, la naturaleza”<sup>562</sup>. Al entregarse a sí mismo y al entregar la naturaleza a otro, el ser humano renuncia a cualquier tipo de actividad libre. La propiedad privada, que es tomada como algo absoluto e incuestionable para la ideología burguesa, es el producto de relaciones sociales enajenadas y no a la inversa. Cuando el hombre entrega su trabajo y la naturaleza a otro, es decir, cuando ya no trabaja ni produce para sí sino para alguien más, es cuando se produce la propiedad privada: “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo.”<sup>563</sup> La propiedad privada no expresa más que una forma de relación social enajenada y enajenante. Es la relación social que enajena al hombre de sí mismo y al hombre de la naturaleza la que construye la propiedad privada sobre los medios de producción, incluida la naturaleza. Y esto no es intrínseco sólo al capitalismo, sino también a los modos de producción previos que han existido exceptuando la comunidad primitiva, en la cual el ser humano entablaba relaciones de producción no enajenadas con respecto a sí mismo y con respecto a la naturaleza. Pero eso no implica que el trabajo enajenado deje de ser una de las determinaciones fundamentales de la totalidad concreta que es el capitalismo. Cuando Marx menciona que “partimos de un hecho económico *actual*”<sup>564</sup>, y este hecho no es otro sino el trabajo enajenado, lo que está diciendo implícitamente es que esta categoría *subyace* al modo de producción burgués. Por ello Marx

---

558 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, pp. 66 - 68.

559 *Ibid.*, p. 69.

560 *Ibid.*, pp. 59, 67. También en Formaciones económicas precapitalistas, parte de los *Grundrisse*, Marx utiliza el término. Vid. Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. *Op. cit.*, pp. 84 - 88.

561 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 67.

562 *Ibid.*, p. 68.

563 *Ibid.*, p. 70. También: “La *propiedad privada* se deriva, pues, por análisis, del concepto del *trabajo enajenado*, es decir, del *hombre enajenado*, del trabajo extraño, de la vida extraña, del hombre *extrañado*.” (*Ibid.*)

564 *Ibid.*, p. 70.

demuestra cómo es que la propiedad privada es producto del trabajo enajenado y no a la inversa:

[...] aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo que los dioses no son, *en su origen*, la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia.<sup>565</sup>

La propiedad privada es una construcción derivada del trabajo enajenado en tanto éste produce la *relación* de subordinación. Con ello está atacando las posiciones de la economía clásica que pensaban la propiedad privada como el *a priori*, como el punto de partida dado de la investigación, punto de partida incuestionable. Cuando Marx advierte que ella *aparece* como el fundamento, está criticando implícitamente el método utilizado por esa escuela del pensamiento económico que señala en la *Introducción de 1857*, y también en los *Manuscritos*:

La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso *material* de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como *leyes*. Pero no *comprende* estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. La Economía política no nos dice cuál es la razón de que se escindan el trabajo y el capital, el capital y la tierra.<sup>566</sup>

La propiedad privada aparenta ser algo exterior al hombre, algo dado por la propia “naturaleza de la naturaleza”, como algo *cósmico*. El trabajo, en cambio sí parece ser algo que pertenece al hombre, pero no se concibe la propiedad privada como un producto de la enajenación de esa actividad humana, del trabajo enajenado.<sup>567</sup> La superación de la escisión entre el “trabajo y el capital” y “el capital la tierra” dependería de la “recuperación” de la naturaleza por parte de los trabajadores, o, expresado socialmente, de la eliminación de la autoenajenación de los seres humanos frente a otros. Como Marx escribe en su artículo “Sobre la nacionalización de la tierra” respecto a la propiedad privada de la tierra: “Y si la conquista creó el derecho natural de unos pocos, a los muchos les basta con reunir las fuerzas suficientes para adquirir el derecho natural a reconquistar lo que les ha sido arrebatado.”<sup>568</sup> La propiedad de la tierra – “fuente originaria de toda riqueza” – es el gran problema “de cuya solución depende el porvenir de la clase obrera”<sup>569</sup>.

Pero también es muy importante no perder de vista que si bien Marx aborda el tema de esta

---

565 *Ibid.* También: “Es al llegar al punto último y culminante del desarrollo de la propiedad privada cuando vuelve a revelarse este secreto suyo, a saber: de una parte, que la propiedad privada es el producto del trabajo enajenado y, en segundo lugar, el medio a través del cual se enajena el trabajo, la realización de esta enajenación.” (*Ibid.*) Estos pasajes se entienden mucho más a profundidad si se toma en consideración lo expuesto en los *Grundrisse* y en el capítulo sobre la acumulación originaria en *El capital*.

566 *Ibid.*, p. 62.

567 *Ibid.*, p. 71.

568 Carlos Marx, “Sobre la nacionalización de la tierra” en Federico Engels y Carlos Marx, *Escritos económicos varios*. *Op. cit.*, p. 229.

569 *Ibid.*



forma – es decir, utilizando términos ligados a lo que suele llamarse “la teoría de la enajenación – primordialmente en los *Manuscritos*, no abandonó la “problemática filosófica” de su juventud, no abandonó los conceptos de “enajenación”, “cosificación”, “cuerpo inorgánico”, relación objeto-sujeto, etc., como algunas interpretaciones de su pensamiento (especialmente la althusseriana) quisieron creer.<sup>570</sup> Los *Grundrisse* y el *Capítulo VI (inédito)* son evidencias concretas de esto, aunque abandonan la caracterización de la “actividad genérica” y el “género”. Si en los *Manuscritos* el trabajo enajenado es desarrollado “[...] 1) por cuanto enajena al hombre la naturaleza, y 2) porque se enajena a sí mismo, su propia función activa, su actividad vital, enajena al hombre el género”<sup>571</sup>, es decir, si en los *Manuscritos* el trabajo enajenado se presenta como “una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza”<sup>572</sup>, ya unos tres años más tarde, en 1847, en *Miseria de la filosofía*, mencionaba el aspecto concreto de cómo la renta de la tierra capitalista “[...] en lugar de *atar al hombre a la naturaleza*, no ha hecho más que atar la explotación de la tierra a la competencia.”<sup>573</sup> La denuncia marxiana de la explotación de la tierra comenzaba a cobrar forma en tanto que “la *esencia genérica* alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres”<sup>574</sup> del *dinero* – pues todavía Marx no identificaba la diferencia de éste con el *valor* – atentaba en contra de la lógica del valor de uso de la tierra:

Como renta, la propiedad de la tierra pierde su inmovilidad y pasa a ser objeto de comercio. La renta sólo es posible desde que el desarrollo de la industria de las ciudades y la organización social que resulta de este desarrollo obligan al propietario del suelo a aspirar exclusivamente a la ganancia comercial, a obtener ingresos monetarios de la venta de sus productos agrícolas, *a no ver en su propiedad territorial más que una máquina de acuñar monedas*. La renta ha apartado hasta tal punto al propietario territorial del suelo, de la naturaleza, que ni siquiera tiene necesidad de conocer sus fincas, como podemos verlo en Inglaterra. En cuanto al arrendatario, al capitalista industrial y al obrero agrícola, no están más vinculados a la tierra que explotan que el empresario y el obrero de una manufactura al algodón o a la lana que elaboran; *se ven vinculados únicamente por el precio de su explotación, por el producto monetario*.<sup>575</sup>

Si el dinero – “la *capacidad* enajenada de la *humanidad*”, la “fuerza galvano-química de la sociedad” como la llama en los *Manuscritos* – es el “vínculo que me une a la sociedad, que me une a la naturaleza y a los hombres [...] ¿No puede atar y desatar todos los lazos? ¿Y no es también, por ello mismo, el medio general de la *desunión*?”<sup>576</sup> Además de ser el “vínculo de todos los vínculos”, es

570 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 208, nota 31.

571 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 67.

572 *Ibid.*, p. 73 - 74.

573 Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a La filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Edición a cargo de Martí Soler, 10ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1987, 215 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos), p. 109.

574 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 107.

575 Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a La filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. *Op. cit.* Las cursivas son mías.

576 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 106.

también “la verdadera *moneda fraccionaria*”<sup>577</sup>. Engels, en su *Esbozo de crítica de la economía política* escrito antes de los *Manuscritos* de Marx, ya advertía también lo nocivo del comercio con respecto a la tierra y cómo este negocio representa una autoenajenación del ser humano:

El negociar con la tierra, *que es para nosotros lo uno y el todo, la condición primordial de nuestra existencia*, representa el último paso hacia lo más extremo: *el negociar con nosotros mismos*. [...] Y la apropiación originaria, la monopolización de la tierra por un puñado de gentes, eliminando a los demás de lo que constituye la condición de su vida, nada tiene que envidiar en cuanto a inmoralidad al sistema posterior de negociación a base de la tierra.<sup>578</sup>

Engels tenía también, por lo tanto, una visión dialéctica de la enajenación, y concebía ya el comercio y el valor de cambio referido a la tierra como una fuerza antagónica divisora:

La consecuencia inmediata de la propiedad privada es que escinde la producción en dos términos antagónicos: la producción natural y la producción humana; la tierra, muerta y estéril si el trabajo humano no la fecunda, y la actividad del hombre, cuya condición primordial es precisamente la tierra. Y veíamos, asimismo, cómo la actividad humana se desdobla, a su vez, en el trabajo y el capital y cómo estos dos términos se enfrentan entre sí como antagónicos. El resultado es, por tanto, la lucha entre los tres elementos, *en vez de la mutua ayuda y colaboración*. Y a ello viene a añadirse, ahora, el que la propiedad privada trae consigo el desdoblamiento y la desintegración de cada uno de estos tres elementos por separado. [...] En otros términos: porque la propiedad privada aísla a cada cual dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino, tenemos que un capitalista se enfrenta al otro como su enemigo, un terrateniente al otro y un obrero a otro obrero. En esta hostilidad entre intereses iguales, precisamente por razón de su igualdad, culmina la inmoralidad del orden humano actual: esta culminación es la competencia.<sup>579</sup>

La abolición de la propiedad privada implicaría, para Engels, la supresión de “todas esas divisiones antinaturales”<sup>580</sup>. La perspectiva de “mutua ayuda y colaboración” entre la producción humana y la producción natural muestra cómo, incluso tan temprano en el pensamiento de Marx y Engels como en 1843, la perspectiva de la interrelación racional entre el ser humano y la naturaleza era centro de sus preocupaciones.

Ya una década más tarde que la publicación de *Miseria de la filosofía*, en las secciones de los *Grundrisse* en las que habla de las formaciones económicas precapitalistas, Marx problematizaría la enajenación en torno al metabolismo sociedad-naturaleza, específicamente en torno al problema de la separación del trabajador de la tierra, que Marx no reducía al mero suelo, sino que incluía también las aguas, minas, etc.<sup>581</sup> Esta separación, la separación del trabajo libre con respecto a sus condiciones objetivas de realización (medio y objeto del trabajo), habría implicado la disolución de la pequeña propiedad de la tierra y la propiedad colectiva de la tierra. En estas últimas el trabajador se

577 *Ibid.*

578 Federico Engels, “Esbozo de crítica de la economía política” en *Breves escritos económicos*. Recopilación y traducción del alemán por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1978, 99 pp. (Textos Vivos, 2), pp. 9 – 30, p. 19. Las cursivas son mías.

579 *Ibid.*, pp. 20 - 21. Las cursivas son mías.

580 *Ibid.*, p. 20.

581 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858*. *Op. cit.*, vol. II, p. 240.

comportaba como “señor” de las condiciones de su propia realidad en tanto que el trabajo y sus supuestos materiales formaban una unidad no enajenada, y “En consecuencia, el trabajador tiene una existencia objetiva, independientemente del trabajo.”<sup>582</sup> Por otro lado, el capital y su enajenación de la tierra – el “laboratorium natural”<sup>583</sup> del ser humano, como lo llama Marx, el cuerpo inorgánico de la humanidad – habría trastocado la producción fundamentada en la creación de productos materiales como un medio, un *objeto*, para satisfacer necesidades *subjetivas*. Pero, por otro lado, desarrolla a tal magnitud la capacidad de las fuerzas productivas que habría posibilitado la facultad en la humanidad de ser capaz de controlar su propio destino, habría desarrollado a tal grado la producción por la propia producción, la riqueza por la riqueza misma, que habría universalizado la extensión y diversificación de las necesidades y capacidades humanas:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál forma de la propiedad de la tierra, etc., es la más productiva, crea la mayor riqueza. [...] La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del carrying trade– que viven en los poros del mundo antiguo, tal como los judíos en la sociedad medieval. La riqueza es aquí, por un lado, cosa, algo realizado en cosas, en productos materiales, a los cuales se contraponen el hombre como sujeto; por otra parte, como valor, es mero control sobre trabajo ajeno, pero no con el objetivo del dominio sino del goce privado, etc. En todas [[estas]] formas se hace presente con la configuración de cosa, trátase de una cosa o de relación por medio de las cosas, que reside fuera del individuo y accidentalmente junto a él. Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción. Pero, in fact, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[[Qué, sino]] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[[Qué, sino]] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[[Qué, sino una elaboración como resultado de]] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[[Como resultado de]] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo.<sup>584</sup>

Es decir, no se trata de adoptar una actitud romántica<sup>585</sup> de retorno a épocas pasadas en las cuales la producción entera no revestía el “disfraz” de la materialidad como vehículo del valor, a las “edades doradas” en las cuales la producción tenía todavía un carácter local, limitado, provinciano. Marx advierte el aspecto *positivo* del desarrollo productivo que trajo consigo el capitalismo, aunque este

---

582 Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. Op. cit., p. 67.

583 Por ejemplo, *vid. ibid.*, pp. 67, 69, 80 - 81, 89, 95 - 97.

584 *Ibid.*, pp. 83 - 84.

585 También *vid., ibid.*, pp. 89 - 90; Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 58 - 59.

germen *racional* haya estado completamente *dominado* y *subsumido* por la irracionalidad enajenante del valor, del enriquecimiento en sí, del lucro. Es muy importante señalar cómo este pasaje muestra que el concepto de dominio – tan malinterpretado por los críticos de Marx y Engels, y del marxismo en general – no está referido al sojuzgamiento o explotación, sino que es empleado, como en muchos otros pasajes de sus escritos, en el sentido de dominio *científico*, dominio *del conocimiento* y de la capacidad de *aplicarlo* y *utilizarlo* para *modificar* nuestra relación con el entorno. Es decir, “dominio” aquí implicaría justamente “desenajenar” la naturaleza, no subyugarla. El “desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza” muestra la compenetración marxiana de lo humano y lo natural, la unidad de ambos. Lo humano es una fuerza natural, tanto así como la “naturaleza”, que es relativizada como concepto en tanto que se emplea comúnmente para distinguirse de manera artificial de lo humano, como si fuesen dos cosas separadas. El dominio está referido precisamente al *control*, control que en el capitalismo es absolutamente irracional, pero cuya potencia en un mundo sin propiedad privada de los medios de producción se materializaría en una *dirección* racional. Que la humanidad se deje de ser “algo devenido” y que se torne “en el movimiento absoluto del devenir” no es otra cosa más que el abandonar el estado de *prehistoria* en la cual ha estado inmersa desde que es humanidad, el superar el estado de ser gobernada por su propia economía enajenada, por las riendas sueltas del azar de las leyes económicas que escapan de su control racional y social, y que controlan su metabolismo con el resto de la naturaleza.

La teoría de la ruptura metabólica referida a la tierra sería desarrollada aún más a profundidad en *El capital*, especialmente en el tomo III, donde Marx aborda el tema de la renta de la tierra. Ya en el tomo I, Marx concluye el central capítulo XIII, “Maquinaria y gran industria”, con el siguiente extraordinario pasaje:

La gran industria ejerce una acción tanto más revolucionaria en la esfera de la agricultura cuanto que destruye lo que era el baluarte de la vieja sociedad, el “campesino”, sustituyéndolo por el trabajador asalariado. Esto hace que las necesidades sociales de transformación y las contradicciones del campo se pongan al mismo nivel que las de la ciudad. La explotación más rutinaria y más irracional deja así el puesto al empleo consciente y tecnológico de la ciencia. El modo capitalista de producción da cima al proceso que venía desgarrando los viejos nexos familiares entre la agricultura y la manufactura y que se traducían en la incipiente forma infantil de ambas. Pero, al mismo tiempo, crea las premisas materiales para una nueva y más alta síntesis, para la conjunción de agricultura e industria, a base de las formas antagónicamente desarrolladas de una y otra. Con la supremacía sin cesar creciente de la población urbana, amontonada en grandes centros, paga la producción capitalista, de una parte, la potencialidad histórica de desarrollo de la sociedad y, de otra parte, perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, es decir, el retorno al suelo nutricional de los elementos extraídos de él por el hombre en forma de medios de alimentación y de vestido, entorpeciendo así lo que constituye la eterna condición natural para asegurar la fertilidad permanente de la tierra. Con ello, destruye al mismo tiempo la salud física de

los obreros de la ciudad y la vida espiritual de los trabajadores del campo. Pero, al mismo tiempo, al destruir los factores de aquel metabolismo, creados por vía puramente natural, lo impone sistemáticamente como la ley reguladora de la producción social y lo restablece bajo una forma adecuada al pleno desarrollo del hombre. Lo mismo en la agricultura que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción se manifiesta, al mismo tiempo, como el martirologio de los productores, el medio de trabajo se revela como el medio de sojuzgamiento, de explotación y de empobrecimiento del trabajador, y la combinación social del proceso de trabajo como la opresión organizada de la vitalidad individual, la libertad y la independencia del hombre que trabaja. La dispersión de los trabajadores agrícolas en grandes extensiones rompe al mismo tiempo su capacidad de resistencia, mientras que su concentración potencia la del obrero urbano. En la agricultura moderna, lo mismo que en la industria urbana, vemos que la acrecentada fuerza productiva y la mayor movilización del trabajo se logran a costa de la devastación y la postración de la fuerza de trabajo misma. Todo progreso alcanzado por la agricultura capitalista consiste simplemente en un avance del arte de desfalcarse al trabajador, desfalcando al mismo tiempo a la tierra; lo que se progresa en los métodos encaminados a fomentar la productividad del suelo dentro de un periodo dado representa, conjuntamente, un avance en el camino de la ruina a que se exponen las fuentes permanentes de su fecundidad. Cuanto más arranca un país de la gran industria como el fondo sobre el que se proyecta su desarrollo, que es, por ejemplo, el caso de Estados Unidos de Norteamérica, más rápido es este proceso de destrucción. De ahí que la producción capitalista sólo sepa desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción minando al mismo tiempo las fuentes de que mana toda riqueza: la tierra y el trabajador.<sup>586</sup>

Este pasaje ilustra el sentido en el cual Marx habla de la renta de la tierra en el tomo III, donde expone la contradicción fundamental capitalista de cómo “[...] la explotación racional y consciente de la tierra como eterna propiedad colectiva y condición inalienable de existencia y reproducción de la cadena de generaciones humanas que se suceden unas a otras, es suplantada por la explotación y dilapidación de las fuerzas de la tierra [...]”<sup>587</sup>. La contraposición entre un modo racional de entablar un metabolismo social-natural y el modo enajenado de explotar la tierra en el capitalismo es una manifestación más de cómo la lógica del valor subsume no sólo la vida completa del ser humano, todo el campo de su acción, creatividad y satisfacción, sino que también habita parasitariamente el entorno sobre el cual realiza su metabolismo, expoliándolo hasta el agotamiento de sus fuerzas. Ya en el siglo XIX, Marx se percataba de este fenómeno, que no ha sino cobrado mayores dimensiones – dimensiones que quizás el propio Marx nunca imaginó posibles – a medida que el campo de actividades humanas se ha extendido e intensificado mediante el desarrollo del capital y su uso alienado y alienante del avance científico, el cual ha estado sometido “bajo la férula del capital”, como dicen Marx y Engels en *La ideología alemana*, y que ha logrado que las fuerzas productivas “sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada.”<sup>588</sup> Pero la fuerte cultura y formación científica de Marx en las ciencias naturales le proporcionaron más que suficiente evidencia y entendimiento para señalar y denunciar la explotación sin límites de la tierra dentro de la

586 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, op. cit., pp. 450 - 452. También *vid., ibid.*, p. 539.

587 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. Traducción de Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 953 pp., p. 752. Cursivas son mías.

588 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana. Op. cit.*, p. 69.

lógica ilógica de expansión del valor. No hay duda de que Marx tenía presente en todo momento la idea de ruptura metabólica al tratar este tema, y particularmente las investigaciones de Liebig sobre la química de la tierra y el intercambio de nutrientes, como atestigua el siguiente fragmento:

[...] la gran propiedad sobre la tierra reduce la población agrícola a un mínimo en descenso constante y le opone una población industrial en constante aumento y concentrada en grandes ciudades; y de este modo crea condiciones que abren un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia del cual la fuerza de la tierra se dilapida y esta dilapidación es transportada por el comercio hasta mucho más allá de las fronteras del propio país (Liebig).<sup>589</sup>

La ruptura de la producción capitalista con respecto a las “condiciones naturales eternas”, se sustentaba en el sistema de robo que implicaba la agricultura industrializada en donde los nutrientes esenciales para el desarrollo de las plantas – nitrógeno, fósforo y potasio – recorría el camino unidireccional hacia las urbes densamente pobladas, que acababa “transmutándose” en el irracional desperdicio en forma de contaminación urbana y drenaje en vez de ser devuelta a la tierra como abono.<sup>590</sup> Esta ruptura metabólica asociada a la oposición entre ciudad y campo también se veía reflejada globalmente en términos del robo flagrante por parte de las metrópolis industriales colonizadoras, que extraían recursos naturales, tierra y fertilizantes naturales de las colonias que dominaban para trasladarlos a sus propios terrenos desahuciados de su fertilidad por la explotación capitalista industrial de tierras agrícolas.<sup>591</sup> En este sentido es que tanto Marx como Engels abogaban por la futura “supresión de la oposición entre la ciudad y el campo”, que no era sino una expresión, para Engels, de la

supresión del antagonismo entre capitalistas y asalariados. [...] Nadie lo reivindicó con más fuerza que Liebig en sus obras sobre la química agrícola, en las que demanda, para comenzar y constantemente, que el hombre devuelva a la tierra lo que recibe de ella y en las que demuestra que solo la existencia de las ciudades, principalmente de las grandes ciudades, presenta un obstáculo para eso.<sup>592</sup>

Dice en el *Anti-Dühring*:

La abolición de la oposición entre la ciudad y el campo no sólo es posible, sino que es, además, una necesidad apremiante de la producción industrial moderna, y no sólo de ella, sino también de la producción agrícola y la salubridad pública. Sólo fundiendo la ciudad y el campo podrá acabarse con la actual intoxicación del aire, del agua y de la tierra; sólo así se conseguirá que las grandes masas de población de su salud envenenada en las ciudades pongan su abono natural al servicio de la agricultura y no, como hoy, al servicio del cultivo de todo género de enfermedades.<sup>593</sup>

La separación del proletariado de sus condiciones naturales de existencia, su supervivencia enajenada

---

589 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, p. 752.

590 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 163.

591 *Ibid.*, p. 164. *Vid.*, Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. Introducción de Eric Hobsbawm, traducción castellana de Elena Grau Biosca (“Introducción”) y León Mames, Barcelona, Crítica, 1998, 153 pp., p. 44.

592 Federico Engels en Michael Löwy, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Traducción de Silvia Nora Lavado, Ocean Sur, 2014, 171 pp., p. 165, nota 23.

593 F. Engels en F. Engels, V. I. Lenin y C. Marx, *Sobre el comunismo científico*. *Op. cit.*, p. 346.

en las grandes ciudades, era para Marx una de las condiciones fundamentales de su carácter *universalmente revolucionario*, frente al campesinado. Por otro lado, el campesinado estaría atado al “idiotismo de la vida rural”<sup>594</sup> – como dicen Marx y Engels en el *Manifiesto* – en tanto que éste está sustraído del intercambio civilizatorio cosmopolita, de la producción científica, cultural y educativa, pues el campo está sometido al dominio de la ciudad. Por esto, entre otras cosas, tarea ineludible de la revolución sería abolir esta separación y confrontación entre la ciudad y el campo, una de las manifestaciones más cabales de la naturaleza enajenada del capitalismo en la cual aliena a los seres humanos de la naturaleza.<sup>595</sup> La vida comunal dependería de esta superación histórica.<sup>596</sup>

La contradicción entre ciudad y campo sólo puede tener cabida en una sociedad donde existe la propiedad privada de los medios de producción,<sup>597</sup> donde existe “el monopolio de ciertas personas que les da derecho a disponer sobre determinadas porciones del planeta como esferas privativas de su voluntad privada, con exclusión de todos los demás.”<sup>598</sup> Sin este monopolio de la naturaleza, el capital

---

594 Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. *Op. cit.*

595 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 137.

596 *Ibid.*, p. 117. También tener en cuenta esta cita del tomo III de *El capital*: “Si la pequeña propiedad territorial crea una clase de bárbaros colocados casi al margen de la sociedad y en la que toda la tosquedad de las formas sociales primitivas se une a todos los tormentos y a toda la miseria de los países civilizados, la gran propiedad de la tierra mina la fuerza de trabajo en la última región a que va a refugiarse su energía natural y donde se acumula como fondo de reserva para la renovación de la energía vital de las naciones: en la tierra misma. La gran industria y la gran agricultura explotada industrialmente actúan de un modo conjunto y forman una unidad. Si bien en un principio se separan por el hecho de que la primera devasta y arruina más bien la fuerza de trabajo y, por tanto, la fuerza natural del hombre y la segunda más directamente la fuerza natural de la tierra, más tarde tienden cada vez más a darse la mano, pues el sistema industrial acaba robando también las energías de los trabajadores del campo, a la par que la industria y el comercio suministran a la agricultura los medios para el agotamiento de la tierra.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, pp. 752 - 753.) Por otro lado, la importancia de la supresión de la oposición entre ciudad y campo muestra su importancia práctica en la creación de la Unión Soviética. Lenin señalaba esa oposición, el aislamiento entre industria y agricultura, como “la contradicción más profunda que sostenía al capitalismo y fomentaba la discordia entre los trabajadores de la industria y los trabajadores de la agricultura [...]” (V. I. Lenin, “Informe presentado el 2 de febrero de 1920 sobre la labor del CEC de toda Rusia y del Consejo de Comisarios del Pueblo en la primera sesión del CEC de toda Rusia de la séptima legislatura” en F. Engels, V. I. Lenin y C. Marx, *Sobre el comunismo científico*. *Op. cit.*, p. 349 - 350). Escribe Lenin en su *Contribución a la característica del romanticismo económico*: “El fenómeno que nos ocupa es precisamente una de las contradicciones más profundas y generales del régimen capitalista. La separación entre la ciudad y el campo, la oposición entre ellos y la explotación del campo por la ciudad, que en todas partes son los acompañantes del capitalismo en desarrollo... Y debido a ello, el predominio de la ciudad sobre el campo (en el sentido económico, político, intelectual y otros) es un fenómeno general e inevitable en todos los países con producción mercantil y capitalista, incluida Rusia...” (V. I. Lenin, *Contribución a la característica del romanticismo económico*, en *ibid.*, p. 345). También *vid. ibid.*, p. 348. En El imperialismo, etapa superior del capitalismo, diría: “La afirmación de que los cárteles pueden eliminar las crisis es una fábula difundida por los economistas burgueses, quienes desean, a toda costa, embellecer el capitalismo. Por el contrario, el monopolio creado en ciertas ramas de la industria aumenta e intensifica la anarquía inherente a la producción capitalista *en su conjunto*. Se acentúa aún más la desproporción entre el desarrollo de la agricultura y de la industria, fenómeno característico del capitalismo en general.” (V. I. Lenin, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. 8ª ed., Buenos Aires, Editorial Anteo, 1974, 171 pp., p. 35). La urbe sólo surge allí donde hay acumulación, es decir, allí donde se ha dado ya la apropiación *privada*, y, por tanto, también la posibilidad de la contraposición ciudad-campo. Con ello se da, en el plano ideológico, el predominio del antropocentrismo.

597 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana*. *Op. cit.*, pp. 20 - 22.

598 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, p. 574.

no tendría posibilidad de existencia:

[...] la contradicción entre la propiedad privada sobre el suelo y la existencia de una agricultura racional con una explotación normal de la tierra al servicio de la sociedad. Por otra parte, la propiedad privada sobre el suelo, y, por tanto, la expropiación de la tierra de manos del productor directo –es decir, la propiedad privada de unos, que implica la no propiedad de otros sobre la tierra– constituye la base del modo capitalista de producción.<sup>599</sup>

La necesidad de una regulación racional del metabolismo era un punto medular de la idea marxiana de superación de la enajenación humana, y del desarrollo de la *historia* humana propiamente dicha, es decir del devenir de la humanidad *racionalmente conducido*.<sup>600</sup> Esto se contraponen a la visión neorromántica e idealista contemporánea que achaca a la tecnología y a la ciencia los problemas de devastación ecológica actuales. El análisis marxiano permite ir mucho más allá de estas “lágrimas sentimentales”<sup>601</sup>, como las llama Marx en los *Manuscritos*, que pretenden un retorno a condiciones históricamente anacrónicas.<sup>602</sup> El valor de uso del trabajo humano está referido a su productividad real concreta, en tanto creador de satisfactores, y esta *potencia creativa* se ve mermada – más bien completamente distorsionada hasta convertirse en su *opuesto* – en el capitalismo que su “utilidad” reside tan sólo en cuanto genera plusvalía para el capital, independientemente de los capitalistas en cuestión.<sup>603</sup> Lo mismo sucede con la tierra y, más generalmente, con la naturaleza entera. A pesar de que nuestro entendimiento de la ecología – es decir, de la economía natural – y de la economía – es decir, de la ecología humana – ha avanzado mucho desde tiempos de Marx, éste cristalizó la esencia de la crisis ecológica en su conjunto mediante su estudio de la ruptura metabólica, que no ha desaparecido, sino que sólo se ha profundizado con el paso del tiempo, con la intensificación,

---

599 *Ibid.*, pp. 751 - 752. También vid., Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. *Op. cit.*, p. 13.

600 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, p. 4; John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*, p. 15.

601 Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *op. cit.*, p. 58 - 59.

602 Esto no implica la abogar por la sobreindustrialización del campo o por la negativa a implementar técnicas agroecológicas, por ejemplo. Todo lo contrario. El desarrollo de la ciencia y la tecnología ha demostrado las ventajas de la producción agroecológica y de la producción agrícola descentralizada. Una cosa es la centralización de la toma de decisiones planificada y otra muy distinta es la centralización de la producción y la ampliación de la escala de producción industrializada agrícola. Es un lugar común atribuirle a Marx una visión productivista y achacarle una posición antiambientalista basada en el supuesto de que sólo pretendía incrementar la escala de la producción y el desarrollo de las fuerzas productivas (interpretando “desarrollo de las fuerzas productivas” de una forma completamente unilateral y reduccionista). Nada más alejado de la realidad, como puede apreciarse en el siguiente pasaje del tomo III de *El capital*: “La moraleja de esta historia, que aparece también corroborada por la observación de la agricultura, es que el sistema capitalista choca con una agricultura de tipo racional o, lo que es lo mismo, que la agricultura racional es incompatible con el sistema capitalista (a pesar de que este tipo de agricultura fomenta su desarrollo técnico) y necesita, *bien la mano del pequeño agricultor que trabaja por su cuenta, bien el control de los productores asociados*.” (El capital, tomo 3. Las cursivas son mías.) Vid. John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 164. El capitalismo actúa en contra de cualquier aplicación racional y sostenible de la agronomía y la ciencia de la tierra. Vid. *ibid.*, pp. 156 - 157.

603 John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*



extensión y exacerbación de las contradicciones del movimiento del capital.<sup>604</sup>

Unido de manera indisoluble a esto, tenemos que el desarrollo científico se ha visto cada vez más constreñido a las limitaciones impuestas por este movimiento. Ejemplo de este último punto y siguiendo el tema de la producción agrícola, es la revolución verde, la tercera revolución agrícola capitalista, propia del capital monopolista, siendo la primera aquella ligada a los orígenes del capitalismo y la segunda aquella ligada al giro del capital hacia el capitalismo industrial.<sup>605</sup> Ella muestra cómo la irracionalidad del metabolismo sociedad-naturaleza que es dejado al azar – que, de forma contradictoria, es al mismo tiempo una *ley* que se impone con una “férrea necesidad” – de la expansión del capital impone a la ciencia un desarrollo completamente deformado, un uso de la misma paradójico y enfermo. Más recientemente, yo diría que nos estamos enfrentando a la cuarta revolución agrícola capitalista, aquella que se apoya en el desarrollo de la biotecnología y los organismos genéticamente modificados, que presenta una nueva gama de problemas gravísimos *conocidos*, además del abanico de posibles problemas que nos son *desconocidos* y que el *actual empleo irracional* capitalista de estas tecnologías – pues su único interés es el interés del lucro –<sup>606</sup> inevitablemente se encargará de manifestar en el futuro. Si bien Marx y Engels se centraron en la segunda revolución agrícola capitalista y su relación con la división antagónica de la ciudad y el campo, la profundidad de su concepción materialista de la naturaleza los llevó a investigar también otros aspectos devastadores del capital referidos al entorno natural, como el agotamiento de las

---

604 *Ibid.*, p. 12.

605 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 284, nota 20.

606 “The purpose of the commercial use of biotechnology is to extend the control of capital over agricultural production.” (Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 335).

reservas de carbón, la desolación de los bosques, etc.<sup>607</sup> En una carta de diciembre de 1882 a Marx, tan sólo tres meses antes de que éste muriera, Engels advierte:

Lo que Podolinsky ha olvidado por completo es que el hombre, en cuanto obrero, no es simplemente un fijador del calor solar actual, sino un derrochador muchísimo mayor del calor solar del pasado. Las reservas de energía, carbón, minas, bosques, etcétera, que hemos logrado despilfarrar, las conoces mejor que yo. Desde este punto de vista, incluso la pesca y la caza no se manifiestan como fijación de nuevo calor solar, sino como gasto e incipiente derroche, de la energía solar ya acumulada.

Más: lo que el hombre realiza deliberadamente con el trabajo, lo hace en forma inconsciente la planta. Las plantas —y esto también es cuento viejo— son los mayores absorbentes y depósitos de calor en forma transformada. Por consiguiente, mediante el trabajo, en cuanto fija calor solar (lo que no ocurre en la industria y otras ramas de la producción), el hombre logra unir las funciones naturales del animal consumidor de energía con las de la planta, coleccionista de energía.<sup>608</sup>

En *Dialéctica de la naturaleza*, contrario a las malinterpretaciones de su pensamiento, también señala explícitamente las consecuencias ecológicamente desastrosas de la producción humana en el capitalismo:

La ciencia social de la burguesía, la economía política clásica, sólo se ocupaba, preferentemente, de las consecuencias sociales directas perseguidas por los actos humanos encaminados a la producción y al cambio. Lo cual corresponde por entero al tipo de organización social de que esa ciencia es expresión teórica. Allí donde la producción y el cambio corren a cargo de capitalistas individuales que no persiguen más fin que la ganancia inmediata, es natural que sólo se tomen en consideración los resultados inmediatos y directos. El fabricante o el comerciante de que se trata se da por satisfecho con vender la mercancía fabricada o comprada con el margen de ganancia usual, sin que le preocupe en lo más mínimo lo que mañana pueda suceder con la mercancía o con su comprador. Y lo mismo sucede con las consecuencias naturales de estos actos. A los plantadores españoles de Cuba, que pegaron fuego a los bosques de las laderas de sus comarcas y a quienes las cenizas sirvieron de magnífico abono para una generación de cafetos altamente rentables, les tenía sin cuidado el que, andando el tiempo, los aguaceros tropicales arrastrasen el mantillo de la tierra, ahora falto de toda protección, dejando la roca pelada. Lo mismo frente a la naturaleza que frente a la sociedad, sólo interesa de un modo predominante, en el régimen de producción actual, el efecto inmediato y el más tangible; y, encima, todavía produce extrañeza el que las repercusiones más lejanas de los actos dirigidos a conseguir ese efecto inmediato

---

607 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 164. Un ejemplo de los variados pasajes en los que abordan esto es el siguiente: "Johnston, Comte, etc., cuando señalan la contradicción existente entre la propiedad privada y una agronomía racional se refieren exclusivamente a la necesidad de cultivar la tierra de un país como un todo. Pero el hecho de que el cultivo de los distintos productos agrícolas dependa de las fluctuaciones de los precios del mercado y los cambios constantes de estos cultivos a tono con estos precios del mercado, y todo el espíritu de la producción capitalista, encaminado al lucro pecuniario directo e inmediato, chocan con la agricultura, la cual tiene que operar con todas las condiciones constantes de vida a través de la cadena de las generaciones humanas. Un ejemplo palmario de esto lo tenemos en los bosques, los cuales sólo se explotan de un modo más o menos conforme al interés colectivo allí donde no se hallan sujetos al régimen de propiedad privada, sino bajo la administración del Estado" (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, p. 576, nota 2.) También, *vid.* Karl Marx en Michael Löwy, *op. cit.*, p. 62. En el tomo II de *El capital*, Marx también señala respecto a la explotación forestal: "El largo período de producción (que incluye un período relativamente corto de trabajo), y por tanto la larga duración de sus períodos de rotación, hace de los cultivos forestales una base de inversión poco favorable para una empresa privada y, por consiguiente, capitalista, la cual no perderá este carácter aunque en vez del capitalista individual la regente una sociedad capitalista. En general, el desarrollo de la cultura y de la industria se ha traducido siempre en la tendencia celosa a destruir los bosques y todo lo que se ha intentado para la conservación y producción de la riqueza forestal representa un factor verdaderamente insignificante al lado de aquella tendencia." (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II. *Op. cit.*, p. 217.)

608 Federico Engels, "Carta a Karl Marx". Londres, 19 de diciembre de 1882. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1882-12-19.htm> el 20 de febrero del 2016.

sean muy otras y, en la mayor parte de los casos, completamente opuestas: [...] <sup>609</sup>

Esta conciencia de la interrelación entre la actividad humana y la naturaleza, de cómo el capital mina ambas fuentes de la riqueza – la naturaleza y el trabajador –, de cómo el efecto inmediato de la producción de plusvalor por parte del capital suprime todo otro interés personal o social humano, estaba profundamente grabado en el pensamiento de Marx y Engels. De aquí el destacado pasaje de Engels, que parece haber sido ignorado por gran parte de sus críticos:

No debemos, sin embargo, lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos. Es cierto que todas ellas se traducen principalmente en los resultados previstos y calculados, pero acarrear, además, otros imprevistos, con los que no contábamos y que, no pocas veces, contrarrestan los primeros. [...] Y, de la misma o parecida manera, todo nos recuerda a cada paso que *el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero*, es decir, *como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella* con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que *nos hallamos en medio de ella* y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la *posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente*.<sup>610</sup>

Esto demuestra palmariamente el sentido en el que el término “dominio” era empleado por Marx y Engels. “Dominio” es utilizado en el sentido del dominio racional, orientado por el saber, por el conocimiento científico aplicado a la planificación social. Es decir, dominio en el sentido de *libertad humana*, de objetivación de sus fines racionalmente planteados y ejecutados. Dominio como realización de la *historia* humana, como superación de la prehistoria en la cual el ser humano ha sido mero objeto de su economía y no se ha tornado *sujeto* de la misma, sujeto de su compenetración metabólica con el entorno *del cual vive* y que él también *produce*. Dominio es precisamente “desenajenación” de su propia actividad productiva y reproductiva, “desalienación” de la naturaleza al conocerla, desvelar sus leyes y conducir nuestra acción acorde a ellas.

En todo caso, ha otorgado al capital una potencia gigantesca de transformación de la naturaleza, que el capital no ha podido – ni podrá – usar más que de forma destructiva. La ciencia ha sido una “donación” involuntaria de la sociedad al capital que la sojuzga y domina, que la controla más allá de su voluntad: “En general, la ciencia no cuesta al capitalista absolutamente ‘nada’, lo que no le impide en lo más mínimo explotarla. El capital se anexiona la ciencia “ajena” lo mismo que se anexiona el trabajo de otros.”<sup>611</sup> Pero si bien la ciencia y la técnica son, para el capital, “una potencia

609 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 153.

610 *Ibid.*, pp. 151 - 152. Las cursivas son mías.

611 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 344 - 345, nota 23 de Marx. Viene mucho al caso la siguiente cita de Marx en el *Capítulo VI (inédito)*: “La *ciencia*, como el producto intelectual general del desarrollo social, se presenta aquí asimismo como directamente incorporada al capital (la aplicación de la misma como ciencia, separada del saber y la destreza de los obreros considerados individualmente, al proceso material de producción), y el desarrollo general de la sociedad, por cuanto lo usufructúa el capital enfrentándose al trabajo y opera como fuerza productiva del capital contraponiéndose al trabajo, se presenta como *desarrollo del capital*, y ello

de su expansión independiente de la magnitud dada del capital en funciones” y que actúa a la par de “que una explotación acrecentada de la riqueza de la naturaleza lograda por el mero hecho de elevar la tensión de la fuerza de trabajo”<sup>612</sup>, ellas están oprimidas y estrechadas bajo las condiciones de reproducción del capital:

Así como la producción fundada sobre el capital crea por una parte la industria universal – es decir, plustrabajo, trabajo creador de valor–, por otra crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de la utilidad general; como soporte de ese sistema se presentan tanto la ciencia como todas las propiedades físicas y espirituales, mientras que fuera de esa esfera de la producción y el intercambio sociales nada se presenta como superior-en-sí, como justificado-para-sí-mismo. El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. Hence the great civilising influence of capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece sólo como artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales.

De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más. La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo<sup>613</sup>.

La desacralización<sup>614</sup> ideal de la naturaleza contrasta con las limitaciones materiales que impone la valorización del valor al desarrollo *real* del control (racional) humano sobre el entorno posibilitado por el desarrollo libre de la ciencia. Si bien “despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza, así como de la cooperación y el intercambio sociales” – y, con ello, “Todas las relaciones firmes y enmohecidas, con su secuela de ideas y conceptos venerados desde antiguo, se disuelve, y todos los de formación reciente envejecen antes de poder osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo consagrado se desacraliza”<sup>615</sup> – al capital se le aparecen las fuerzas productivas – incluida la naturaleza – y las relaciones sociales “únicamente como medios, y no son para él [para el

---

tanto más por cuanto para la gran mayoría ese desarrollo corre a la par con el *desgaste de la capacidad de trabajo*.” (Karl Marx, *El capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito): *resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 95)

612 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 540.

613 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858*. *Op. cit.*, vol. I, pp. 361 – 362.

614 Vid. Karel Kosík, *op. cit.*, p. 238.

615 Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. *Op. cit.*, pp. 42 - 43.

capital] más que medios para producir fundándose en su mezquina base. In fact, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires.”<sup>616</sup>

Toda la diversificación de las necesidades si bien ha tenido un papel propulsor en el desarrollo de lo que Marx llama el “individuo social”, es decir, la expresión del trabajo del hombre como “apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social” – aunque en el capitalismo el trabajador se presenta al margen del proceso productivo, en vez de ser su “agente principal” –, también ha tenido un papel reductivo en tanto se adecua sólo a necesidad del capital por crear trabajo excedente.<sup>617</sup> En otras palabras:

Lo que desde el punto de vista del capital se presenta como plusvalía, desde el punto de vista del obrero se presenta exactamente como plustrabajo por encima de su necesidad como obrero, o sea, por encima de su necesidad inmediata para el mantenimiento de su condición vital. El gran sentido histórico del capital es el de crear este *trabajo excedente*, trabajo superfluo desde el punto de vista del mero valor de uso, de la mera subsistencia. Su cometido histórico está cumplido, por un lado, cuando las necesidades están tan desarrolladas que el trabajo excedente que va más allá de lo necesario ha llegado a ser él mismo una necesidad general, que surge de las necesidades individuales mismas; [...].<sup>618</sup>

Lo que desde el punto de vista del trabajador se presenta como plusproducto, desde el punto de vista de la naturaleza representa un “plusrecurso”, una sobreexplotación más allá de las necesidades humanas y, por lo tanto, más allá de la lógica del valor de uso. Si bien aquí estoy haciendo un uso poco preciso del término “plusproducto” – pues éste se refiere a la encarnación material de la plusvalía, es decir, se refiere sólo a la porción excedente de producto en relación con la reproducción del valor de la fuerza de trabajo –, el argumento se mantiene en tanto que la sobreproducción capitalista no se limita a una de tipo racional, como aquella esbozada en la *Crítica del Programa de Gotha*<sup>619</sup>. El término “plusproducto” es, en un sentido preciso, el producto que encarna el valor excedente frente al valor de la fuerza de trabajo que lo ha producido, pero podemos también usar el término en el sentido de un excedente en la producción que va más allá de las necesidades no sólo del trabajador que la ha producido, sino de la sociedad en conjunto. Esta sobreproducción – que si bien se funda en el desarrollo e incremento de las fuerzas productivas, pero no se reduce a ello (pues podría haber un desarrollo e incremento de esas fuerzas sin necesidad de sobreproducción en el sentido de la lógica del valor) – requiere la ampliación del círculo del consumo.<sup>620</sup> Esto tiene tres dimensiones: 1)

616 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, vol. II, p. 229.

617 *Ibid.*, p. 228.

618 *Ibid.*, vol. I, p. 266.

619 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha. Op. cit.*, pp. 14 – 16.

620 “[...] la hermosa trinidad de la producción capitalista: superproducción, superpoblación, superconsumo, *three very delicate monsters indeed!* [“Tres monstruos muy delicados, en verdad’].” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 565.)

ampliación cuantitativa del consumo ligado a necesidades ya existentes; 2) ampliación de las necesidades ya existentes mediante la expansión del círculo territorial de consumo; 3) la creación (o ampliación cualitativa) de nuevas necesidades, que implica el descubrimiento y la creación de nuevos valores de uso.<sup>621</sup> *Per se*, esta ampliación no tendría por qué acarrear ninguna dimensión negativa, pero bajo la lógica implacable, avasallante y parasitaria del valor se torna en destructora del metabolismo natural. La multiplicación cuantitativa y la diversificación cualitativa del consumo y las necesidades mediada y guiada por la valorización del valor, torna las fuerzas productivas en fuerzas también *destructoras*. El plus trabajo, el plus producto, el plus tiempo, la sobreproducción, no está orientada a satisfacer o preveer carencias futuras<sup>622</sup> en torno a alguna necesidad, sino que su objetivo es realizarse como plusvalía, y si con ello torna a la humanidad en meros objetos de su consumo y objetos consumidores, tanto mejor.<sup>623</sup>

A pesar de que Engels, al escribir su *Esbozo de crítica de la economía política*, consideraba que la capacidad de producción de la humanidad era ilimitada y que la ciencia podía exponencialmente

---

621 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, vol. II, pp. 360 - 361. También: “De ahí la exploración de la naturaleza entera, pura descubrir nuevas propiedades útiles de las cosas; intercambio universal de los productos de todos los climas y países extranjeros; nuevas elaboraciones (artificiales) de los objetos naturales para darles valores de uso nuevos. La exploración de la Tierra en todas las direcciones, para descubrir tanto nuevos objetos utilizables como nuevas propiedades de uso de los antiguos, al igual que nuevas propiedades de los mismos en cuanto materias primas, etc.; por consiguiente el desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y relaciones; su producción como producto social lo más pleno y universal que sea posible (pues para aprovecharlo multilateralmente es necesario que sea capaz de disfrute, y por tanto cultivado al extremo) constituye asimismo una condición de la producción fundada en el capital. Esta creación de nuevas ramas de producción, o sea de plus tiempo cualitativamente nuevo, no consiste solamente en división del trabajo sino en un desgajarse la producción determinada de sí misma, como trabajo dotado de nuevo valor de uso; desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso.” (*Ibid.*, p. 361). *Vid. ibid.*, p. 22.

622 La *Crítica del Programa de Gotha* muestra claramente la necesidad de toda sociedad por tener un excedente en la producción, pero éste se distingue cualitativamente de la sobreproducción propia del capitalismo, así como de sus consecuentes crisis. En otras sociedades predomina el valor de uso - independientemente del número y cualidad de necesidades - en la orientación del plus trabajo. También *vid.*, Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 210 - 211.

623 “Superproducción y miseria de las masas –dos fenómenos, cada uno de los cuales es, a su vez, causa del otro– he aquí la absurda contradicción en que desemboca la gran industria y que reclama imperiosamente la liberación de las fuerzas productivas, mediante un cambio del modo de producción. (F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Op. cit.*, p. 45.). Se cumple la sentencia de Engels en El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: “[...] todo lo que la civilización produce es también doble, ambiguo, equívoco, contradictorio [...].” (Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1979, 215 pp., p. 64.)

aumentar el rendimiento de la tierra<sup>624</sup> (hay que recordar que apenas tenía 23 años al escribir esto y que su pensamiento evolucionó, como es natural)<sup>625</sup>, ya señalaba:

Si los productores como tales supieran cuánto necesitan los consumidores, si pudieran organizar la producción y distribuirla entre ellos, serían imposibles las oscilaciones de la competencia y su gravitación hacia las crisis. Producid de un modo consciente, como hombres y no como átomos sueltos, sin conciencia colectiva, y os sobrepondréis a todas estas contradicciones artificiales e insostenibles. Pero, mientras sigáis produciendo como ahora lo hacéis, de un modo inconsciente y atolondrado, a merced del acaso, seguirá habiendo crisis comerciales, y cada una de ellas será necesariamente más universal y, por tanto, más devastadora que las anteriores, [...]<sup>626</sup>

La inconsciencia propia de la producción capitalista no sólo es incapaz de planificar racionalmente la producción en términos de la satisfacción de necesidades, sino que también produce, como dice Marx en *El capital*, “[...] mediante el sistema anárquico de la competencia, el más desenfrenado despilfarro de los medios sociales de producción y de las fuerzas de trabajo, creando además un sin número de funciones que hoy resultan indispensables, pero que son de por sí perfectamente superfluas.”<sup>627</sup> El fin de la producción es irracional, y también los medios que emplea, en tanto el capital es esencialmente despilfarrador de las condiciones que le han sido dadas “gratis” como don divino, como son diversos recursos naturales y la ciencia. Las externalidades de la producción capitalista – como la *vida humana*, que se distingue de la mercancía fuerza de trabajo, o la *vida de otras especies* en tanto no contribuyan a la reproducción del valor – son “daños colaterales”, tan sólo insignificancias a las que ni siquiera se les presta atención, pues no tienen que ver con la producción de capital o el mercado. Tomando esto en cuenta, es decir, teniendo una perspectiva holístico-dialéctica y que toma en cuenta el metabolismo natural-social, se revela cómo el capital – hablando cualitativamente de acuerdo al ser humano y cuantitativamente de acuerdo a la naturaleza – produce *poco con mucho*.<sup>628</sup>

Para Engels, “la relación que media entre la capacidad de consumo y la capacidad de producción”, en “un estado de cosas digno de la humanidad” será regido por la planificación social racional y no dejada a la anarquía de la competencia, la “ley” de la oferta y la demanda (términos que siempre están contrapuestos, no en “armonía”, como quiere pensar la ideología dominante)<sup>629</sup> y el

---

624 Federico Engels, “Esbozo de crítica de la economía política” en *op. cit.*, p. 24.

625 También es muy posible que ya tuviera conocimiento de las ideas capitalistas, racistas y anticientíficas de Malthus que dogmáticamente asumían que el crecimiento de la población humana era geométrico (exponencial), mientras que el de sus medios de sustento, los productos agrícolas, crecían aritméticamente (linealmente). Quizás asumir que la producción podía ser ilimitada (y el desarrollo de las fuerzas productivas así lo podían indicar en 1843) era una forma de no caer en el malthusianismo.

626 *Ibid.*, p. 22.

627 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 471.

628 Agradezco a mi querida maestra Tobyenne Berenberg, además de un sinnúmero de otras cosas, por esta magnífica frase: “El capitalismo produce poco con mucho”.

629 *Vid.* Federico Engels, “Esbozo de crítica de la economía política” en *op. cit.*, pp. 21 - 22; Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, p. 153.

*laissez-faire*:

La colectividad tendrá que calcular lo que es capaz de producir con los medios de que dispone y determinar, a base de la relación entre este potencial de producción y la masa de los consumidores, en qué medida debe la producción aumentar o disminuir, hasta qué punto se puede tolerar el lujo o se le debe restringir.<sup>630</sup>

El producto de la competencia es la sobreexplotación de la naturaleza y la sobreexplotación del hombre “hasta el máximo sus energías, renunciando a todo fin verdaderamente humano”, así como el enfrentamiento dentro de las ramas de producción, el enfrentamiento entre trabajadores, etc.: “La lucha de capital contra capital, de trabajo contra trabajo, de tierra contra tierra, arrastra la producción a un vértigo en el que se vuelven del revés todas las relaciones *naturales* y *racionales*.”<sup>631</sup> Marx también señalaba cómo el capital, en tanto espoleado por la necesidad de expansión y lucro, extiende los productos y las necesidades en un sentido “[...] *especulativo* y constantemente *calculador* esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e *imaginarias*: la propiedad privada no sabe convertir la tosca necesidad en una necesidad *humana*; su *idealismo* es la *figuración*, la *arbitrariedad*, el *capricho* [...]”<sup>632</sup> La creación de necesidades por entero superfluas, que sólo responden o bien al lujo o bien a la sociedad concretizada bajo el mando del capital, o incluso la invención de “necesidades” nocivas, es una *necesidad* del capital.<sup>633</sup> Esto es una razón más por la cual la lógica del valor tiende a la expoliación redundante e innecesaria del entorno.

Tomada en su conjunto, la irracionalidad de la producción se rige al margen de los intereses de la sociedad, y las distintas ramas de la producción están gobernadas por la anarquía de la competencia y el lucro inmediato, que es el único móvil de la clase capitalista como personificación del capital.<sup>634</sup> Derivada de esta irracionalidad está la idea capitalista de la libertad, que consiste en la libertad de mercado, de la libre empresa.<sup>635</sup> Escribe sarcásticamente en *El capital*:

---

630 Federico Engels, “Esbozo de crítica de la economía política” en *op. cit.*, p. 23.

631 *Ibid.*, p. 23. Las cursivas son mías. También: “La competencia aísla a los individuos, no sólo a los burgueses, sino más aun a los proletarios, enfrentándolos a unos con otros, a pesar de que los aglutine.” (Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana*. *Op. cit.*, p. 70, nota de Marx.)

632 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 91.

633 Para una problematización (de Marx) de las “necesidades naturales” y el lujo, *vid.* Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858*. *Op. cit.*, vol. II, p. 17; Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 397. Tomar en cuenta: “Por lo demás, el lujo constituye una absoluta necesidad en un modo de producción que crea la riqueza para los no-productores, y que por ende le debe proporcionar a ésta las formas necesarias que permitan su apropiación por parte de la riqueza dedicada solamente al disfrute.” (Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 86).

634 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 42. *Vid.* Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 46.

635 “Dentro de las actuales condiciones burguesas de producción se entiende por libertad el libre comercio, la libre compra y venta.” Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. *Op. cit.*, p. 59. *Vid.* Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 48.



La esfera de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de la cual se opera la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era el verdadero paraíso de los derechos innatos del hombre. En él imperaban solamente la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham. La libertad, pues tanto el comprador como el vendedor de una mercancía, por ejemplo, de la fuerza de trabajo, actúan solamente al dictado de su libre voluntad. Contratan entre sí como personas libres y jurídicamente iguales. El contrato cerrado por ellos es el resultado final en que sus voluntades cobran expresión jurídica común. Igualdad, pues sólo se relacionan los unos con los otros en cuanto poseedores de mercancías, que cambian un equivalente por otro. Propiedad, pues cada cual dispone solamente de lo que es suyo. Y Bentham, pues cada uno de ellos se preocupa solamente de sí mismo. La única fuerza que los mantiene unidos y los pone en relación es la fuerza del egoísmo, del provecho particular de cada cual, de sus intereses privados. Precisamente por eso, porque cada cual se preocupa solamente de sí mismo y nadie obra al servicio de otro, tenemos que todos ellos juntos, en virtud de la armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una omniingeniosa providencia, hace solamente lo que conviene a su mutuo beneficio, al bien común, al interés de todos.<sup>636</sup>

La producción toda se ve dirigida por ese individualismo burgués, que consiste en la apariencia ideológica de la existencia de individuos “libres”, cuya libertad reside en ser propietarios de una u otra mercancía, aunque sea ésta sólo la propia fuerza de trabajo individual. La libertad como concepto se ve reducida a la idea abstracta de intercambiar en el mercado la propiedad por un equivalente. El derecho y la libertad de disponer de los medios de producción como propiedad privada, es decir, la libertad de ciertos individuos que personifican el interés del capital de disponer de la vida de los trabajadores de una sociedad,<sup>637</sup> conduce a la absoluta anarquía de la producción social:

La competencia sólo expresa el cambio voluntario, el cual es, a su vez, la consecuencia inmediata y lógica del derecho individual de usar y abusar de los instrumentos de toda producción. Estos tres momentos económicos, que en realidad son solamente uno: el derecho de usar y abusar, la libertad de cambio y la competencia arbitraria, entrañan las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que quiere, como quiere, cuando quiere y donde quiere; produce bien o produce mal, excesivamente o demasiado poco, demasiado pronto o demasiado tarde, demasiado caro o demasiado barato; cada cual ignora si venderá, a quién venderá, cómo, cuándo o dónde; y lo mismo en cuanto a las compras. [...] En todo ello, [el productor] es siempre el juguete del azar, el esclavo de la ley del más fuerte, del menos apurado, del más rico... Mientras que en unos sitios escasean las mercancías, en otros abundan con exceso y se dilapidan. Mientras que unos productores venden mucho o muy caro y con enormes beneficios, otros no venden nada o venden con pérdida... La oferta ignora la demanda y ésta la oferta. Producís ateniéndoos a un gusto, a una moda que se manifiesta entre el público consumidor; pero, apenas os disponéis a entregar la mercancía, la fantasía ha pasado y ha ido a fijarse en otra clase de productos... Consecuencias infalibles de ello son la penuria y el carácter universal de las bancarrotas, los cálculos fallidos, las ruinas repentinas y las fortunas imprevistas; las crisis comerciales, el paro forzoso, los abarrotamientos de los almacenes o las penurias periódicas; la inestabilidad y el envilecimiento de los salarios y las ganancias; el deterioro o el despilfarro enorme de riquezas, de tiempo y de esfuerzos en la palestra de una competencia furiosa.<sup>638</sup>

Es tomando en cuenta todas estas expresiones de la contradicción fundamental capitalista entre valor de uso y valor, entre proceso de trabajo y proceso de valorización, que podemos decir, junto con Engels en sus “Dos discursos sobre el comunismo”: “No cabe duda de que la actual organización de la sociedad es, desde el punto de vista económico, la más irracional y la menos práctica que concebirse

---

636 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, pp. 160 - 161.

637 “El poder social del dinero se convierte así en poder privado de un individuo.” (*Ibid.*, p. 123.)

638 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, pp. 48 - 49.

pueda.”<sup>639</sup> En ese mismo escrito, Engels advierte cómo la economía capitalista, en su inherente caos y desorganización, en su “guerra de todos contra todos, en este desbarajuste general y en esta mutua explotación”<sup>640</sup>, trae consigo e inevitablemente traerá consigo “los más desastrosos resultados para la sociedad; el desorden que le sirve de base y el abandono del bienestar verdadero y general no pueden por menos ponerse de manifiesto, más temprano o más tarde, de un modo escandaloso”.<sup>641</sup> Esto debería resonar en las mentes de cualquier ambientalista moderno. Pero he aquí lo fundamental: la “única desalmada libertad de comercio”, la anarquía de “las gélidas aguas del cálculo egoísta”<sup>642</sup>, como señala con Marx en el *Manifiesto*, si bien son eso – azarasas, anárquicas, acéfalas – son, también, *necesarias* y se imponen como tales. Dice Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*:

Pero el azar no es más que uno de los polos de una interdependencia, el otro polo de la cual se llama necesidad. [...] Cuanto más escapa del control consciente del hombre y se sobrepone a él una actividad social, una serie de procesos sociales, cuando más abandonada parece esa actividad al puro azar, tanto más las leyes propias, inmanentes, de dicho azar, se manifiestan como una necesidad natural. Leyes análogas rigen las eventualidades de la producción mercantil y del cambio de las mercancías; frente al productor y al comerciante aislados, surgen como factores extraños y desconocidos, cuya naturaleza es preciso desentrañar y estudiar con suma meticulosidad. [...] Hoy, el producto domina aún al productor; hoy, toda la producción social está aún regulada, no conforme a un plan elaborado en común, sino por leyes ciegas que se imponen con la violencia de los elementos, en último término, en las tempestades de las crisis comerciales periódicas.<sup>643</sup>

Es en esta relación entre azar o anarquía y férrea necesidad, entre desorganización absoluta desde el punto de vista del valor de uso y las necesidades y arreglo inflexible encauzado a la valorización del valor, donde reside el meollo de la irracionalidad del capitalismo entero, y de la totalidad concreta que es la sociedad contemporánea.

### 5.3 La circulación y reproducción del capital y la pérdida de subjetividad colectiva

La incompatibilidad del capitalismo con un metabolismo social-natural racional reside en la irracionalidad del propio metabolismo social guiado por el capital. ¿En qué consiste esta irracionalidad? En pocas palabras, en el carácter desmesurado, ilimitado, del valor. La esencia

---

639 Federico Engels, “Dos discursos sobre el comunismo” en *ibid.*, p. 256.

640 Marx también señala este “*bellum omnium contra omnes*” de la competencia en *El capital*. Vid., Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 318 - 319.

641 Federico Engels, “Dos discursos sobre el comunismo” en *op. cit.*, p. 253.

642 Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. *Op. cit.*, pp. 41 - 42.

643 Federico Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. *Op. cit.*, p. 175.

cuantitativa del valor y la absoluta contraposición a cualquier desarrollo sano con el entorno natural es lo que me encargará de exponer aquí, en tanto que “Su verdadera medida es la *falta de medida*, lo *desmesurado*.”<sup>644</sup>

Nada ilustra mejor esto que el esquema de circulación del capital, que torna la forma directa “primigenia” de circulación de mercancías –  $M-D-M$  –<sup>645</sup>, es decir, el vender para comprar, en su opuesto:  $D-M-D$ , en comprar para vender.<sup>646</sup> Más específicamente, la circulación del capital recorre la forma  $D-M-D^+$ , donde  $D^+$  es el dinero o valor desembolsado inicialmente más un “extra”, una plusvalía. Si en el ciclo  $M-D-M$  el fin último del intercambio es la satisfacción de necesidades mediante el consumo (que no entra en el diagrama por estar fuera de la esfera de la circulación), es decir, si en la forma de circulación simple predomina el valor de uso, en el ciclo  $D-M-D^+$  el fin es un retorno al principio, es un movimiento circular en el cual el propulsor es el propio valor.<sup>647</sup> Si la diferencia que media entre ambos extremos de la circulación simple es una diferencia cualitativa entre mercancías distintas, en la circulación de capital sólo existe una diferencia cuantitativa, que siempre está sujeta a incremento.<sup>648</sup> Esta potencia infinita de acumulación y de movimiento constantemente renovado es el carácter vital e indisoluble del capital, es su esencia, su forma y contenido. Más precisamente: el capital *es* eso, es la valorización del valor. La abstracción intrínseca del valor, su indeterminabilidad, indistinción e indiferencia cualitativas, *define* cabalmente al capital, es decir, le otorga tanto su forma como su contenido, que no son distinguibles al tratarse de él. La forma y contenido no son, por lo tanto distinguibles; constituyen una unidad indiferenciada que sólo existe como *movimiento* que tiende al crecimiento ilimitado. Ese es su único atributo cualitativo, y la contradicción de que el dinero<sup>649</sup> siempre es una suma limitada cuantitativa y, a la par, cualitativamente ilimitado,<sup>650</sup> es manifestación de la irracionalidad de la forma del valor y de la propia naturaleza de la mercancía como célula económica de la sociedad capitalista.

---

644 Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 91.

645 M = mercancía; D = dinero.

646 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 137.

647 *Ibid.*, pp. 138, 139.

648 *Ibid.*, pp. 139, 140.

649 Empleo aquí el concepto de dinero y no el de capital por mor de claridad, pero no deben confundirse. El capital es siempre un movimiento o, como lo escribe Marx en el tomo III de *El capital*: “[...] no es una cosa material, sino una determinada relación social de producción, correspondiente a una determinada formación histórica de la sociedad, que toma cuerpo en una cosa material y le infunde un carácter social específico. El capital no es la suma de los medios de producción materiales y producidos. Es el conjunto de los medios de producción convertidos en capital y que de suyo tienen tan poco de capital como el oro o la plata, como tales, de dinero. Es el conjunto de los medios de producción monopolizados por una determinada parte de la sociedad, los productos y condiciones de ejercicio de la fuerza de trabajo vivo frente de esta fuerza de trabajo que este antagonismo personifica como capital.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, pp. 754 - 755).

650 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 124.

El contenido de la circulación del capital, la valorización del valor se torna en la voluntad objetiva del capitalista, que, en tanto tal, no es más que el *capital personificado*, “dotado de voluntad y de conciencia”<sup>651</sup>, que busca la apropiación-acumulación de riqueza abstracta. Aquí el valor de uso ha escapado de toda consideración, así como la ganancia concreta; “solamente el movimiento incansable de ganar”, “Este absoluto afán de enriquecimiento, este acoso del valor”, es lo que permanece. La lógica parasitaria del valor ha subsumido por completo la otra “cara” de la mercancía, la lógica del valor de uso es aplastada en la circulación del capital.<sup>652</sup> Escribe Marx:

Las formas independientes, las formas monetarias que el valor de las mercancías asume en la circulación simple, se limitan a hacer posible el cambio de mercancías y desaparecen en el resultado final del movimiento. En la circulación *D-M-D*, por el contrario, ambos elementos, mercancía y dinero, funcionan solamente en cuanto dos modalidades distintas de existencia del valor mismo, de las que el dinero es la general y la mercancía la particular, una modalidad de existencia disfrazada, por decirlo así. El valor pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse nunca en este movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. [...] Pero, en realidad, el valor se convierte aquí en sujeto de un proceso en que el constante cambio de formas del dinero y la mercancía hace que cambie su propia magnitud, desprendiéndose como plusvalía del valor mismo originario, es decir valorizándose. En efecto, el movimiento en que el valor arroja plusvalía es su propio movimiento y su valorización, por tanto, autovalorización. El valor adquiere así la virtud oculta de crear valor por ser valor. Pare, arroja crías vivas, o, por lo menos, pone huevos de oro.<sup>653</sup>

La circulación muestra, por tanto, el movimiento circular o espiral del capital en el cual, con cada ciclo, vuelve siempre acrecentado y, con ello, muestra cómo el dinero transmuta en capital.<sup>654</sup> La autovalorización del capital se manifiesta fenoménicamente en la esfera de circulación, pero su materialización, su manifestación concreta tiene lugar en la esfera de la producción. En la esfera de la circulación opera la compra de fuerza de trabajo en el mercado de mercancías y, con ello se establece la posibilidad de la valorización del valor, pero es en el proceso de producción donde se demuestra la terrenalidad del capital, la extracción y literal incorporación del plusvalor manifestado en el proceso de valorización-trabajo capitalista.<sup>655</sup>

Visto desde el punto de vista del ciclo del capital-dinero examinado en el tomo II de *El capital*, el proceso de valorización capitalista se presenta bajo la forma  $D - M \dots P \dots M' - D'$ , y de manera desglosada,  $D - M < T Mp \dots P \dots M' (M + m) - D' (D + d)$ .<sup>656</sup> Los dos extremos – por un lado  $D - M < T Mp$ , y por otro,  $M' (M + m) - D' (D + d)$  – recaen en la esfera de la circulación, y toda la cadena no

---

651 *Ibid.*, pp. 141 - 142.

652 *Ibid.*

653 *Ibid.*, p. 142.

654 *Ibid.*, p. 143.

655 *Ibid.*, p. 177.

656 T = fuerza de trabajo; Mp = medios de producción; P = proceso de producción; m = plusproducto; d = plusvalor. En mi edición aparece la fórmula desglosada como  $D - M < T Mp \dots P \dots M' (M + m) - D' (D' + d)$ , pero hay claramente un error en la última parte, donde D' debe ser (D + d).

representa otra cosa que las metamorfosis de las fases que va recorriendo el capital en su movimiento cíclico. En este ciclo, el valor desembolsado se mantiene y crece en magnitud, cobrando la misma forma de valor que tenía al comienzo del proceso.<sup>657</sup> Desde este punto de vista, podemos ver que la producción, el término intermedio, sólo funge como un “mal necesario”, como un eslabón de la cadena que no puede saltarse el capital, pero que no es el fin de su dinámica. Por eso Marx advierte cómo en el capitalismo existe siempre la necesidad de “hacer” dinero sin la mediación de la producción.<sup>658</sup> Surge ese incentivo contradictorio de eliminación de la mediación productiva que fetichiza la valorización y que ideológicamente se expresa como la creencia en un crecimiento mágico y sobrenatural del dinero, en una potencia cosificada. En realidad, se trata sólo de una relación social, no de una *cosa*. Pero aquí lo esencial es identificar cómo la producción, en vez de ser un medio para la satisfacción de necesidades, es un fenómeno colateral del fin perseguido: el incremento cuantitativo del valor apropiado privadamente. La producción como medio para la reproducción social – es decir, el fin del metabolismo social – se presenta como medio de la reproducción del capital, que se torna en el *sujeto automático*, en la verdadera subjetividad *de la reproducción del ser humano y la totalidad concreta, de todas sus determinaciones, y del metabolismo social-natural*. A esto se reduce la libertad capitalista: a la libertad cosificada de un sujeto enajenado, a la libertad de que las cosas dominen sobre la vida humana, sobre su capacidad creativa y subjetiva, a que las relaciones sociales devenidas históricamente en un proceso al margen del control humano se autonomicen como potencias destructivas de la propia humanidad y la naturaleza.

En el ciclo del capital-dinero también el consumo se manifiesta de manera deforme. Sólo se presenta el consumo productivo en la esfera de circulación ( $D - M < T Mp$ ), pero un consumo productivo que sólo es productivo para *valorizar valor*. El consumo real, el consumo metabólico de los individuos, es aquí omitido. Para esta lógica capitalista, la perspectiva de trabajador se esfuma, ya que la venta (o, más bien, renta) del trabajador ( $T - D$ ) no forma parte del ciclo. Sale de su lógica, así como el consumo individual del trabajador ( $D - M$ ). El consumo de los trabajadores, de los seres humanos vivos, se da aquí sólo como supuesto, también como un “mal necesario”, como algo *marginal* a la finalidad abstracta de valorización. La producción y reproducción de seres humanos (fuerza de trabajo para los ojos del capital), es un mero medio para la producción y reproducción del capital, un proceso cosificado en tanto que es subsumido a una lógica que le es ajena.<sup>659</sup>

---

657 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II. *Op. cit.*, p.48.

658 *Ibid.*, pp. 52 - 53.

659 *Ibid.*, pp. 53 - 54.

Sin embargo, el ciclo del capital-dinero es sólo uno de los ciclos del capital. Tomado aisladamente no proporciona una visión cabal del mismo.<sup>660</sup> A pesar de ello, no me adentraré tanto en los otros dos ciclos, por motivos de espacio. Baste decir del ciclo del capital productivo ( $P \dots M' - D - M \dots P$ ) que a pesar de que aparenta excluir un consumo *creciente*, muestra que, desde el primer momento, el capital-mercancías ( $M'$ ) lleva implícita la posibilidad de que el consumo crezca a medida que incrementa la magnitud de la plusvalía (expresada en plusproducto).<sup>661</sup> Por otro lado, el ciclo del capital mercancías ( $M' - D' - M \dots P \dots M'$ ) nos permite ver la interrelación entre distintos capitales y ramas productivas, pues en  $M$  van implícitos otros  $Mp$ , productos ( $M'$ ) de otros capitales. Es pues, no sólo una forma del capital individual, sino la forma de la suma, interrelación y mutuo condicionamiento de los capitales individuales, el capital global de la clase capitalista.<sup>662</sup> La compenetración de las tres formas cíclicas reproduce la forma en que el capital se mueve y va tendiendo a subsumir toda producción en producción de mercancías para valorizar valor.<sup>663</sup> El capital nunca es estático, no es una cosa fija, sino que es precisamente ese movimiento.<sup>664</sup>

Pero también es esencial identificar que si bien en la esfera de circulación y en el ciclo capital-dinero se muestra de forma más explícita la irracionalidad del crecimiento capitalista, la esencia del mismo se encuentra en la esfera de producción, en la extracción material de plusvalía mediante la explotación del ser humano y la naturaleza. Escribe Marx:

En la relación entre el capitalista y el obrero asalariado, la relación pecuniaria, la relación entre comprador y vendedor, se convierte en una relación inmanente a la misma producción. Pero esta relación descansa, fundamentalmente, en el carácter social de la producción, no en el del tráfico: éste obedece, por el contrario, a aquél. Por lo demás, es lógico que la mentalidad burguesa, que sólo ve lo que se refiere al negocio, no comprenda que es el carácter del régimen de producción lo que sirve de base al régimen de tráfico correspondiente, y no a la inversa.<sup>665</sup>

Es decir, que el capitalista y el trabajador se enfrenten en el mercado como comprador y vendedor de una mercancía (fuerza de trabajo), respectivamente, no responde a la propia esfera de circulación, sino que es resultado del propio modo de producción, del carácter social de la producción, de la distribución no de medios de vida (satisfactores) o mercancías comunes y corrientes, sino de la distribución previa de los medios de producción, de la propiedad privada sobre los mismos. La

660 *Ibid.*, p. 56.

661 *Ibid.*, p. 62. Tomar en cuenta lo que dice en el *Capítulo VI (inédito)*: “*La producción por la producción*” —la producción como fin en sí misma— ya entra en escena por cierto con la *subsunción formal del trabajo en el capital*, no bien el fin inmediato de la producción llega a ser, en general, producir una *plusvalía lo más grande y lo más abundante posible*, no bien el valor de cambio del producto llega a ser el fin decisivo.” (Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 75.)

662 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II. *Op. cit.*, p. 87.

663 *Ibid.*, p. 99.

664 *Ibid.*, p. 94.

665 *Ibid.*, p. 104.

enajenación propia del capitalismo, la enajenación más exacerbada de la historia-prehistoria humana, se revela en tanto que sus “agentes” objetivos son sólo representaciones de una de las formas del capital, son humanos vaciados de subjetividad y reducidos a cosas. El capitalista individual y la clase capitalista en su totalidad son tan sólo personificaciones del capital, son materializaciones de la voluntad y poder de esa potencia social producto de nuestras propias relaciones.<sup>666</sup> Si el capital es “trabajo muerto que, como un vampiro, sólo revive chupando trabajo vivo y revive tanto más cuanto más chupa”<sup>667</sup>, los capitalistas son los muertos vivientes que existen sólo en cuanto succionan plustrabajo a través de sus demiurgos automatizados, los medios de producción. Las funciones que realiza el capitalista son aquellas del propio capital, mediante su conciencia y voluntad individual, al igual que las funciones del obrero, que sólo son las funciones del trabajo personificado.<sup>668</sup> Es la dominación “de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor”<sup>669</sup> en tanto que la mercancía es el producto general de la producción social, en tanto que ella ese medio de dominación del capital, una relación social.<sup>670</sup> El trabajador se presenta:

[...] al servicio de una voluntad ajena y de una inteligencia ajena, dirigido por ella. Ese trabajo tiene su *unidad espiritual* fuera de sí mismo, así como en su unidad material está subordinado a la *unidad objetiva* de la *maquinaria*, del capital fixe, que como *monstruo animado* objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador; de ningún modo se comporta como instrumento frente al obrero individual, que más bien existe como puntualidad individual animada, como accesorio vivo, y aislado, de esa unidad objetiva.<sup>671</sup>

Lo que observábamos al inicio de este capítulo sobre el fetichismo de los medios de producción cobra aquí su dimensión cabal. El capital es el monstruo animado, el “sujeto dominante y propietario de *trabajo ajeno* y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado.”<sup>672</sup> En el otro polo, tenemos al capitalista:

Como fanático de la valorización del valor, el capitalista espolea implacablemente a la humanidad a la producción por la producción misma y, por tanto, al desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad y a la creación de condiciones materiales de producción sin las cuales no podría llegar a existir la base real para una forma superior de la sociedad cuyo principio fundamental sea el pleno y libre desarrollo de cada individuo. [...] Pero lo que en éste se revela como una manía individual es en el capitalista resultado del mecanismo social, dentro del cual él no es más que un tornillo.<sup>673</sup>

---

666 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, pp. 11, 149. Vid. Karel Kosík, *op. cit.*, p. 212.

667 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 209.

668 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, pp. 54 - 55.

669 *Ibid.*, pp. 19 - 20.

670 Vid. Karel Kosík, *op. cit.*, p. 199.

671 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 - 1858. Op. cit.*, vol. 1., pp. 432 - 433. Para la caracterización del capital constante - los medios de producción vistos desde el punto de vista del valor - como “monstruo animado”, vid., Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 40; Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 177.

672 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 - 1858. Op. cit.*, vol. 1., p. 433.

673 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 528.

La enajenación de la totalidad social y la reducción de todas sus partes constitutivas a meros objetos al servicio de una lógica parasitaria del metabolismo social, es intrínseca al capitalismo, y su regulación estatal o bajo cualquier otra forma sólo puede moverse dentro de esas limitaciones objetivas y será, por tanto, siempre parcial y dirigida a síntomas. Las “cadenas de oro”<sup>674</sup> que los trabajadores puedan obtener mediante sus luchas por derechos laborales, organización sindical, mejoras laborales, etc., son análogas a las “cadenas de oro” que pueda obtener el desarrollo natural bajo un capitalismo “verde”, “amigable con el entorno”.

Pero esta enajenación no sería necesariamente destructiva de la naturaleza y la humanidad, ni causa de la ruptura metabólica social-natural, si no involucrara la valorización del valor, es decir, su esencia de crecimiento canceroso *ad infinitum*. En tanto que la *differentia specifica*<sup>675</sup> del capital es la valorización del valor,<sup>676</sup> la producción de plusstrabajo, plusproducto, plusvalía, “plusexplotación” humana y natural, enajena sistemáticamente toda forma de necesidad “natural”,<sup>677</sup> tomando este último término no como algo absoluto, no como algo inmutable y dado cósicamente, sino como un término condicionado también históricamente, determinado por un metabolismo social-natural racional, basado en el valor de uso (que es, siempre, históricamente determinado en cuanto las necesidades sociales son históricas). La totalidad concreta, la sociedad entera, la humanidad en su concreción capitalista está, pues, determinada a acrecentar la falla, la brecha metabólica, entre la sociedad y la naturaleza:

El proceso de producción es la unidad *inmediata* entre el proceso de trabajo y el proceso de valorización, tal como su resultado inmediato, la mercancía, es la unidad *inmediata* entre el valor de uso y el valor de cambio. Pero el proceso de trabajo no es más que un medio del proceso de valorización, proceso que, a su vez, en cuanto tal es esencialmente *producción de plusvalía*, esto es, *proceso de objetivación de trabajo impago*. De esta suerte se halla determinado específicamente el carácter global del proceso de producción.<sup>678</sup>

Desde el punto de vista del proceso de producción tomado en su conjunto, el valor de uso es anulado por el parasitismo del valor, toda determinación específica concreta del producto se disuelve en la expansión cuantitativa del trabajo abstracto acumulado y apropiado en pocas manos,<sup>679</sup> manos “títeres” del capital como sujeto automático y automatizante, sujeto real de la vida e historia del ser humano en este mundo.

Es una producción que no está ligada a limitaciones predeterminadas y predeterminantes de las

---

674 *Ibid.*, p. 551.

675 *Ibid.*

676 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 6.

677 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 174.

678 Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. *Op. cit.*, p. 21.

679 *Ibid.*, p. 9.



necesidades. (Su carácter antagónico implica *barreras a la producción* que ella incesantemente procura superar. De ahí las crisis, la superproducción, etc.) [...] Independientemente de la voluntad de tales o cuales capitalistas, esto se convierte en una *ley* del modo de producción capitalista. Y esta ley se realiza solamente implicando otra, o sea la de que no son las necesidades existentes las que determinan la escala de la producción, sino que por el contrario es la escala de la producción —siempre creciente e impuesta a su vez por el mismo modo de producción— la que determina la masa del producto. Su objetivo [es] que cada producto, etc., contenga el *máximo* posible de *trabajo impago*, y ello sólo se alcanza merced a la *producción por la producción misma*.<sup>680</sup>

Los planes de cada capitalista, los fines inmediatos que persigue, se revelan como sólo un eslabón prescindible en este proceso interminable de producir por producir, acumular por acumular, de explotar por explotar, tanto al ser humano como a la naturaleza.<sup>681</sup> La autoridad de la clase capitalista, así como la de todos los capitalistas individuales, sobre el contenido y forma de la producción (el qué, el cómo, el cuándo, el dónde de la producción), no es más que la expresión manifiesta de la autoridad del valor autonomizado, que los usa tanto como a los trabajadores: “Si a los ojos de la economía clásica del proletario es solamente una máquina de producir plusvalía, el capitalista, por su parte, es una máquina para convertir la plusvalía en pluscapital.”<sup>682</sup> El “*sacra auri fames*”<sup>683</sup>, la sed ilimitada de enriquecimiento, atraviesa la totalidad de los actores involucrados y su actividad.

Tomado en su conjunto, el sistema capitalista es, entonces, incompatible con un desarrollo ecológicamente racional. La producción y reproducción social concreta dentro del capitalismo contradice a cada paso la posibilidad de sostener un metabolismo racional con el resto de la naturaleza, contradice la capacidad de mantener una autolimitación o una autorregulación del metabolismo social. El capital rige este metabolismo social casi con el despotismo implacable de una ley natural, impidiendo así cualquier transformación significativa de la estructura de la relación metabólica con el entorno. Es este conocimiento de los estreñimientos estructurales de nuestro metabolismo social, que a su vez son estreñimientos del metabolismo con la naturaleza, nos da la certeza de que, por lo tanto, es la propia estructura la que debe ser trastocada. El conocimiento que nos da el marxismo respecto al papel de la estructura económica en el desarrollo social y nuestra relación con el resto de la naturaleza, nos otorga al mismo tiempo la vía de la respuesta a la multitud de problemas engendrados dentro de esa estructura, a la diversidad de síntomas que emergen de la pandemia cancerosa que juega el capital como portador y acaparador de la subjetividad social.

---

680 *Ibid.*, p. 76.

681 Karel Kosík, *op. cit.*, p. 211.

682 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 530 - 531.

683 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 - 1858. Op. cit.*, vol. I, pp. 90 - 91.

## CONCLUSIONES

Como vimos en el último capítulo, el proceso de producción capitalista, por lo tanto, es al mismo tiempo la enajenación del ser humano respecto de sí, como respecto de la naturaleza; son dos formas de abordar una misma unidad. La lógica de extracción de plusvalor se pone en movimiento, entonces, como aparentando ser un primer motor inmóvil, independientemente de la voluntad y consciencia de los seres humanos a los cuales somete a *su* voluntad. De esta forma, el capital se torna en el sujeto de la reproducción social porque subsume tanto real como formalmente al trabajo, condición fundamental de la producción y el medio metabólico de interacción natural-social. Esto necesariamente implica la subsunción del propio metabolismo hombre-naturaleza. La finalidad del capital es ajena no sólo al ser humano, sino también al desarrollo orgánico de ese metabolismo, atentando incluso contra su propia reproducción. El problema central es que la lógica inherente e implacable del capitalismo es una lógica que no sólo atenta contra *una* de las partes de esa totalidad, sino que trueca la *estructura* de la misma. En tanto lógica que estructura el conjunto de la economía, torna la totalidad concreta en incompatible con un metabolismo racional, dirigido conscientemente. El funcionamiento del capital es, en este sentido, absolutamente irracional en tanto atenta contra sus propias condiciones de existencia, es decir, el trabajo y la naturaleza. Produce y reproduce una ruptura metabólica. A pesar de producir las condiciones de su conservación y, por supuesto, de su crecimiento y reproducción acrecentada – sin esto no sería capital –<sup>684</sup>, el capital literalmente produce las condiciones de su propia inexistencia o aniquilación. Aquí no me refiero a las condiciones de su negación entendidas éstas como condiciones de emancipación de los trabajadores o condiciones de transformación revolucionaria de la sociedad, sino a condiciones de destrucción de la vida. La célebre

---

684 “El producto de la producción capitalista no es solamente la *plusvalía*: es el *capital*.” (Karl Marx, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción. Op. cit.*, p. 101.); “Esos supuestos que originariamente aparecían como condiciones de su devenir —y que por tanto aún no podían surgir de su acción *como capital*—, se presentan ahora como resultados de su propia realización, como realidad *puesta* por él: no *como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia*. Ya no parte de presupuestos para llegar a ser, sino que él mismo está presupuesto, y, partiendo de sí mismo, produce los supuestos de su conservación y crecimiento mismos.” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, vol. 1., p. 421.); “El proceso capitalista de producción se encarga, pues, de reproducir, por su propio desarrollo, el divorcio entre la fuerza de trabajo y las condiciones del trabajo. Reproduce y eterniza, con ellos, las condiciones de explotación del obrero. [...] Por tanto, el proceso de producción capitalista, considerado en su conjunto o como proceso de reproducción, no produce solamente la mercancía, no produce solamente la plusvalía: produce y reproduce la relación misma del capital; produce de una parte al capitalista y de la otra al trabajador asalariado.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. *Op. cit.*, p. 515 – 516.); “*La producción de capitalistas y trabajadores asalariados es entonces un producto fundamental del proceso de valorización del capital.*” (Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas. Op. cit.*, p. 115).

dicotomía de Rosa Luxemburgo, “Socialismo o barbarie”, cobra un sentido aún más potente bajo esta luz. La lógica de la producción capitalista, que tiene su correlato en la lógica de circulación como  $D - M - D^+$ , es la siempre incesante y cada vez más creciente producción de plusvalor. Este proceso entra de manera inmediata en contradicción con la idea de un metabolismo, que implica siempre una interacción e intercambio *finitos* y regulados *orgánicamente*. Al mismo tiempo, atenta en contra de una de las dos fuentes de la producción: la naturaleza, que es también *finita* y que se desarrolla conforme a una lógica *metabólica* con sus partes. El proceso de valorización contrasta antagónicamente con una forma racional de reproducción social, la cual pondría un claro límite a la producción al elaborar *satisfactores*, no mercancías. “¡De cada cual, según su capacidad; a cada cual según sus necesidades!”<sup>685</sup>, dice la célebre sentencia de Marx en la *Crítica del Programa de Gotha*. Es decir, la contradicción fundamental que subyace a la forma antagónica de manifestarse el capitalismo y la naturaleza reside en la forma antagónica de la mercancía, que constituye la “célula económica”, la “anatomía micrológica”<sup>686</sup> de dicha forma de manifestación: la contradicción entre valor de uso y valor de cambio (que depende del valor). Ambos corresponden a dos procesos y lógicas distintas y antagónicas: el proceso de trabajo y el proceso de valorización, respectivamente. El trabajo mismo invierte su naturaleza al reducirse a ser mero medio de valorización, a su mera abstracción como *trabajo vivo que se materializa*, perdiendo así su característica más básica y simple, a saber, que el trabajo es siempre una actividad encaminada a un fin, a la producción de algo útil, una actividad que por su propia naturaleza es concreta y autoconsciente.

La médula radical de la perspectiva revolucionaria marxiana es la demostración de que la enajenación del hombre con respecto a sí y con respecto a la naturaleza no es algo contingente al modo de producción capitalista o algo que pueda ser reformado, sino que le es intrínseco como totalidad y sólo transformable por vía radical, por la raíz. El capitalismo encierra necesariamente la “[...] disolución del comportamiento para con la tierra – suelo – como con una condición natural de la producción, con la cual el trabajador se comporta como con su propia existencia inorgánica, como con el *laboratorium* de sus fuerzas y el dominio de su voluntad.”<sup>687</sup> La verdadera transformación de la sociedad tanto para la liberación del ser humano respecto de sí mismo, como la liberación de la naturaleza de la explotación devastadora de éste, reside, entonces, en un único camino: la destrucción de las contradicciones más fundamentales de esta sociedad. Pensando estas dos liberaciones en su

---

685 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. *Op. cit.*, p. 18.

686 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 8 – 9.

687 Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. *Op. cit.*, pp. 95 – 97.

unidad, es decir, como la reorganización racional del metabolismo ser humano-naturaleza, es que será posible comprender la vía de esa transformación. La dialéctica que sostiene la economía con la ecología nos dan bases para comprender en qué consisten las contradicciones cardinales. Así vemos que tanto el empobrecimiento de lo humano como el empobrecimiento de lo natural no son más que dos manifestaciones de un mismo fenómeno, que encuentra su razón de ser en la forma en que nos organizamos para producir. Sin embargo, la comprensión de este hecho no cambia en nada las condiciones existentes; de lo que se trata es de transformarlas.

En el “Prólogo a la primera edición” de *El capital*, Marx escribió:

Aun cuando una sociedad llegue a descubrir el rastro de la ley natural que rige su movimiento – y en última instancia esta obra no se propone otra cosa que poner de manifiesto la ley económica que mueve a la sociedad moderna – no puede saltar ni suprimir por decreto las fases naturales de su desarrollo. Puede únicamente acortar el periodo de gestación y mitigar los dolores del parto.<sup>688</sup>

Sin embargo, hacia el final del tomo I, advierte: “La violencia es la partera de toda vieja sociedad en cuya entraña palpita la vida de otra nueva. Y ella misma, la violencia, es una potencia económica.”<sup>689</sup> La revolución social de la cual depende la revolución del metabolismo sociedad-naturaleza es, pues el catalizador impostergable de nuestro mundo, la tarea necesaria y urgente para sanar el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza. Representará *el* cambio cualitativo en la evolución de nuestra especie. Hablando de la ecología evolutiva<sup>690</sup> y de la selección, Levins y Lewontin advierten lo siguiente:

In summary: every characteristic has additional properties besides those initially selected for. These properties—the unselected consequences of selection—create both new possibilities and new vulnerabilities, and under altered circumstances these properties themselves can become the main object of selection. Furthermore, the evolutionary significance of a characteristic can change drastically from group to group or over time.<sup>691</sup>

Tomemos la razón o la racionalidad en el ser humano. Considerada como facultad humana, como capacidad, es un atributo abstracto, carente de determinaciones, relativamente atemporal y ahistórico. Pero el hecho es que esta facultad se concretiza históricamente, tanto en un nivel individual, como social. La racionalidad, producto de la selección natural, tuvo premisas y condiciones particulares para el ser humano en el África de hace 200,000 años, muy distintas de las que tuvo para el Australopithecus de hace 2 millones de años, no digamos ya de aquellas en las que se encuentra el individuo producto del capitalismo financiero contemporáneo. En el nivel individual o, mejor dicho,

688 Carlos Marx, “Prólogo a la primera edición” en *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 11.

689 *Ibid.*, p. 670.

690 “Evolutionary ecology is not so much the study of changing characteristics of organisms in particular environments as the study of changing patterns of response to environment.” (Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist. Op. cit.*, pp. 41 – 42.)

691 *Ibid.*, p. 41.

en el nivel del organismo, la historicidad, determinación histórica de la racionalidad, es evidente. La mujer recolectora que vive en una sociedad mesolítica poligámica trabajaba y pensaba radicalmente distinto de la mujer moderna que se encuentra atada a la “esclavitud doméstica” dentro de una familia patriarcal monogámica, en la cual se encuentra en una relación de subordinación a todo el género masculino, como ya advertía Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. La concreción de la razón del cazador paleolítico que utilizaba su cerebro y músculos para matar a su presa es muy distinta de la del capitalista industrial que utiliza su cerebro para el frío cálculo del lucro, de la optimización de sus capitales, y que dedica sus músculos a actividades ociosas. La razón, como facultad humana, es siempre individual, propia del organismo concreto. Sin embargo, el ser humano es un ser social, y su vida individual está siempre determinada por su vida social, por la sociedad que lo posibilita. Pero no es sólo un animal social, sino también, como dice Marx y Aristóteles, un animal político. Los individuos utilizan su razón para organizarse *de un modo determinado* en sociedad. Sin embargo, no ha sido sino hasta el siglo XIX que descubrimos que las fuerzas motrices determinantes del desarrollo social se han encontrado en la economía, en la forma en que nos organizamos para producir. Hasta entonces, el control consciente, racional, de esa infraestructura había estado imposibilitado materialmente.<sup>692</sup> En todo el desarrollo humano anterior, la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción había permanecido en el misterio, y por ello, sólo podíamos determinar “conscientemente” lo relativo a la superestructura, a las formas jurídicas, políticas, ideológicas, etc., siempre constreñidas dentro de los límites impuestos por la economía, que escapaba de nuestro gobierno. Por eso representan hitos, saltos cualitativos en la historia humana el surgimiento de la ciencia – especialmente la social, la

---

692 “Es igualmente cierto que los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese *nexo puramente material* como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella (a diferencia del saber y de la voluntad reflexivas). El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Perteneció a una determinada fase del desarrollo de la individualidad. La ajenidad y la autonomía con que ese nexo existe frente a los individuos demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones. Es el nexo creado naturalmente entre los individuos ubicados en condiciones de producción determinadas y estrechas. Los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control colectivo, no son un producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de las facultades, en las que se hace posible esta individualidad, suponen precisamente la producción basada sobre el valor de cambio, que crea, por primera vez, al mismo tiempo que la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás, la universalidad y la multilateralidad de sus relaciones y de sus habilidades. En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa.” (Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, vol. 1., pp. 89 – 90.)

historia humana – y, por tanto, de la escritura. Los surgimientos de la escritura y de la ciencia representaron revoluciones en la “*evolutionary significance*” de la razón en la vida del ser humano y su historia. Fueron producto de esa razón, pero, a su vez, la revolucionaron. Sólo el materialismo histórico ha abierto la posibilidad de una nueva revolución en la importancia evolutiva de la razón. Con él se abre la posibilidad de que la razón – vista como una propiedad o facultad ahora de la sociedad – adquiera una nueva dimensión que antes le era inaccesible: la dirección de la evolución social. El salto cualitativo evolutivo que representaría la creación de la sociedad socialista-comunista internacional, es decir, la dirección consciente-racional de la producción y reproducción social lo evidencian las dos mayores crisis que enfrenta el mundo capitalista contemporáneo y la superficie terrestre entera, la biósfera: la guerra nuclear y la crisis ecológica.

A tal grado representaría una revolución en la importancia evolutiva de la razón la creación de una sociedad sin propiedad privada que Marx señala que, con la abolición de la propiedad privada, comienza la verdadera *historia* de la humanidad. Todo lo anterior no ha sido más que *prehistoria*, aquello que ha escapado de nuestro control y dirección *racional*. La razón surgió como un producto de la selección natural, pero se ha manifestado en la historia como una propiedad eminentemente de los individuos. Sin embargo, con el desarrollo y cambio de las condiciones de vida humana se ha creado la posibilidad del trastocamiento del “papel” evolutivo de la racionalidad, como racionalidad social.<sup>693</sup> Retomando a Lukács:

Lo que hasta entonces había acompañado, como mera «ideología», el proceso necesario de despliegue de la humanidad, la vida del hombre en cuanto hombre en sus relaciones consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza, puede ahora convertirse en auténtico contenido vital de la humanidad.<sup>694</sup>

Escribe Marx en *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*, “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas. La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos.”<sup>695</sup> Si bien esto es siempre cierto, debemos tener presente aquello que Emile Burns señalaba:

Lo que da al estudio marxista de la sociedad su valor especial es que se refiere a la sociedad no sólo tal como existe aquí y ahora (lo cual es, naturalmente, esencial), sino tal como ha existido en el pasado y tal

---

693 De este razonamiento podemos derivar la idea de responsabilidad moral que implica la destrucción ambiental y, por ejemplo, la extinción antropogénica de diversas especies. Existe una contundente diferencia cualitativa entre las sociedades que, pongamos por caso, extinguieron al mamut, y la sociedad que extinguió al pájaro dodo o al tigre de Tasmania. El cambio cualitativo reside en la universalización del conocimiento ligado al desarrollo científico y la acumulación-extensión de conocimientos, etc.

694 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 265.

695 Karl Marx, *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. Traducción, introducción y notas de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 187 pp. (Ciencias sociales / Ciencia política, 3422), p. 33.

como se está desarrollando como consecuencia de sus contradicciones internas. Esto da a los seres humanos la posibilidad de adecuar conscientemente sus acciones a un proceso que está teniendo actualmente lugar, un movimiento que, como dijo Marx, “se está desarrollando ante nuestros ojos”. Además nos proporciona una guía para nuestras acciones, ya que no puede provenir de ningún principio ni de ningún punto de vista abstracto, por cuanto éstos representan de hecho alguna concepción estática del pasado.<sup>696</sup>

El marxismo pesa ahora sobre el “cerebro de los vivos”, para unos como pesadilla aterradora, para otros como sueño lúcido, como guía del presente y como pronóstico del porvenir. La posibilidad de derrocar “la última forma antagónica del proceso social de la producción”<sup>697</sup>, la posibilidad de la revolución, implicaría el mayor salto para cobrar el control por vez primera del acaecer histórico:

Esa superación, ese salto, es un proceso. E importa tanto tener siempre en cuenta su carácter de salto como no olvidar nunca su naturaleza de proceso. El salto consiste en la reorientación inmediata a la novedad radical de una sociedad conscientemente regulada, cuya «economía» esté subordinada al hombre y a sus necesidades. Lo procesual de su naturaleza consiste y se impone en el hecho de que esa superación de la economía en cuanto economía, esa tendencia a la superación de su autonomía en cuanto dominio total de los *contenidos* económicos sobre la consciencia de los hombres que actúan su superación, se expresa ahora de un modo desconocido por toda la historia anterior. [...] La economía, en cuanto forma dominante de la sociedad, en cuanto motor real del desarrollo, motor que mueve la realidad por encima de las cabezas de los hombres, tenía por fuerza que expresarse en esas cabezas de modos no-económicos, sino «ideológicos». Pero en cuanto que los principios del ser-hombre se ponen en trance de liberarse y toman en sus manos, por primera vez en la historia, el dominio de la humanidad, se sitúan en el primer plano del interés los objetos y los medios de su lucha, la economía y el poder o violencia, los problemas de los objetivos reales de cada etapa, los contenidos del paso inmediato, del ya dado o del por dar, a lo largo de ese camino.<sup>698</sup>

Sólo cuando demos ese salto *mediante* el proceso, sólo cuando logremos gobernar nuestra economía, nuestro metabolismo social-natural, racional y planificada, cuando dejemos de ser mangoneados y oprimidos por el carácter anárquico de la producción, sólo cuando derroquemos y volquemos nuestro propio metabolismo social, nuestras relaciones, mediante la abolición de la propiedad privada – expresión definitiva de la unidad de la enajenación humana respecto de sí y de la naturaleza y fundamento absoluto y precondition del capitalismo –<sup>699</sup>, sólo entonces podremos hablar de *libertad*:

En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos: queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida, que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la

---

696 Emile Burns, *Introducción al marxismo*. *Op. cit.*, p. 109.

697 Karl Marx, “Prólogo” en *Contribución a la crítica de la economía política*. *Op. cit.*, p. 6.

698 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.*, pp. 264 – 265.

699 John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, pp. 176 – 177.

necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad.<sup>700</sup>

Para la realización de esta libertad, el proceso *coevolutivo* de la humanidad y su entorno natural tiene que transformarse en el proceso *co-revolucionario* del movimiento de erradicación de las contradicciones capitalistas respecto al ser humano y la naturaleza. El Antropoceno nos plantea la disyuntiva: comunismo o la nada.

Esta tesis comenzó estableciendo un panorama general respecto a las posiciones filosóficas y las perspectivas de la relación hombre-naturaleza del marxismo occidental y del ecosocialismo norteamericano, así como un repaso amplio de las contribuciones de la ciencia y ambientalismo soviético a la dialéctica, el materialismo y la comprensión de la relación metabólica hombre-naturaleza. Después empezó la exposición de la posición filosófica dialéctica, holista y materialista del autor, que rechaza tanto el holismo o dialéctica idealista, como el mecanicismo-reduccionismo materialista. En un tercer momento se explicó más a detalle el materialismo referido a la sociedad humana, es decir, la sociedad entendida como una totalidad concreta en la cual la economía tiene el papel estructural determinante. Mediante la descripción marxiana del trabajo, se expuso en qué consiste el metabolismo ser humano-naturaleza para, finalmente, abordar cómo en el capitalismo se trastoca una relación “sana” con el entorno natural y se crea una ruptura metabólica que se acrecienta con cada vez mayor fuerza y extensión. Es decir, se muestra que, bajo el sistema económico actual, es imposible establecer una relación racional y, por lo tanto, no destructiva, con la naturaleza. Se cierra la argumentación con algunas notas acerca del socialismo-comunismo y de la necesidad de una transformación radical de nuestra organización social para enfrentar los retos que nos impone el Antropoceno.

La primera contribución de este trabajo es que representa una reinterpretación filosófica del marxismo partiendo de la crítica de los presupuestos del marxismo occidental que retoma los avances tanto de la segunda y tercera generación del ecosocialismo norteamericano, como de la ciencia y ambientalismo soviéticos. Al mostrar y desarrollar la profunda concepción ecologista marxiana, esta tesis abre la puerta para superar las limitaciones que el marxismo occidental – tomado en su conjunto – enfrentaba para encarar la crisis ecológica. La segunda contribución es que realiza una crítica profunda a la forma y fondo de cómo se “afrenta” la crisis ecológica planetaria en la actualidad, así como la propuesta positiva de cómo podemos afrontar dicha crisis de una forma cabal. Con ello se

---

700 Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, p. 759.



supera la forma hegemónica, en ocasiones demagógica, de encarar los problemas concretos que ha traído la ruptura metabólica del capitalismo avanzado.

Si el materialismo dialéctico ha planteado históricamente la necesidad de revolucionar la sociedad de clases, ahora se ha mostrado con cada vez más contundencia la necesidad de entender esta transformación también en su unidad con la revolución del metabolismo social-natural. Pensado en su entera radicalidad, la eliminación de la explotación ser humano por el ser humano no puede ser vista como algo escindido de la abolición de la enajenación y explotación de la naturaleza. La irracionalidad de una forma encuentra su explicación en la irracionalidad de la otra; no son más que dos formas de comprender su unidad. La coevolución que la humanidad ha experimentado con el resto de la naturaleza – a la cual pertenece – a lo largo de su historia natural-social, debe ahora incorporar una “co-revolución” que permita el desarrollo pleno de ambas, que permita su libre coexistencia y cohabitación mediante el gobierno racional de su compenetración metabólica.

## APÉNDICE A: EL AMBIENTALISMO IDEALISTA Y EL REDUCCIONISMO ÉTICO

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella.

La coincidencia de cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*.

Karl Marx, Tesis III sobre Feuerbach

Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano.

Su trabajo consiste en disolver [*auflösen*] el mundo religioso en su base [*Grundlage*] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [*abhebt*] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [*Selbstzerrissenheit*] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [*verstanden*] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [*irdische*] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [*vernichtet*] teórica y prácticamente.

Karl Marx, Tesis IV sobre Feuerbach

Vale la pena detenernos en el ambientalismo no marxiano y mostrar sus limitaciones, aunque sea de forma escueta. Podemos definir este ambientalismo como la realización práxica del pensamiento ambiental, tomando a este último como “el entendimiento por parte del ser humano de la belleza y el valor de la Naturaleza, y la reflexión sobre su papel en ella”<sup>701</sup>. El ambientalismo incorpora también la ciencia ecológica como parte de su reflexión y acción, pero, a diferencia de ella, no es una ciencia ni su objetivo la investigación, sino principalmente la transformación del mundo. Si bien el ambientalismo es más antiguo que los autores que abordaré en este apéndice, comenzaré aquí con uno de los pilares del ambientalismo norteamericano, Aldo Leopold, para esbozar una caracterización muy general de los presupuestos ideológicos del ambientalismo no marxiano en el siglo XX y realizar una crítica a los mismos.

### a) Aldo Leopold

Lo máximo a lo que llega el materialismo de la intuición sensible, es decir, el materialismo que no concibe a la materialidad como actividad práctica, es a la observación de los individuos singulares y de la sociedad civil.

Karl Marx, Tesis IX sobre Feuerbach

El pensamiento de Leopold, así como la mayor parte del ambientalismo norteamericano, tiene sus orígenes en el romanticismo y en el movimiento filosófico y literario trascendentalista estadounidense de mediados del siglo XX, plasmada en la obra de autores como Ralph Waldo

<sup>701</sup> Mauricio Betancourt de la Parra, *El origen literario, científico y sociopolítico del ambientalismo en los Estados Unidos de América y su desarrollo durante la Guerra Fría*. (Tesis de licenciatura en Biología), Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Ciencias, 2014, 115 pp., p. 3.

Emerson, Walt Whitman y Henry David Thoreau. A grandes rasgos, el trascendentalismo planteaba la necesidad del surgimiento de una relación igualitaria entre la sociedad y la naturaleza, “se buscaba crear una revolución en la *conciencia* y en la *percepción* que implicara un cambio en la relación del individuo con su mundo externo”<sup>702</sup> Es esta visión idealista, que podemos identificar como *educativa*, la que heredarían los primeros ambientalistas, en el sentido propuesto en el párrafo anterior:

[...] más que condenar, Leopold busca *educar*. Él estaba convencido de que la mayoría de los deterioros ambientales no se debían a una baja inherente en la naturaleza humana, sino a la *ignorancia*. Para él, sólo era posible comprender cómo opera la naturaleza después de un gran periodo de educación y auto educación. Esta educación, además, debía estar sustentada en enseñanzas humanistas y científicas. Incluso, plantea Leopold, para entender realmente dónde estamos y qué hacemos en el universo, es necesaria la unificación de la poesía y la ciencia.<sup>703</sup>

Partiendo de esta base, Leopold propone una “ética de la tierra” o del entorno como parte del desarrollo de una conciencia ecológica para solucionar los crecientes problemas ambientales de su tiempo. A pesar de que reconoce que la ecología es una suerte de “economía animal” y a pesar de su visión científica y holística profunda,<sup>704</sup> todo el conservacionismo de Leopold supone una división hierática entre naturaleza (*wilderness*) y economía humana: “The wilderness and economics are, in every ordinary sense, mutually exclusive. If the wilderness is to be perpetuated at all, it must be in areas exclusively dedicated to that purpose.”<sup>705</sup> Las limitaciones de la perspectiva que ve el aislamiento de la naturaleza como la única vía posible de desarrollo “pleno” del mundo natural no pueden ser desarrolladas en esta tesis por motivos de espacio. Pero, de forma más importante para los fines de este escrito, es importante señalar que Leopold no ve la economía en su plena dimensión, como sí lo hace una posición marxiana. Para una visión que no ve dialécticamente la interrelación ser humano-naturaleza y, *a la par*, el papel *estructural* de la economía humana en el desarrollo social, la única vía de conceptualización de la devastación ecológica es como una decadencia moral, como una “caída del hombre” en el pecado de haber perdido una pretendida sensibilidad originaria de armonía con la naturaleza. La vía para la transformación de nuestra relación con el entorno es, desde esta idea básica, un cambio en nuestras conciencias, en la educación moral de la sociedad entera, que “recupere” un aprecio por la naturaleza en su conjunto.<sup>706</sup> La finalidad de esta elevación moral

---

702 *Ibid.*, p. 27. El énfasis es mío.

703 *Ibid.*, pp. 56 - 57.

704 *Ibid.*, p. 62.

705 Aldo Leopold, “The River of The Mother of God” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. Edited by Susan L. Flader and J. Baird Callicott, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1991, 384 p., p. 125.

706 “Una relación ética con el entorno sólo puede obtenerse a través de amor, respeto y admiración por él, además de por otorgarle un gran valor (Leopold, 1949). Por valor, dice Leopold, me refiero a algo mucho más amplio que el valor económico; me refiero a valor en el sentido filosófico. [...] La ética del entorno es un proceso tanto intelectual como emocional.” Mauricio Betancourt de la Parra, *op. cit.*, p. 68.

mediante la valoración ética del mundo natural sería llegar a una relación de equilibrio con el medio ambiente. Si bien la visión marxiana no renuncia a la importancia del desarrollo de una ética, ve la unilateralidad en la apelación a un mero cambio de actitud como vía de la transformación, ve el reduccionismo inherente de la perspectiva idealista que toma al progreso espiritual como el medio para trastocar nuestra la relación sociedad-naturaleza. Esto es especialmente relevante al tratarse de ésta, pues es *la* relación más primordial de la especie, es justo la médula vital de nuestra economía-ecología, de la producción y reproducción social. Leopold, si bien representa un eslabón indispensable en el desarrollo del pensamiento ambientalista, si bien representa un momento muy importante de quiebre con la ideología dominante antropocéntrica, debe ser superado mostrando sus limitaciones, sus contradicciones internas, en este caso, su contenido eminentemente burgués.

En su artículo “The Conservation Ethic”, Leopold define la ética de la siguiente manera:

An ethic, philosophically, is a differentiation of social from anti-social conduct. These are two definitions of one thing. The thing has its origin in the tendency of interdependent individuals or societies to evolve modes of cooperation. The biologist calls these symbioses. Man elaborated certain advanced symbioses called politics and economics. Like their simpler biological antecedents, they enable individuals or groups to exploit each other in an orderly way.<sup>707</sup>

La definición aborda un punto fundamental, que resume las contradicciones y aporías a las que se enfrenta Leopold en su intento por dar cuenta y resolver el problema ecológico de su tiempo. Concibe a la economía como un “artificio”, un invento del hombre entre otros, y no como la base que de la cual el ser humano se hizo tal, y la base vital sobre la cual se desenvuelve toda su existencia real. La concibe como un “factor”<sup>708</sup> que tiene que ser regulado por un otro factor, el factor de la moralidad humana, de la ética que distingue entre la “conducta social y antisocial”: “There is as yet no ethic dealing with man’s relationship to land and to the non-human animals and plants which grow up on it. Land, like Odysseus’ slave-girls, is still property. The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations.”<sup>709</sup> Es justo en este punto donde se evidencia la perspectiva burguesa de Leopold. Universaliza un modo determinado de propiedad: la propiedad privada. Su concepción de la economía se reduce a la estrechez de esta forma *históricamente producida* y, por lo tanto, *contingente*, y no puede concebir otras formas de economía liberadas de esa constricción. Naturaliza una formación económica que, por definición, es algo contingentemente devenido. Por eso es que ve sólo “privilegios” y no “obligaciones” en la relación económica que sostenemos con la tierra

---

707 Aldo Leopold, “The Conservation Ethic” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold. Op. cit.*, pp. 181 – 182.

708 Más adelante abordaré este tema en detalle.

709 *Ibid.*, p. 182.

como si fuese algo eterno. También por eso ve en las relaciones humanas que califica de “simbióticas” meras relaciones de explotación<sup>710</sup> – si bien “ordenadas” u “organizadas” – como algo natural.

Para Leopold, la extensión de la ética a la interacción entre el hombre y su entorno es posible vista en términos evolutivos y ecológicos, y conformaría el tercer paso en una sucesión progresiva moral, siendo los primeros dos estadios éticos alcanzados por el hombre 1) la invención moral de leyes entre individuos y 2) la invención moral de leyes entre individuos y sociedades.<sup>711</sup> El movimiento conservacionista de su tiempo era el “embrión” del desarrollo de la necesidad de esa ética extendida al mundo natural, necesidad evidenciada para Leopold en que el hombre civilizado presenta en su propia mente la *idea* de tal ética.<sup>712</sup> El proceso que nos lleva a la civilización es visto de una forma mucho más holística que la tradición. Leopold concibe la civilización como un progreso hacia una relación armónica con la naturaleza:

Civilization is not, as they often assume, the enslavement of the stable and constant earth. It is a state of *mutual and interdependent cooperation* between human animals, other animals, plants, and soils, which may be disrupted any moment by the failure of any of them.<sup>713</sup>

Es un estado en el que elementos bióticos y abióticos son *parte* de la civilización, a diferencia de la reducción tradicional del concepto a sólo lo humano. Más aún, es un estado de su *relación* interdependiente de cooperación, y, en tanto tal, un estado también fácilmente *inestable*. Puede verse aquí su perspectiva holística y ecológica compleja. La conservación no puede limitarse, para Leopold, a la “propiedad pública”<sup>714</sup> de tierra, entendiendo ésta siempre como un complemento de la propiedad privada de la misma. La finalidad de la conservación, dentro de esta idea, “is a *universal symbiosis with land*, economic and aesthetic, public and private. To this school of thought public ownership is a

---

710 Leopold usa aquí el término “exploit”, mientras que en su célebre ensayo “The Land Ethic” dice: “Politics and economics are advanced symbioses in which the original free-for-all competition has been replaced, in part, by cooperative mechanisms with an ethical content.” Aldo Leopold, “The Land Ethic” en *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Introduction by Robert Finch, New York / Oxford, Oxford University Press, 1949, 227 p., p. 202. Si bien aquí usa el concepto de “co-operative mechanisms”, esto sólo mistifica la explotación existente en sociedades de clases. Al soslayar o invisibilizar las relaciones desiguales económicas mediante ese término, tiene la misma función que naturalizar la explotación. Por otro lado, parte de la idea atomística y burguesa de que las sociedades humanas se formaron originalmente de una competencia de todos contra todos, de un estado de naturaleza hobbesiano. Es lógico que Leopold parta de esta base, pues parece que su texto se inspiró en el libro de John Stuart Mill *El utilitarismo*. Vid. Carolyn Merchant, *op. cit.*, 276 pp. (Revolutionary Thought / Radical Movements), p. 75. Presenta la misma visión en su artículo “Conservation: In Whole or in Part”, en donde su perspectiva holística de la naturaleza contrasta con su perspectiva atomística e individualista de la sociedad y su funcionamiento. La incomprensión de la totalidad concreta como la unidad de una multiplicidad de determinaciones estructurada económicamente es lo que subyace a esa visión ahistórica. De ello se deriva su énfasis en la educación y en la ética. Vid. Aldo Leopold, “Conservation: In Whole or in Part” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. *Op. cit.*, pp. 310 – 319.

711 *Ibid.*; Mauricio Betancourt de la Parra, *op. cit.*, pp. 67 – 68.

712 Aldo Leopold, “The Conservation Ethic” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. *Op. cit.*

713 *Ibid.*, p. 183.

714 *Ibid.*, pp. 187 – 188.

patch but not a program.”<sup>715</sup> La sagrada propiedad privada queda inmutada.<sup>716</sup>

Sin embargo, el fuerte compromiso político de Aldo Leopold por la conservación le hizo percatarse de algunas de las contradicciones inherentes al capitalismo, sin percatarse de que son tales:

We are confronted, then, by a contradiction. To build a better motor we tap the uttermost powers of the human brain; to build a better countryside we throw dice. Political systems<sup>717</sup> take no cognizance of this disparity, offer no sufficient remedy. There is, however, a dormant but widespread consciousness that the destruction of land, and of the living things upon it, is wrong. A new minority have espoused an idea called conservation which tends to assert this as a positive principle.<sup>718</sup>

Así, se enfrenta ante una aporía del pensamiento liberal: ¿Cómo es que, a pesar del increíble desarrollo tecnológico y científico que ha traído consigo el capitalismo, es que no podemos controlar ni planificar nuestra relación con la naturaleza de una forma racional? La única vía lógica de salida de este problema para un razonamiento que no ve en el capitalismo la *autonomía* y *autonomización* de las fuerzas productivas controladas por el *capital*, que no ve la *prehistoria* intrínseca a la incapacidad de la especie de ser *sujeto* de su propia actividad, es una vía ética de regulación de nuestra conducta. Para esta visión se trata de cambiar cómo pensamos y qué valoramos (moralmente): esas son las vías de la transformación:

Granted a community in which the combined beauty and utility of land determines the social status of the owner, and we will see a speedy dissolution of the economic obstacles which now beset conservation. Economic laws may be permanent, but their impact reflects what people want, which in turn reflects what they know and what they are. The economic setup at any one moment is in some measure the result, as well as the cause, of the then prevailing standard of living. Such standards change.<sup>719</sup>

La propuesta es cambiar cómo *valoramos* el *estatus* de un determinado propietario de tierra para que así se disuelvan las trabas económicas que impiden una relación ecológicamente racional con ella. Hablar de la “eternidad” de las “leyes económicas” es, en el fondo, la expresión ideológica de la naturalización de las leyes económicas *capitalistas*. Pero lo más revelador de este pasaje paradigmático es cómo plantea una antítesis de la visión marxiana respecto de la economía: 1) las leyes económicas son eternas, 2) su impacto refleja lo que los individuos quieren, 3) que, a su vez, refleja lo que saben y lo que “son”. Por último, 4) una configuración económica determinada es en

---

<sup>715</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>716</sup> “It is easy, of course, to wish for better kinds of conservation, but what good does it do when on private lands we have very little of any kind? This is the basic puzzle for which I have no solution.” (Aldo Leopold, “A Biotic View of Land” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold. Op. cit.*, p. 272.)

<sup>717</sup> Bajo el término de “Political systems”, Leopold incluye, además del capitalismo, al socialismo, comunismo, fascismo y la “Tecnocracia”. Para él, el capitalismo es el menor de los males comparado con éstos, pues, según su opinión, esos otros “sistemas políticos” están aún más enfocados en distribuir más mercancías producidas por máquinas a más gente. Aldo Leopold, “The Conservation Ethic” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold. Op. cit.*

<sup>718</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>719</sup> *Ibid.* p. 191.

parte consecuencia y en parte causa del “estándar de vida” prevaleciente, que es cambiante. La conclusión *ad hoc* para tales premisas es la siguiente:

The ultimate issue, in conservation as in other social problems, is whether the mass-mind *wants to* extend its powers of comprehending the world in which it lives, or, granted the desire, *has the capacity to do so*. [...] I do not know the answer to either. I simply affirm that a sufficiently enlightened society, by changing its wants and tolerances, can change the economic factors bearing on land. It can be said of nations, as of individuals: “as a man thinketh, so is he.”<sup>720</sup>

La educación o ilustración es, entonces, para Leopold, la solución a los problemas sociales, específicamente al problema ecológico-económico. No es un fenómeno estructural al modo en que se han organizado nuestras relaciones sociales y, por lo tanto, nuestra relación metabólica con la naturaleza. No. Es cuestión de ilustrar a la “masa-mente” que no ha ido a la escuela, que no es docta en temas de ecología, que no sabe *valorar* moral y estéticamente el entorno. Se trata de *convencer* a que *quieran* ser respetuosos de lo que no es humano. Nuevamente hay que decir que una perspectiva marxiana no renuncia al papel importantísimo de una ética, pero sí que, desde su esencia dialéctica-revolucionaria, “no se arredra ante nada”, “capta todas las formas necesarias en el flujo de su movimiento, sin perder de vista tampoco sus lados caducos”<sup>721</sup>, identifica y critica el reduccionismo que empobrece ontológica y epistemológicamente el objeto.

El pensamiento de Leopold, pues, oscila entre contradicciones que no puede superar. Todas las aporías y “puzzlements”<sup>722</sup> con los que se estrella de frente en la realidad son producto, no de la naturaleza de los objetos y fenómenos sociales que les competen, sino de una perspectiva ejemplarmente liberal y pequeñoburguesa: se topa con los problemas, incluso en ocasiones planteados correctamente (en su fundamento material económico), pero es incapaz de encontrarles solución dentro de la estrechez de la ideología dominante. Por ejemplo, en su artículo “Ecology and Politics”, a pesar del énfasis que pone en la ciencia, utiliza conceptos tan no científicos como “technological civilization”<sup>723</sup>, sin mencionar el racismo e ideas colonialistas implícitas en algunos pasajes. El imperialismo y colonialismo son vistos implícitamente como un efecto de un modelo de cultura basado en el desarrollo tecnológico, no como resultado lógico del proceso de expansión y competencia entre mercados y capitales.<sup>724</sup> Todo este artículo está plagado de maltusianismo, darwinismo social e ideas tipo spenglerianas de la “ruina de civilizaciones”. Además, achaca a la

---

720 *Ibid.* p. 192.

721 Carlos Marx, “Postfacio a la segunda edición” en *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, p. 20.

722 Aldo Leopold, “Ecology and Politics” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold. Op. cit.*, p. 285.

723 *Ibid.* pp. 284 – 285.

724 *Ibid.* pp. 283 – 284.

tecnología – y no al capital y las relaciones capitalistas – el trastrocamiento de la relación “take-give” entre el hombre y la naturaleza, una concepción muy cercana a la de metabolismo marxiana (*Stoffwechsel*). Su “solución” a este maltusianismo, a esta concepción cosificada de las “laws of predation”<sup>725</sup> eternas, es la ética.

Sin embargo, no me gustaría acabar en una nota negativa con Leopold. Si bien en esta tesis me he abocado principalmente a su crítica en cuanto representante de posiciones ideológicas reduccionistas-liberales diseminadas en gran parte de los movimientos ambientalistas contemporáneos, su papel como impulsor del conservacionismo y maravilloso escritor de textos legendarios sobre ecología y ambientalismo, fue muy importante. Rociados en sus textos hay pasajes brillantes, que iluminan problemas de forma bella e inteligente. En su artículo “Conservation: in Whole or in Part?”, dice:

In short, the power to injure land-health grew faster than the consciousness that it can be injured.

Land, to the average citizen, is still something to be tamed, rather than something to be understood, loved, and lived with. Resources are still regarded as separate entities, indeed, as commodities, rather than as our cohabitants in the land-community.<sup>726</sup>

El punto de vista amplio que presenta, el empleo de conceptos como la comunidad-tierra, la unión semántica que hace de “recursos” y “cohabitantes”, la idea real de cómo el poder destructivo de la “salud terrestre” se desarrolló (y sigue desarrollándose) antes que nuestra conciencia (y poder de control o reversión) al respecto; todo este conjunto de planteamientos resultan sumamente valiosos y que debemos incorporar. Su énfasis en el aspecto negativo – y reductivo – de considerar los recursos como mercancías va aparejado de una crítica a la función dañina del lucro en la conservación: “[...] if conservation on private lands is to be motivated solely by profit, no unified conservation is even remotely possible.”<sup>727</sup> El hincapié en la necesidad de una planificación racional en la interacción del ser humano con la naturaleza es mencionado en diversos pasajes de muchos de sus textos,<sup>728</sup> y la advertencia de que, sin una transformación ecológica de esa interacción tanto la existencia de la economía humana como la existencia de muchas especies y lugares está condenada a desaparecer.<sup>729</sup>

---

725 *Ibid.* p. 283. Sin embargo, no hay que olvidar que escribió este artículo en 1941, en medio de la Segunda Guerra.

726 Aldo Leopold, “Conservation: In Whole or in Part” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. *Op. cit.*, p. 311.

727 *Ibid.*, p. 317.

728 “The conservation movement is, at the very least, an assertion that these interactions between man and land are too important to be left to chance, even at sacred variety of chance known as economic law.” (Aldo Leopold, “Conservation: In Whole or in Part” en *op. cit.*, p. 185.)

729 “I am interested in the thing called ‘conservation’. For this I have two reasons: (1) without it, our economy will ultimately fall apart; (2) without it many plants, animals, and places of entrancing interest to me as an explorer will cease to exist.” (Aldo Leopold, “Conservation: In Whole or in Part” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. *Op. cit.*, p. 336.)



En mi opinión, el artículo que más podría ser valioso en la construcción de una ética revolucionaria, que podría guiarnos en una sociedad donde haya sido abolida la propiedad privada y las clases, y en donde, por lo tanto, no exista un poder ajeno que domina el desenvolvimiento social, es “The Ecological Conscience”<sup>730</sup>. La conciencia de clase tendría que incorporar una conciencia ecológica si es que un futuro del libre desarrollo racional humano y natural es el objetivo.

## b) La ecología profunda y la “teoría verde”

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.  
Karl Marx, Tesis VIII sobre Feuerbach

En este apartado me gustaría seguir la exposición de la célebre filósofa, ecofeminista y autora Carolyn Merchant en el capítulo “Environmental Ethics and Political Conflict” de su libro *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. Ella hace una distinción entre ética egocéntrica, homocéntrica y ecocéntrica, al hablar de ética ambiental. La presente crítica a los fundamentos filosóficos de la corriente de la ecología profunda tiene su base en la comprensión de la ética ecocéntrica, pero para poder explicarla es necesario analizar brevemente las primeras dos. No discutiré con las posiciones de Merchant aquí; baste decir que resultará evidente que estoy en fuerte desacuerdo con varias de sus interpretaciones. El objetivo será hacer una crítica general de las posiciones de la ecología profunda y la “teoría verde” que deriva de una visión ecocéntrica como la caracteriza la autora.

Merchant considera que la base ideológica y teórica de la ética egocéntrica se encuentra en la ciencia mecanicista del siglo XVII. Señala que la idea de mecanismo – que comparte con la teoría social liberal – tiene cinco supuestos: 1) la materia está hecha de partes individuales (átomos), y su equivalente social es que son los individuos los componentes constitutivos de la sociedad; 2) el todo es igual que la suma de las partes individuales; 3) asume la independencia contextual; por ejemplo, en una determinada sociedad, la diferencia cualitativa entre los individuos es desechada en tanto son considerados como iguales formalmente ante las leyes y reglas de la población; 4) el cambio sucede sólo por una reorganización de las partes individuales; 5) frecuentemente implica una visión dualista del mundo: una parte espiritual o ideal/mental, y una parte material o corporal.<sup>731</sup> Para la autora, la

---

730 Aldo Leopold, “Conservation: In Whole or in Part” en *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. *Op. cit.*, pp. 338 – 346. No dedicaré espacio para abordar este texto, pues el objeto de este apartado es sólo mostrar las limitaciones de las posiciones liberales, reduccionistas y meramente éticas.

731 Carolyn Merchant, *op. cit.*, pp. 68 – 69.

ética egocéntrica está basada en estas suposiciones. El bien individual antecede al bien social, el cual sólo es una consecuencia necesaria de la suma de los bienes atómicos individuales. No implica un narcisismo ni egoísmo, sino que parte del presupuesto ontológico de considerar a los individuos como entes separados, iguales, atómicos y “previos” a la sociedad.<sup>732</sup>

Desde su punto de vista, la ética egocéntrica tiene sus orígenes en el capitalismo del *laissez faire* y, al mismo tiempo, refleja la ética protestante (que habría legitimado la dominación de la naturaleza por parte del hombre).<sup>733</sup> El objetivo de la ética egocéntrica ha sido la legitimación del sistema capitalista de libre mercado y es por eso que se basa en la suposición básica que toma al bien individual como el bien último, eliminando de su indagación la conducta colectiva humana o de organizaciones (como las corporaciones modernas). La segunda suposición que identifica y critica Merchant es que toma a los seres humanos como competitivos por naturaleza y toma al capitalismo como la forma natural de existencia de la economía. La respuesta decimonónica para la primera suposición habría sido, para la autora, la creación de una ética homocéntrica (también llamada antropocéntrica) o utilitarista, un cierto tipo de ética ambiental. Sería hasta el siglo XX que las externalidades ambientales se “interiorizarían” mediante el surgimiento de una ética ecocéntrica.<sup>734</sup>

Hace énfasis en el interés social inherente a la política y en el papel de organizaciones de regulación ambiental en la protección de la salud humana. Merchant incluye en esta categoría tanto a los filósofos morales utilitaristas como Jeremy Bentham y John Stuart Mill, como a los marxistas. Para los utilitaristas el fin ético social es asegurar el mayor bien para el mayor número de personas, maximizando el bien social y minimizando el mal. La base sobre la cual argumentan estos filósofos es la capacidad sensible humana, de la cual deriva que los sentimientos de placer son buenos, mientras que los sentimientos de dolor o sufrimiento son malos. La política pública debe, entonces, orientarse en el sentido de la reducción de estos últimos.<sup>735</sup> Bentham subraya la importancia de la comunidad – que no es más que un “cuerpo ficticio” – y la suma de intereses individuales que la conforman. Por otro lado, Stuart Mill pone el peso en los “intereses generales de la sociedad” y “el bien del todo”, en donde los individuos poseen sentimientos que promueven el bien de la colectividad.<sup>736</sup> La educación es para Mill la solución al problema hobbesiano del estado de naturaleza, pues ella inculca los sentimientos morales que hacen progresar la civilización, alejarnos del estado de “salvajismo”, al

---

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>733</sup> *Ibid.*, pp. 63, 66.

<sup>734</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>735</sup> *Ibid.*, pp. 70 – 71.

<sup>736</sup> *Ibid.*, p. 71.

superar las motivaciones egoístas imprimiendo en los hombres un sentimiento de unidad y fraternidad.<sup>737</sup>

Por otro lado, Merchant señala que la filosofía de Marx es eminentemente antropocéntrica pues su fin es el mejoramiento de las condiciones de vida humanas mediante la ciencia y la tecnología. La satisfacción de necesidades mediante la superación de las necesidades y ataduras impuestas por la naturaleza es, desde la interpretación de la autora, a lo que se reduce la filosofía ambiental marxiana. Si bien otorga algunos méritos a Marx en haber hablado de la alteración ambiental de la industria capitalista, advierte que son los ecólogos sociales como Murray Bookchin y Barry Commoner los que han abordado más los temas ecológicos como la contaminación y el agotamiento de los recursos naturales.<sup>738</sup> Sin embargo, para Merchant, la ética homocéntrica sigue asumiendo los supuestos básicos del mecanicismo, incorporando las perspectivas de los científicos del siglo XIX en sus trabajos sobre termodinámica, hidrología, electricidad y magnetismo. A pesar de ello, también incorpora elementos que después abrazaría la ética ecocéntrica, como el hablar de la naturaleza y la sociedad con metáforas “orgánicas”.<sup>739</sup>

Finalmente, tenemos la ética ecocéntrica que, para Merchant, se fundamenta en el “cosmos”. Dentro de esta ética, todo el ambiente, tanto animado como inanimado tiene un valor intrínseco. Este ecocentrismo toma su inspiración y guía en la ciencia de la ecología para abordar y dar término a dilemas éticos, pues sus objetivos son el mantenimiento de la unidad, estabilidad, diversidad y armonía en los ecosistemas. Para esta visión, según Merchant, todas las cosas en el cosmos tienen que ser consideradas moralmente.<sup>740</sup> La base de esta ética reside, no en una metafísica mecanicista, sino holista. Los cinco supuestos del holismo son: 1) todo está conectado a todo lo demás, por lo tanto, el todo le da sentido a la parte y un cambio en una parte altera otras partes y al todo; 2) el todo es más que la suma de sus partes, pues la combinación de las partes puede dar como efecto más que la mera suma de las mismas; 3) el conocimiento depende del contexto; 4) los procesos tienen primacía sobre las partes; 5) la unidad de humanos y la naturaleza no humana, pues esta perspectiva no es dualista ni opone la naturaleza y la cultura, la materia y el espíritu, el cuerpo y la mente.<sup>741</sup> Si bien estos son los

---

737 *Ibid.* Aquí se ve la similitud política con Aldo Leopold. *Vid., ibid.*, pp. 75 – 76.

738 *Ibid.*, p. 73.

739 *Ibid.*, p. 72.

740 *Ibid.*, pp. 74 – 75.

741 *Ibid.*, pp. 76 – 78. Nuevamente tengo que señalar que esta es la forma en que Merchant describe las características del holismo, no necesariamente es mi caracterización del concepto. Habría que recordar también con respecto al último punto la sentencia de Marx en los *Manuscritos*: “La hostilidad abstracta entre los sentidos y el espíritu es una hostilidad necesaria y seguirá siéndolo mientras el sentido humano por la naturaleza, el sentido humano de la naturaleza, y también, por tanto, el sentido *natural* del *hombre*, no sea todavía el producto del trabajo propio del

fundamentos holistas de la ética ecocéntrica, su problema axiológico central es encontrar una justificación filosófica adecuada del valor intrínseco de los seres no humanos, pues en la tradición de la cultura occidental sólo los seres humanos han sido sujetos de atribución de valor, mientras que el resto de la naturaleza ha sido juzgada sólo en términos de un valor instrumental como un *recurso* para los humanos. Se enfrenta, por lo tanto, al problema filosófico de la distinción entre hechos y valores.<sup>742</sup>

Es esta ética la que forma parte de la corriente filosófica de la ecología profunda. Ésta toma su nombre de una conferencia del filósofo noruego Arne Naess titulada “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement” y publicada en 1973. En ella, Naess argumenta en pos de la necesidad de transformar fundamentalmente las relaciones entre el ser humano y el resto de la naturaleza, frente a la posición generalizada durante las décadas de los 70 y 80 del ambientalismo reformista cuyo objetivo se limitaba en encontrar solución legal e institucional a la contaminación y agotamiento de los recursos naturales. El objetivo de la ecología profunda es desarrollar un nuevo paradigma ecológico que sustituya el paradigma hegemónico mecanicista de los últimos tres siglos. Para los filósofos seguidores de esta escuela de pensamiento – específicamente el sociólogo Bill Devall que desarrolló la tesis de Naess junto con el filósofo George Sessions en los 80 – esta nueva cosmovisión traería consigo una revolución en nuestros principios metafísicos, epistemológicos, religiosos, psicológicos, sociopolíticos y éticos, e implicaría una transformación de las dimensiones de la revolución científica del siglo XVII.<sup>743</sup> En especial hace hincapié en el desarrollo de una nueva ontología (ciencia del ser), epistemología (forma del conocer), psicología (idea del yo) y metafísica (suposiciones acerca del mundo), para dar como resultado una nueva ciencia natural, un nuevo paradigma espiritual y una nueva ética ecológica. Su aproximación se encuentra, entonces, en la transformación de la conciencia y cosmovisión en su relación con la ecología, no en la transformación de la producción y reproducción social.<sup>744</sup> La ecología profunda toma inspiración tanto de la tradición occidental como de “pueblos originarios” y filósofos orientales.

Devall y Sessions argumentan que en primer lugar la ecología profunda requiere una nueva metafísica cósmica-ecológica que tome al ser humano-en-la-naturaleza – no por encima de ella – enfatizando en la integridad persona-planeta. El ser humano estaría en un mismo nivel que el resto de los seres vivos en una “democracia de los organismos”, siguiendo el principio de “igualdad

---

hombre.” (Carlos Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” en *op. cit.*, p. 96.)

742 Carolyn Merchant, *op. cit.*, p. 78.

743 *Ibid.*, pp. 85 – 86.

744 *Ibid.*, p. 86.

biosférica”. En segundo lugar, requiere de una psicología del yo (o ego) en el cual la persona está completamente entremezclada con el planeta, dando lugar a la libertad espiritual de la evolución de una comunidad interconectada.<sup>745</sup> En tercer lugar, inspirándose en sociedades basadas en la horticultura y en sociedades de cazadores-recolectores, crea una nueva antropología que rechaza la sociedad industrial como paradigma del desarrollo y, en cambio, se propone dejar áreas extensas de naturaleza prístina. Concibe que nuestra existencia en el planeta debe ser un habitar-en-él y que nuestras vidas deben guiarse por un “futuro primitivo”, dejando de lado las zonas urbanizadas para la que la naturaleza las vuelva a ocupar. El criterio para cada región ecológica debería ser la “capacidad de carga” humana.<sup>746</sup> En cuarto lugar, la ecología profunda debe abrazar una ética ecocéntrica, no homocéntrica. La ética ecológica, basándose en la “ética de la tierra” de Leopold, tiene que considerar el deber humano de conservar la integridad de la “ecósfera” y de proteger el derecho de existencia de los organismos no humanos.<sup>747</sup> En quinto y último lugar, promueve una nueva ciencia basada en la ecología que impulse un sentido de pertenencia del hombre dentro de la “casa” de la naturaleza. Esta ciencia busca la diversidad tanto biológica como cultural, su guía de análisis se basa en procesos, trata de inspirarse en cómo la naturaleza opera en vez de imponerle una determinada forma, trata de imitar al “chamán” y no al ingeniero. La tecnología pasa a ser un medio para nuestro bienestar y no la finalidad de la existencia.<sup>748</sup>

Arne Naess siguió desarrollando su filosofía – que él denomina “Ecosofía T”, llamada así por su cabaña en la montaña Tvergastein – en los años 80. El principio rector de toda su cosmovisión es la “maximización de la realización del Yo”. El “Yo” es la totalidad de la vida y formas de vida en el planeta, en la cual el “yo” individual es sólo una parte: “As one's own self realization increases, one increasingly identifies with other beings and one's own self expands outward into the great Self.”<sup>749</sup> Naess impulsó a otros a desarrollar sus propias “ecologías profundas”. Dentro de estas propuestas está la de los sociólogos William Catton y Riley Dunlap. Ellos hacen un llamado a la configuración de un “Nuevo Paradigma Ecológico” (NEP)<sup>750</sup> que sustituya la “Visión de Mundo Occidental Dominante” (DWW)<sup>751</sup> y el “Paradigma Excepcionalista Humano” (HEP)<sup>752</sup> que le va aparejada. La DWW consiste en la idea de que el ser humano es cualitativamente distinto del resto de los organismos en tanto está

---

745 *Ibid.*

746 *Ibid.*, p. 87.

747 *Ibid.*, p. 88.

748 *Ibid.*

749 *Ibid.*

750 “New Ecological Paradigm” (NEP)

751 “Dominant Western Worldview” (DWW)

752 “Human Exemptionalism Paradigm” (HEP)

en control de su destino mediante su capacidad de desarrollar y solucionar problemas con el uso de la tecnología. Asume que la humanidad podrá estar en constante progreso pues éste descansa en una sobreabundancia de recursos naturales a su disposición, y una capacidad excepcional humana de resolver obstáculos naturales. Va de la mano del HEP pues éste piensa que las sociedades humanas están exentas de las limitaciones ambientales y principios ecológicos. En contraposición, el NEP sostiene que si bien la humanidad tiene características únicas en comparación con el resto de las especies, siguen estando sujetas a esas limitaciones ambientales y principios ecológicos:

Humans are dependent on finite natural resources and there are important linkages and feedbacks between human societies and the ecosystems in which they are imbedded. If human technological progress exceeds the carrying capacity of the land, the laws of ecology will force adjustments. A steady state or sustainable society is "one that provides for successful human adaptation to a finite (and vulnerable) ecosystem on a long-term basis."<sup>753</sup>

Esta propuesta, si bien está basada en una concepción científica de nuestro papel como parte de un todo complejo, sigue restringiéndose a un cambio de paradigma, un cambio en nuestras mentalidades o conciencias. Otra propuesta de la ecología profunda es la del físico Fritjof Capra, que también busca establecer un nuevo paradigma ecologista mediante una revolución de nuestros "patrones de pensamiento", inspirándose en las similitudes existentes entre la nueva física y la filosofía oriental.<sup>754</sup> La transición a una nueva visión del mundo consiste en el cambio de los valores que traerían un balance entre lo intuitivo y lo racional, lo holista y lo reduccionista, lo sintético y lo analítico. No se trata, para él, de dejar de lado uno de esos polos, sino de balancearlos.<sup>755</sup>

Desde una perspectiva materialista, las debilidades y presupuestos cuestionables de la ecología profunda son más que evidentes. Nuevamente, a pesar de los aspectos positivos de las ideas de los distintos autores involucrados, a la base de esta corriente está un profundo idealismo, un desconocimiento absoluto de la manera en que funciona la estructura social humana y su relación con la ideología. Lo dicho acerca de la ideología de Aldo Leopold se mantiene aquí, sólo que con mucho mayor fuerza por la distancia temporal que los separa y, sobre todo, por el misticismo, superstición y religiosidad que permea la generalidad de estas propuestas. Uno de los autores que realiza una crítica de la ecología profunda es el filósofo George Bradford, que ataca severamente sus posiciones por la inadmisibile ausencia de una crítica política. Para él, la idea de una igualdad de todas las cosas en la biósfera es una proyección de categorías sociopolíticas humanas a la naturaleza, tanto como realiza el antropocentrismo que critica la ecología profunda. Por otro lado, sostiene que no

---

<sup>753</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>754</sup> *Ibid.*

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 93.

conciben la categoría ecológica de interrelación como también descriptiva del sistema tecnológico y del extractivismo del capitalismo global. En vez de criticarla, asumen la “democracia” capitalista como dada.<sup>756</sup> Finalmente, sostiene que la ecología profunda, al dividir categóricamente la naturaleza y el antropocentrismo, no ven que el ser humano es también un animal. Su concepto “prístino” de naturaleza intocada está permeado de etnocentrismo, pues por miles de años esa misma naturaleza que ellos piensan sin presencia alguna humana había estado en realidad habitada por los pueblos nativos de esas tierras.<sup>757</sup> La ecología profunda no es, para él, tan “profunda” como pretende.

Otra crítica proviene de Stephan Elkins, que advierte la ingenuidad socioeconómica y científica del movimiento. Para este autor, Capra idealiza – yo diría fetichiza – la cultura como el camino del cambio y como un reflejo de los valores de la sociedad. Dice Merchant acerca de la crítica de Elkins: “Far from examining the ways in which values are related to social structures or analyzing how social structures might change, Capra simply assumes that values and worldviews change over time following cyclical patterns of genesis, growth, maturation and decline.”<sup>758</sup> Los valores, señala Elkins, surgen de la experiencia cotidiana de las personas en su lugar dentro de una sociedad de clases, no aprendiendo la visión de mundo cartesiana-newtoniana. Es la distribución desigual de propiedad privada lo que genera los problemas en la producción económica, no una “obsesión” cultural por el crecimiento.<sup>759</sup> Elkins advierte que el paradigma ecológico de Capra encierra un núcleo sistémico-teorético que puede muy bien utilizarse no como la vía de transformación cultural, sino como un medio para un mejor manejo tecnocrático de la sociedad y la naturaleza, dejando inalterado el orden económico existente. Para Elkins la ciencia es un producto social, pero en Capra es transformada mágicamente de una fuerza destructiva en una fuerza de salvación de la humanidad.<sup>760</sup>

La tercera y última crítica que abordaré es la que emana del ecofeminismo, en particular de Ariel Kay Salleh en su artículo “Deeper than Deep Ecology: the Eco-Feminist Connection”. La socióloga critica el uso del término “hombre” (*man*) en la famosa conferencia publicada por Arne Naess, mencionada más arriba. Para Salleh, no se trata de un error semántico o sexista, sino que refleja una insondable carencia teórica dentro de la ecología profunda en cuanto que ésta no logra ver los vínculos históricos y filosóficos entre la dominación de la naturaleza por parte del “hombre” y la dominación de la mujer por parte del hombre. La relación de esclavitud que existe entre el hombre

---

<sup>756</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>757</sup> *Ibid.*, p. 102 – 103.

<sup>758</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>759</sup> *Ibid.*

<sup>760</sup> *Ibid.*, p. 103 – 104.

(amo) y la naturaleza (esclavo), y entre el hombre y la mujer, son dos caras de un mismo hecho. Para la autora, la ausencia de una postura de clase por parte de Naess ignora la relación que hay en la sociedad patriarcal entre la existencia de la naturaleza como mercancía y existencia de la mujer como mercancía.<sup>761</sup>

Pasaré ahora a hacer algunos comentarios generales de toda la corriente filosófica de la ecología profunda. Como dice John Bellamy Foster, si bien hay cosas rescatables de la ecología profunda y la “teoría verde”, en general sus planteamientos carecen de un fundamento real en la ciencia social y, frecuentemente, en la natural también. Sus presupuestos en ocasiones neomaltusianos, así como su orientación ética abstracta, los conduce a derroteros que no tienen que ver con un análisis científico – ni por lo tanto certero – de la realidad concreta, del análisis social-ecológico del capitalismo. A lo único que llegan es a nociones abstractas como crecimiento, industrialismo, consumo, tecnocracia y progreso en su “crítica” de la actual relación humana-natural, pero fallan en investigar *de hecho* cómo es que las leyes de movimiento capitalistas nos han conducido por tal camino.<sup>762</sup> Hannah Holleman añade que, en contraste con este ecologismo de la teoría verde – que tiende al idealismo o, incluso, al romanticismo – y con la teoría de modernización ecológica – que tiende a defender el *statu quo* –, el método de Marx posibilita una función crítica – yo diría holista-dialéctica y científica – del análisis social que es un requisito indispensable en los movimientos de transformación social. Su método permite ir más allá de la apariencia de las realidades sociales para descubrir, mediante la investigación científica, su esencia.<sup>763</sup> El resultado político del idealismo inherente a las posturas revisadas en este capítulo conduce a posiciones que no pueden rebasar el reformismo, la regulación o atenuación de la “cara oscura” del capitalismo,<sup>764</sup> dejando intactas sus contradicciones esenciales que para esas posturas son inaccesibles: “El resultado es el ocultamiento y la atenuación de las más profundas contradicciones de la última etapa del capitalismo, en vez de ponerlas al descubierto en toda su profundidad; el resultado es reformismo burgués en lugar de marxismo.”<sup>765</sup> Lo que Lenin señalaba de los ideólogos de la economía respecto a la posibilidad de un capitalismo no rapaz políticamente (hablando del imperialismo), es transferible a

---

761 *Ibid.*, p. 104.

762 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, pp. 4 – 5.

763 Hannah Holleman, *op. cit.*, pp. 9 – 10.

764 “[...] en su condición de auténticos pequeños burgueses, ellos mismos no son más que apéndices ideológicos y económicos del capitalismo, como su aspiración es un capitalismo sin «lados malos», sin «excrecencias», se encuentran al mismo tiempo en «oposición», no menos auténticamente pequeño burguesa, al capitalismo: en una oposición ética.” Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 41.

765 V. I. Lenin, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo. Op. cit.*, p. 115.



la actual crisis ecológica: para los ideólogos burgueses, frente a la política ecológica destructiva del capitalismo existe otra que no es destructiva; frente a la acción depredadora de los monopolios, los Estados tienen que regular mediante leyes e instituciones ese comportamiento “reprobable”, etc.<sup>766</sup> Mientras la crítica reduccionista ética y el idealismo de cierto ambientalismo no expanda sus horizontes a la investigación de los vínculos indisolubles entre el desarrollo del capitalismo y la crisis ecológica, esa crítica será reductible a, como la llama Lenin, “un piadoso deseo”<sup>767</sup>. El marxismo no niega la existencia de una ideología, de una moral, de los productos de la conciencia, sino que ve todo esto como producción históricamente determinada, como actividad y acto concretamente producidos: “La inconsecuencia no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes.”<sup>768</sup> Mientras el ambientalismo no parta teóricamente de la interrelación metabólica real – y de su correspondiente ruptura dentro del actual sistema económico –, mientras no disuelvan su propia base idealista no podrán comprender la profundidad de la crisis en cuestión. Lo que Marx, Lenin y el propio Lukács señalaban acerca de los peligros de la “lucha puramente «económica»” de los sindicatos<sup>769</sup> puede decirse acerca del ecologismo en general, que “No deben olvidar que luchan contra consecuencias, y no contra las causas de esas consecuencias..., que están aplicando paliativos, sin sanar la enfermedad.”<sup>770</sup>

Cabe ir introduciendo la relación marxiana entre realidad material y conciencia, que es la relación entre estructura y superestructura marxiana que se abordó de forma más precisa en el capítulo 4 de esta tesis. Dicen Engels y Marx en *La ideología alemana*:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.<sup>771</sup>

---

766 Hay que recordar también lo que dice Althusser: “[...] desafiar a que alguien cambie los efectos sin cambiar la causa, la estructura fundamental determinante: he aquí lo que se parece a la crítica del reformismo. Éste es el desafío cotidiano que los comunistas dirigen a todos los reformistas del mundo, que creen que se puede invertir el orden de las cosas sobre su propia base, por ejemplo, invertir la desigualdad social en igualdad social, la explotación del hombre por el hombre en colaboración de los hombres entre sí, sobre la base misma de las relaciones sociales existentes. El canto de lucha de los trabajadores dice que “*el mundo va a cambiar de base*” es teóricamente irreprochable.” Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Op. cit., p. 159.

767 V. I. Lenin, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Op. cit., p. 137.

768 F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. Op. cit., p. 42.

769 Vid. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Op. cit., p. 80.

770 Karl Marx en *ibid.*

771 Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana*. Op. cit., p. 26.

Y, más adelante:

También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como del individuo viviente; desde el segundo punto de vista, que es el que corresponde a la vida real, se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como *su* conciencia.<sup>772</sup>

De estos bien conocidos pasajes podemos decir lo siguiente acerca de la perspectiva antropocéntrica que critica Leopold, la ecología profunda y yo mismo, aunque desde un punto de vista distinto. El antropocentrismo y la apariencia teleológica de que la naturaleza existe *para* servir al hombre son productos ideológicos del proceso real de vida. Son la forma más exacerbada de inversión ideal del proceso de producción y reproducción humano, pues representan “de cabeza” la relación más fundamental, más básica, o más bien, la representan unilateral y ahistóricamente. La apariencia de que la naturaleza tiene en sí y para sí la finalidad (cualidad) de subordinarse al ser humano es, en realidad, la reificación de una relación social *histórica*, es depositar en algo (aparentemente) separado o externo, como cualidad inherente a su esencia, algo que es producto del devenir histórico, producto de determinadas relaciones sociales, relaciones que, en tanto tales, están siempre referidas también a nuestra relación material con la naturaleza. El antropocentrismo, como perspectiva hegemónica de ver nuestra relación con el entorno, sólo puede surgir ahí donde nuestra relación *real* con él se realiza subordinándolo, explotándolo con el único fin del enriquecimiento<sup>773</sup>, fin que surge desde la aparición de la propiedad privada. La presentación de la naturaleza como un objeto que está ahí para ser explotado, reduce, en primer lugar, algo que es ante todo un proceso – una gigantesca red de interrelaciones – a una cosa, al igual que a todas sus partes (que son vistas como meros fragmentos cósmicos). Se desintegra así la conciencia del metabolismo, reduciendo una relación dialéctica de mutua pertenencia a una relación unidireccional de subordinación y explotación. El antropocentrismo inherente a esta perspectiva trae aparejada una concepción antidialéctica y anticientífica del mundo. No entiende la interrelación y mutua pertenencia intrínseca al metabolismo. Por lo tanto, es una concepción reduccionista y antiholística. Pero todas estas posturas y perspectivas – ideas al fin y al

---

<sup>772</sup> *Ibid.*, pp. 26 – 27.

<sup>773</sup> Cabe recordar aquí la diferencia cualitativa del modo de producción capitalista frente a otros modos de producción basados también en la propiedad privada: “*In fact* [en los hechos]. Un pueblo está en su apogeo industrial cuando lo principal para él no es la ganancia, sino el ganar.” (Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857. Op. cit.*, p. 36.)

cabo – sólo son explicables como producto de la realidad material que las posibilita, producto de la efectiva ruptura metabólica.

La idea teleológica de que la naturaleza está para ser dominada por el hombre contrasta con la completa ignorancia de la teleología inherente a este modo de producción: la producción de capital, la producción de plusvalía (que, cuando se le ve desde el punto de vista material es la producción por la producción misma). La teleología no existe en la naturaleza, exceptuando las conductas de diversos animales. Entre ellos se encuentra el ser humano, en donde esa teleología se presenta más cabalmente en el proceso del trabajo, un proceso adecuado a un fin. En la concreción capitalista, la totalidad de la producción y, por tanto, del trabajo, no se orienta a un fin concreto, sino abstracto. Sin embargo, el capitalismo no se presenta de esa forma, el desarrollo productivo parece ser un medio para alguna idea vaga como la felicidad o bienestar humano (conceptos distorsionados). Por otro lado, las perspectivas antropocéntricas nunca se habían materializado con tanto vigor ni expresado tan contradictoriamente con la realidad. Incluso una buena parte de las posturas ambientalistas se basan en una perspectiva antropocéntrica. Al mismo tiempo, la mayor parte de las posturas ambientalistas se basan en un desconocimiento profundo de la forma y contenido del sistema capitalista, de sus contradicciones internas, limitaciones y potencias. A pesar de que la totalidad de la producción sea pensada por la mayoría de la población como orientada a satisfacer alguna vaga idea de necesidad o ideal humano, en la práctica la vida y mentes de los individuos están regidas por el fetichismo de la mercancía, tanto subjetiva como objetivamente. El trabajo aparece como despojado de fin; para el trabajador, su trabajo aparece como un fragmento, como algo sin sentido, algo que realiza sólo para obtener un salario. Al mismo tiempo, los medios de producción aparecen como los verdaderos sujetos, dotados de voluntad; el trabajo objetivado succiona trabajo vivo, es el primero el que orienta la actividad a un fin: la acumulación de trabajo objetivado. El trabajo como actividad queda vaciado de su teleología, y ahora es el mundo objetivo el que persigue sus propios fines, independientes del ser humano.<sup>774</sup>

Aquello que define al ser humano – el trabajo – queda despojado de su forma – el fin de su actividad –, de su sentido. Precisamente por esto se naturaliza aquello que es producto histórico: la propiedad privada de los medios de producción. Se afirma que sin ésta – específicamente, sin los propietarios capitalistas (que no son más que personificaciones de los intereses del capital) – no sería

---

774 Gran parte de los conceptos aquí abordados – la teleología del trabajo, la concreción de la actividad productiva, el proceso adecuado a un fin, el fetichismo de la mercancía, etc. – serán abordados en detalle más adelante. Aquí sólo interesa que se capte la generalidad de la argumentación.

posible la producción ni el trabajo, ya que ella es la que *orienta* el proceso productivo a un fin determinado. Se afirma que sin la apropiación privada del trabajo (que es lo mismo que decir que sin la apropiación privada de los medios de producción), no sería posible satisfacer las necesidades sociales y habría una anarquía económica, cuando *de hecho* no se satisfacen las necesidades de la mayoría y lo que rige es la anarquía despótica de la producción, anarquía posible sólo por la tiranía del capital. Se despoja al trabajo de su cualidad teleológica para atribuírsela a la propiedad sobre las condiciones del trabajo. Por este hecho histórico es que se le atribuye a la naturaleza – por ser propiedad privada – la cualidad teleológica de existir *para* ser dominada y explotada por el ser humano, que no es más que la mistificación del hecho económico de la naturaleza es apropiada y explotada para los intereses de sus propietarios. De la misma forma se reduce la teleología del trabajo a que existe sólo para ser apropiado – directamente en el esclavismo e indirectamente, mediante un rodeo, en el feudalismo y capitalismo – y dirigido por su propietario de acuerdo a sus propios intereses. De esta forma se desplaza la teleología de un plano materialista científico – el trabajo como actividad orientada a un fin concreto, a satisfacer una necesidad – a uno idealista-teológico afirmando que tanto el trabajo como la naturaleza tienen “su lugar” en el orden cósmico, en el mejor de los mundos posibles, obedeciendo a un orden natural jerárquico. Se naturaliza algo que es un producto histórico concreto.

En la conciencia enajenada – producto de la enajenación real –, categorías como “explotación”, “recursos naturales” e, incluso, “dominación”, se utilizan como categorías absolutas que explican la relación general ser humano-naturaleza, cuando en realidad son categorías económico-ecológicas producto de – y aplicables a – determinadas formaciones sociales, a saber, aquellas en donde la naturaleza es sólo un medio para la explotación del hombre por el hombre. Aquí sucede algo análogo a lo que Marx criticaba de los economistas y filósofos anteriores y contemporáneos que trataban de explicar la historia partiendo del individuo (burgués), en vez de explicar a éste como producto histórico. No podemos partir de la dicotomía hombre-naturaleza para explicar qué es y cómo ha sido el hombre. Es al revés: tenemos que explicar cómo se ha producido esa dicotomía como producto de la actividad humana material, en la historia. Por otro lado, el antiantropocentrismo (o ecocentrismo, según los autores vistos) sólo puede surgir ahí donde las contradicciones reales de la relación ser humano-naturaleza se expresan con mayor contundencia, es decir, sólo puede surgir socialmente – como movimiento – ahí donde el deterioro del metabolismo real muestra sus consecuencias más claramente, donde la *unidad* de ese metabolismo se ha tornado en

una *real dicotomía*. El desarrollo científico es de primera importancia para que se muestre esta contradicción.<sup>775</sup> Como perspectiva (forma de la conciencia), el antiantropocentrismo se distingue del no-anthropocentrismo propio de la historia humana previa a la enajenación y división social del trabajo, pues el primero es el segundo habiendo sido mediado por el antropocentrismo; el antiantropocentrismo es el no-anthropocentrismo autoconsciente de su propio desarrollo en la historia real, de su desenvolvimiento material mediado por la negación que es la enajenación de la naturaleza.

Para la ecología profunda y el idealismo ético que representa, “es la conciencia la que determina la vida”; ella es, por lo tanto, el “proceso de vida real”. La inversión ideológica de la relación entre la vida de los seres humanos y su ideología se expresa en su apelación a un “cambio de conciencia”, a una “revalorización” moral de una perdida conexión con el entorno, a una educación ética de las masa que se transmute en una nueva voluntad general rousseauniana. Pero, como advierten categóricamente Marx y Engels:

No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por donde se llega, consecuentemente, al resultado de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no brotan por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la "autoconciencia" o la transformación en "fantasmas", "espectros", "visiones", etc., sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución.<sup>776</sup>

Lo primordial aquí es, pues, ver que el antropocentrismo, al igual que el resto de la ideología burguesa, es producto de la forma y contenido real de nuestra historia, y que sólo podrá extinguirse por entero cuando las condiciones que le dieron génesis hayan sido abolidas. De la misma forma, el antiantropocentrismo sólo podrá desarrollarse cabalmente en el comunismo, lo cual de ninguna manera implica que no figuren en la formación y enriquecimiento teórico del movimiento comunista, ni como medio de agitación en la práctica.

Por esto es que cabe ahora hablar acerca de la ética y la ideología en su relación con la conciencia de clase. Se ha argumentado en el capítulo 4 de esta tesis que la ideología es una parte de la totalidad concreta, una parte irrenunciable de la misma y en la cual todos los individuos que forman parte de ella están inmersos. Bien advierte Althusser que:

---

775 “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraído de la consideración del desarrollo histórico de los hombres.” (Federico Engels y Carlos Marx, *La ideología alemana*. *Op cit.*, p. 27.)

776 *Ibid.*, p. 40.

La ideología no es, por lo tanto, una aberración o una excrecencia contingente de la Historia: constituye una estructura esencial en la vida histórica de las sociedades. Por lo demás, solamente la existencia y el reconocimiento de su necesidad pueden permitir actuar sobre la ideología y transformarla en instrumento de acción reflexiva sobre la Historia.<sup>777</sup>

Como parte orgánica de la totalidad social, la ideología funge un papel activo y no meramente reductible a su dimensión instrumental en cuanto a su papel sobredeterminante.<sup>778</sup> Siendo irrenunciable y ontológicamente necesaria en toda formación social, la ideología es consustancial a la conformación de las clases *qua* clases:

Del mismo modo que un pueblo que explota a otro no puede ser libre, una clase que *se sirve* de una ideología, no puede sino estarle sometida. Cuando se habla de la función de clase de una ideología es necesario comprender que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante, y que le sirve no sólo para dominar a la clase explotada, sino también *para constituirse en la clase dominante* misma, haciéndole aceptar como real y justificada su relación vivida con el mundo.<sup>779</sup>

La ideología no es, por tanto, sólo un medio para un fin, sino que es el terreno sobre el cual la clase se constituye a sí misma como tal. Como parte de la ideología, la conciencia de clase es la unidad en torno a la cual las clases se tornan – usando el lenguaje hegeliano y no el althusseriano – en clases en-sí y para-sí. Lukács lo formula en relación con la clase proletaria de la siguiente manera: “La conciencia de clase es la «ética» del proletariado, la unidad de su teoría y de su práctica, el punto en el cual la necesidad económica de su lucha liberadora muta dialécticamente en libertad.”<sup>780</sup> Si “[...] La historia ideológica de la burguesía *no es sino una puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza de la sociedad por ella producida, contra la consciencia real de su posición de clase*”<sup>781</sup>, la historia ideológica del proletariado o de la clase trabajadora debe *elevase* por encima de las limitaciones intrínsecas de la *ideología* dominante en tanto configuradora de la *clase* dominante como clase. La ideología proletaria parte necesariamente de la ideología *dominante*, o por lo menos de algunos de sus elementos, pues su conciencia surge dentro de una totalidad múltiplemente determinada, surge dentro de la estructura *sobredeterminada* también *ideológicamente*.<sup>782</sup> Parte pues de limitaciones propias de esa ideología que se ha constituido en dominante en un proceso de lucha ideológica, y esto se da en todos los terrenos ideológicos – por ejemplo, se da en el de la economía con la limitación histórica de la lucha reducida al plano meramente económico en los sindicatos, o, más relacionado al tema en cuestión, en la limitación ideológica inherente al antropocentrismo dominante y a la concepción de la relación entre economía y ecología. La conciencia incipiente de las

---

777 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, p. 193.

778 *Ibid.*, pp. 192, 194.

779 *Ibid.*, p. 195.

780 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. *Op. cit.*, p. 46.

781 *Ibid.*, p. 72.

782 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, pp. 194 – 196.

clases dominadas no podía más que *acarrear* lastres de la ideología de la clase dominante, expresados “naturalmente” en la forma de la moral o del derecho burgués.<sup>783</sup> Estos obstáculos pequeñoburgueses son precisamente los que arrastran las posiciones vistas en este apartado, y es labor del pensamiento marxiano contemporáneo mostrar sus limitaciones, pero también rescatar aquello que tienen de positivo para la conciencia de clase que permita la transformación radical del metabolismo social-natural. La ética sólo puede tener un lugar *real* dentro de ese contexto materialista.

---

783 Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*. *Op. cit.*, pp. 57 – 58.

## APÉNDICE B: NATURALEZA, ECOLOGÍA Y BIOGEOCENOSIS

Este apéndice tenía inicialmente como propósito el caracterizar y fundamentar la visión general que se tiene de la naturaleza en este escrito, y también adentrarse al final en temas más detallados y concretos de la interrelación organismo-entorno, así como del caso específico del ser humano. La finalidad de precisar este tema tan rico y complejo consistía en enmarcar la conceptualización del metabolismo sociedad-naturaleza como un caso particular – si bien singular – de la relación dialéctica que todo organismo y población sostiene con el entorno del cual forma parte pero que también crea. En la sección sobre el caso del ser humano, pretendía mostrar de forma general y abstracta cómo el trabajo y la praxis constituyen la clave para entender la forma en que se concreta la particular ecología humana, y cómo su evolución como especie es la realización o literal encarnación de esa praxis dialéctica de su ecología. Por motivos de tiempo y longitud del texto, este apéndice tuvo que reducirse a sólo abordar históricamente y de manera muy sucinta la concepción general de la naturaleza que defiende en esta tesis en contraposición a una de tipo mecanicista o antropocéntrica. y también a la exposición histórica del concepto de ecología, ecosistema y biogeocenosis que sustentan una visión holística de la superficie terrestre. Comenzaré con la temática general de las concepciones de la naturaleza.

El concepto de naturaleza ha sido el germen de muchos debates y problemáticas en el seno de la filosofía, incluyendo, pero no restringiéndose a, los campos de la ontología y epistemología. En la filosofía académica es habitual adoptar una posición idealista y otorgar prioridad ontológica a la mente, ideas o perspectiva del sujeto cognoscente reduciendo la noción de realidad o ser. También es frecuente la reducción de subsumir la ontología a la epistemología, el adoptar una posición más o menos kantiana en la cual la naturaleza del conocimiento tiene una prioridad frente a la naturaleza del ser. La posición materialista es generalmente desarrollada de forma implícita por científicos naturales, pero sólo en algunos casos, como el mencionado Roy Bhaskar, desarrollan de manera explícita un materialismo que rechaza el materialismo mecanicista y reduccionista a la par que el idealismo. El creciente movimiento ambientalista y la crisis medioambiental contemporánea también han impulsado la posición que hace hincapié en la posibilidad de comprender, conocer y actuar sobre el mundo físico exterior a nuestro pensamiento.<sup>784</sup> Sin embargo, en el campo de las ciencias sociales,

---

<sup>784</sup> John Bellamy Foster, "Nature" en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 68, no. 1, May 2016, pp. 19 - 24., pp. 19 - 20.



acorde al idealismo descrito en filosofía, reina la idea de que nuestro entendimiento de la naturaleza está construido socialmente y que, *por lo tanto* (he aquí la falacia), la naturaleza independiente del pensamiento o acción humana es un mero “discurso” o “constructo social”.<sup>785</sup> Desde luego, este no es un fenómeno nuevo. Ya decía Lukács en *Historia y consciencia de clase*:

La naturaleza es una categoría social, esto es: siempre está socialmente condicionado lo que en un determinado estadio del desarrollo social vale como naturaleza, así como la relación de esa naturaleza con el hombre y la forma en la cual éste se enfrenta con ella, o, en resolución, la significación de la naturaleza en cuanto a su forma y su contenido, su alcance y su objetividad.<sup>786</sup>

Esta idea, que *técnicamente* es cierta – pues todas las categorías (y lenguas) son sociales y la relación que sostiene el ser humano con el entorno también está condicionada socialmente (históricamente) –, sirve como premisa (falaz) para “deducir” la condición *ontológica social* de la naturaleza. Marx ya advertía el origen burgués del pensamiento que excluye a la naturaleza como fuente de valores de uso, es decir, que *ignoraba o reducía la primacía ontológica de la naturaleza en el papel productivo-reproductivo de la especie humana, en la dialéctica entablada entre el ser humano y el resto de la naturaleza*. La perspectiva que elimina la existencia objetiva de la naturaleza y la reduce a un *concepto humano* no es más que la expresión generalizada de la consideración mistificadora, capitalista, supersticiosa y *sobrenatural* del trabajo humano, es decir, de la interacción sociedad-naturaleza, “Pero un programa socialista no debe permitir que tales tópicos burgueses silencien aquellas *condiciones* sin las cuales no tienen ningún sentido”<sup>787</sup>. Como bien señala el filósofo Karel Kosík en *Dialéctica de lo concreto*,

Si en la industria, la técnica, la ciencia y la cultura, la naturaleza existe para el hombre como naturaleza *humanizada*, de ello no se deduce que la naturaleza en general sea una “categoría social”. El conocimiento y el dominio sobre la naturaleza están socialmente condicionados, y en *este sentido* la naturaleza es una categoría social que varía históricamente, pero la existencia absoluta de la naturaleza no se halla condicionada por nada ni por nadie.<sup>788</sup>

Esto es especialmente importante tomando en consideración el actual gran periodo climatérico capitalista. Comparando con tiempos anteriores, la naturaleza ya no es vista como una amenaza externa directa a la humanidad, sin mediación por la acción humana, sino que las catástrofes globales naturales son vistas con cada vez mayor fuerza como productos indirectos de la actividad humana y sus efectos en el entorno. El Antropoceno – el reconocimiento de que la humanidad es una nueva fuerza geológica, tal vez la más importante en términos de la extinción masiva del Holoceno – trae consigo el reconocimiento también de los límites *objetivos* de la naturaleza, de los límites o “fronteras”

---

785 *Ibid.* p. 20.

786 Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista. Op. cit.*, p. 245.

787 Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha. Op. cit.*, pp. 10 - 11.

788 Karel Kosík, *Op. cit.*, p. 267.

planetarias y del crecimiento económico *ad infinitum* en un planeta finito.<sup>789</sup>

Aquí haré entonces una breve exposición de la perspectiva científica, dialéctico-materialista, de la naturaleza que se tiene en esta tesis. Primero explicaré de manera sucinta la forma hegemónica capitalista de concebir la naturaleza y su movimiento, para ilustrar la diferencia que tiene con respecto a la perspectiva antedicha.

### **a) Forma reduccionista-mecanicista y antropocéntrica de comprensión de la naturaleza**

Como señalan Levins y Lewontin, la visión predominante de la naturaleza en nuestra sociedad surgió del cambio en la naturaleza de las relaciones sociales a lo largo de los últimos 600 años. Comenzando desde el siglo XIII y culminando con la revolución burguesa de los siglos XVII y XVIII, la estructura social y las relaciones sociales han cambiado – con sus particularidades y diferencias geográficas, históricas y culturales – de unas de tipo feudal a unas capitalistas. Si en el mundo feudal las cualidades y acciones de los individuos estaban definidas por su posición social, en el mundo capitalista – al menos en principio – las actividades de los individuos definen su relación social; si en el mundo feudal dos individuos entablaban una relación de intercambio estaban sujetos a las leyes y jurisdicción del señor feudal, en el mundo capitalista el comprador y el vendedor se enfrentan abstractamente, están definidos sólo por su transacción y están sujetos por la misma ley mercantil; si en el mundo feudal las personas estaban atadas a la tierra y la tierra atada a las personas, en el mundo capitalista las personas son dueñas de su propia fuerza de trabajo, y pueden disponer de esa mercancía para venderla y competir en el mercado. Estos cambios, que sólo son unos cuantos de los muchos que trajo este cambio en la estructura de la sociedad, redefinieron la relación entre el individuo y la sociedad.<sup>790</sup>

Lo que he descrito en el segundo y tercer capítulo de esta tesis con respecto a la visión reduccionista y mecanicista es la expresión ideológica que estos cambios trajeron en el mundo material, y forma parte inseparable de la visión que completaré y desarrollaré un poco más en detalle en esta sección. La idea reduccionista de la prioridad ontológica de la parte frente a la totalidad es producto de la ideología social burguesa que concibe al individuo como ontológicamente anterior,

---

789 John Bellamy Foster, "Nature" en *op cit.*, pp. 20 - 21.

790 Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist. Op. cit.*, p. 1.

preexistente y prioritario frente a la sociedad. No hace falta mucha lectura para identificar esto en la filosofía política (Hobbes, Rousseau, etc.) y la economía política (las robinsonadas de Smith y Ricardo) de los siglos XVII y XVIII (y principios del XIX). Los individuos son conceptualizados como átomos sociales independientes, cada uno con determinadas propiedades intrínsecas y con un movimiento propio que lleva a las interacciones (no interrelaciones) sociales al chocar en el espacio social. Para comprender la sociedad desde este punto de vista, sólo es posible si primero entendemos las propiedades de los individuos que la “erigen” mediante su suma, pues la sociedad es para el reduccionismo-mecanicismo el “resultado” de acciones individuales de individuos humanos independientes.<sup>791</sup> La visión correspondiente de la naturaleza no sólo implicaba este “atomismo” ontológico y epistemológico, sino que la reducción también atañía a la conceptualización de la relación que el ser humano entabla con la naturaleza. La naturaleza quedó rebajada a ser sojuzgada por el ser humano – el hombre, mejor dicho –, a ser dominada en el sentido de subyugación. A la par del fuerte desarrollo del capitalismo en los siglos XVI y XVII y el consecuente avance de la ciencia moderna, se extendió también la ideología antropocéntrica ligada a cualquier modo de producción con propiedad privada. En el capitalismo, la expresión de este antropocentrismo se dio bajo la forma ideológica de la conquista, dominio y control de la naturaleza. Francis Bacon y René Descartes son ejemplos paradigmáticos de esta perspectiva que liga el conocimiento y maestría de la naturaleza con el poder y yugo de la misma.<sup>792</sup> La reducción mecanicista que hace Descartes de los animales al considerarlos meras máquinas o la idea vaga de progreso mecánico de Bacon con respecto al sometimiento de la naturaleza mediante el desarrollo de la ciencia muestran cómo el reduccionismo y el antropocentrismo estaban íntimamente ligados.<sup>793</sup>

Pero esta ciencia moderna – si bien tenía una visión generalizada reduccionista y antropocéntrica – fue un paso necesario e increíblemente importante para romper con el dominio

---

791 *Ibid.*

792 John Bellamy Foster, “Nature” en *op cit.*, pp. 21 - 22.

793 Valdría la pena tener en cuenta una nota de Marx en *El capital*: “Y diremos de pasada que Descartes, en su definición de los animales como simples máquinas, ve la cosa con los ojos del periodo manufacturero, a diferencia de la Edad Media, que consideraba al animal como auxiliar del hombre, al igual que más tarde volverá a hacerlo el señor Von Haller, en su *Restauration der Staatswissenschaften* [‘Restauración de las ciencias del Estado’]. Que Descartes, lo mismo que Bacon, consideraba el cambio de forma de la producción y el imperio práctico del hombre sobre la naturaleza como un resultado del cambio del método discursivo lo revela su *Discours de la méthode*, donde se dice, entre otras cosas: ‘Cabe la posibilidad de llegar’ (por medio del método introducido por el en la filosofía) ‘a conocimientos que serán muy útiles para la vida y que harán que la filosofía especulativa que enseña en las escuelas sea sustituida por una filosofía práctica que nos ayude a emplear las fuerzas y la acción del fuego, del agua, del aire, de las estrellas y de los demás cuerpos que nos rodean – cuando los conocemos con la misma precisión con que conocemos las diversas industrias de nuestros artesanos – con el fin de utilizarlos para todos los fines a los que sirven, convirtiéndonos así en dueños y señores de la naturaleza’ y ‘contribuyendo con ello al perfeccionamiento de la vida humana’.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, *op. cit.*, pp. 347 – 348.)

teológico medieval en el campo del conocimiento. En *Dialéctica de la naturaleza*, al hablar de la concepción de la naturaleza que surgió del desarrollo del capitalismo, Engels señala como “revolucionaria hasta el tuétano” la moderna ciencia de la naturaleza que surgió en paralelo a la filosofía moderna italiana del Renacimiento.<sup>794</sup> Para Engels, este primer periodo de la ciencia moderna de la naturaleza, en cuanto a la naturaleza inorgánica, termina con Newton, y constituye el periodo en el que la ciencia llegó a “dominar”<sup>795</sup> a la materia “dada” en los campos de la matemática, mecánica y astronomía. Por otro lado, en cuanto a la naturaleza orgánica, dice lo siguiente:

En cambio, el campo de lo orgánico no salió de los primeros rudimentos. No se conocían aún la investigación de las formas de vida históricamente superpuestas y que iban desplazándose unas a otras, ni la de las correspondientes condiciones cambiantes de vida, la paleontología y la geología. No se consideraba aún a la naturaleza, en general, como algo sujeto a desarrollo histórico y que tiene su historia en el tiempo; sólo se tomaba en consideración la extensión en el espacio; las diferentes formas se agrupaban únicamente las unas junto a las otras, pero no unas tras otras; la historia natural regía para todos los tiempos, como las órbitas elípticas de los planetas. Faltaban los dos primeros fundamentos sobre que pudiera hacerse descansar cualquier investigación un poco detallada de las formas orgánicas, a saber: la química y el conocimiento de la estructura orgánica esencial, de la célula. La ciencia de la naturaleza, en sus comienzos revolucionaria, tenía ante sí una naturaleza totalmente conservadora, en la que todo seguía siendo hoy tal y como había sido en los comienzos del mundo y en la que todo permanecería igual hasta la consumación de los siglos.<sup>796</sup>

En contraposición a la historia humana (que se desenvolvía en el tiempo), la historia natural era ignorada y se le otorgaba sólo un desarrollo en el espacio. Por ello es que, para Engels, las ciencias naturales, a pesar de haber sido tan revolucionarias, partían de y producían una concepción de la naturaleza conservadora – antihistórica, como dice en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* –, incapaz de comprender el mundo como un proceso. A la par de esta ciencia natural, se desarrolló también un modo análogo de filosofar, un modo metafísico, antidialéctico, mecánico.<sup>797</sup>

Engels contrapone esta concepción antihistórica de la naturaleza a aquella de los griegos. Si las ciencias naturales de la primera mitad del siglo XVIII estaban muy por encima de la antigüedad griega en términos del conocimiento empírico y la “clasificación de la materia”, estaban mucho menos desarrolladas en cuanto a la concepción general de la naturaleza, lo que hoy llamaríamos visión de mundo o cosmovisión. Engels advertía que para los griegos “el mundo era algo que había surgido, esencialmente, del caos, que se había desarrollado, que había nacido”<sup>798</sup>, mientras que para los naturalistas de la primera mitad del siglo XVIII el universo era algo petrificado y que había sido

---

794 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 163.

795 Aquí es importante señalar que Engels, al igual que Marx, usa aquí la palabra “dominar” o “dominio” en el sentido de dominio científico, dominio del saber, no en el sentido de violencia y sometimiento.

796 *Ibid.*, p. 164.

797 *Ibid.*, p. 7; F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. *Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. *Op. cit.*, pp. 21 - 22.

798 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*

creado “de golpe”, y, por lo tanto, implicaba que la ciencia seguía en el fondo hundida en la teología. La teleología wolffiana reinaba en la ideología de la ciencia natural, en donde “la idea finalista de las instituciones naturales” daba su lugar y finalidad a cada organismo. Engels también elogia a la filosofía de ese tiempo por no haberse dejado “extraviar por el estado limitado de los conocimientos de la naturaleza contemporáneos” y en que hubiese insistido en “explicar el mundo por sí mismo, dejando que las ciencias naturales del futuro se encargaran de fundamentar en detalle esta explicación”.<sup>799</sup>

Para Engels, fue Kant – es decir, un filósofo y no un naturalista – quien logró romper la noción petrificada de la naturaleza en 1755 mediante su obra *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*: “El problema del impulso inicial quedaba eliminado; la tierra y todo el sistema solar aparecían como algo que había ido *formándose* en el transcurso del tiempo.”<sup>800</sup> Esto sentaba la base para la extensión de esta concepción histórica también a la geología, geografía y clima terrestre, así como la flora y fauna.<sup>801</sup> Los descubrimientos ulteriores sobre los “estratos sucesivos y superpuestos” en la superficie terrestre mostraban no sólo la evolución en el tiempo de la Tierra, sino que también mostraban fósiles y esqueletos de animales y plantas desaparecidas: “No hubo más remedio que reconocer la evidencia: no sólo la tierra en su conjunto, sino también las plantas y los animales que en ella vivían tenían su historia, desarrollada en el tiempo.”<sup>802</sup> A partir de mediados del siglo XVIII, el campo de la investigación biológica y geográfica tuvo un impulso enorme mediante los viajes y expediciones científicas, los estudios de especialistas residentes en las colonias esparcidas por el globo, los avances de la paleontología, anatomía y fisiología, así como el descubrimiento de la célula y la utilización sistemática del microscopio. Para Engels estos enormes progresos científicos impusieron como necesario el *método comparativo* (Engels no lo dice, pero en el fondo se trata de la interrelación). Engels concluye de todo esto:

Y cuanto más profundas y exactas eran estas investigaciones, más iba desmoronándose entre sus manos aquel sistema rígido de una naturaleza orgánica plasmada con caracteres inmutables. Nuevas especies vegetales y animales singulares se revelaban irremediamente como el resultado de la transición de unas a otras, borrándose así sus contornos propios; [...]<sup>803</sup>

Los desarrollos en la investigación de la naturaleza orgánica habían permitido “retornar” a la concepción de los grandes filósofos griegos que concebían la totalidad del mundo natural como un

---

799 *Ibid.*, pp. 7 - 8.

800 *Ibid.*, p. 8.

801 *Ibid.*, p. 9.

802 *Ibid.*

803 *Ibid.*, p. 11.

“perenne proceso de nacimiento y extinción, en flujo incesante”. La diferencia entre la visión del mundo de la antigüedad clásica y la visión que Engels relata en su proceso de surgimiento y establecimiento “es que lo que para los griegos sólo era una intuición genial constituye para nosotros el resultado de una investigación rigurosamente científica y experimental, razón por la cual cobra una forma mucho más definida y clara”.<sup>804</sup> Lo que para los griegos era “el resultado de la intuición directa” y lo que les daba una superioridad con respecto a las escuelas metafísicas posteriores, para el siglo XIX sería resultado de la investigación e interrelación de las ciencias naturales. Dice Engels en el “Viejo prólogo” para el *Anti-Dühring*:

Y aquí radica, a la vez, su superioridad con respecto a todas las escuelas metafísicas que, andando el tiempo, se le habrán de oponer. Es decir, que la metafísica tenía razón contra los griegos en cuanto al detalle, pero en cambio éstos tenían razón contra la metafísica en su visión de conjunto. He aquí una de las razones de que, en filosofía como en tantas otras cosas, no tengamos más remedio que volver siempre los ojos hacia las ideas de aquel pequeño pueblo, cuyo talento y cuyas proyecciones universales le aseguran en la historia progresiva de la humanidad un lugar como ningún otro pueblo puede reivindicar para sí.<sup>805</sup>

Si lo que habían intuido los griegos y lo que había demostrado la ciencia de los siglos XVIII y XIX había sido una concepción de la naturaleza en la cual “todo lo que había en ella de rígido se aflojaba, cuanto había de plasmado en ella se esfumaba, lo que se consideraba eterno pasaba a ser precedero y la naturaleza toda se revelaba como algo que se movía en perenne flujo y eterno ciclo”<sup>806</sup>, lo que había traído la nueva ciencia es la posición materialista de que se tiene que “partir de los hechos dados”, trátase de la ciencia natural o histórica, y que “no vale construir concatenaciones para imponérselas a los hechos, sino que hay que descubrirlas en éstos y, una vez descubiertas, y siempre y cuando que ello sea posible, demostrarlas sobre la experiencia.”<sup>807</sup> Esta concepción de la relación entre filosofía y ciencia, por más “burda” que pueda estar planteada en términos filosóficos en este breve pasaje, es el fundamento sobre el cual se ha esbozado la perspectiva filosófica de esta tesis. Por otro lado, además de esta noción materialista importante de la dependencia de la filosofía con respecto a la ciencia, Engels advierte también otro punto cardinal del nuevo materialismo dialéctico: la interrelación de todos las ciencias y el conocimiento. Engels subraya:

Cuando yo digo que la física es la mecánica de la molécula, la química la física del átomo y la biología la química de la proteína, trato de expresar con ello la transición de cada una de estas ciencias a la otra y, por consiguiente, tanto la trabazón, la continuidad, como la diferencia, la discreción, entre una y otra.<sup>808</sup>

---

804 *Ibid.*, p. 12.

805 Federico Engels, “Viejo prólogo para el ‘[Anti]-Dühring’” en *ibid.*, p. 26.

806 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 12.

807 Federico Engels, “Viejo prólogo para el ‘[Anti]-Dühring’” en *ibid.*, p. 27. También *vid.* Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza*. *Op. cit.*, pp. 48, 168.

808 *Ibid.*, pp. 214 - 215.

La trabazón entre las distintas ciencias sólo era posible para Engels en la medida en que en la propia naturaleza “existe una cohesión evolutiva general”<sup>809</sup>, y la clasificación de las ciencias tenía que obedecer era “la ordenación en su sucesión inherente” en tanto que cada ciencia estudia una determinada forma de *movimiento*.<sup>810</sup> Salta a la vista no sólo la visión holística de Engels, sino también la concepción dialéctica en tanto que habla de los “objetos” de estudio de cada ciencia como una *forma de movimiento*, rechazando la visión *cósica* reduccionista y mecanicista de los objetos, la perspectiva que petrifica y sustrae al ser de su propia historia y desarrollo.

No es sorprendente que, partiendo de esta perspectiva, Engels enfatizara en que, en oposición al idealismo, el materialismo dialéctico fundamentaba con cada vez más contundencia y rigor demostrativo una perspectiva antiantropocéntrica. Por ejemplo, en una carta que Engels escribe a Marx en julio de 1858, dos décadas antes de que publicara el *Anti-Dühring* y casi una antes de que Marx publicara el primer tomo de *El capital*: “So much is certain: comparative physiology gives one a withering contempt for the idealistic exaltation of man over the other animals.”<sup>811</sup> Estas palabras también fueron escritas poco más de un año antes de que Darwin publicara *El origen de las especies*, libro que, como hemos visto, influyó profundamente tanto el pensamiento de Engels como el de Marx, y que este último describiría en otra carta: “Although developed in the crude English fashion, this is the book [*On the Origin of Species*] which, in the field of natural history, provides the basis for our views.”<sup>812</sup> No es sorprendente que, con su visión de mundo y sus estudios profundos en diversas áreas del conocimiento, Engels diría ya en la madurez de su pensamiento con respecto al “dominio” de la naturaleza:

No debemos, sin embargo, lisonjearnos demasiado de nuestras victorias humanas sobre la naturaleza. Esta se venga de nosotros por cada una de las derrotas que le inferimos. Es cierto que todas ellas se traducen principalmente en los resultados previstos y calculados, pero acarrearán, además, otros imprevistos, con los que no contábamos y que, no pocas veces, contrarrestan los primeros. [...] Y, de la misma o parecida manera, todo nos recuerda a cada paso que *el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero*, es decir, *como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella* con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que *nos hallamos en medio de ella* y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la *posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente*.<sup>813</sup>

La noción de dominio es utilizada aquí en el sentido del *saber*, del *conocimiento*, no “a la manera en que un conquistador domina un pueblo”. La forma en que Engels emplea el término en este

---

809 *Ibid.*, p. 213.

810 *Ibid.*, p. 212, 203.

811 Frederick Engels, Letter 43. 14 July 1858 en Marx and Engels, *Selected Correspondence. Op. cit.*

812 Karl Marx, Letter 136. Marx to Engels. 19 December 1860 en Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works. Op. cit.*

813 Federico Engels, *Dialéctica de la naturaleza. Op. cit.*, pp. 151 - 152. Las cursivas son mías.

extraordinario pasaje es representativa de la forma en que tanto él como Marx utilizan el concepto al referirse a la relación humano-naturaleza en otros textos y fragmentos de su obra. Contrasta radicalmente con la forma baconiana y cartesiana de lidiar de manera teórica con la relación ser humano-naturaleza que mencionaba más arriba. Tanto Marx como Engels comprendían que los seres humanos “formamos parte de ella”, de la naturaleza, que “nos hallamos en medio de ella” que todo el dominio que ejercemos en la naturaleza y las *ventajas* (nótese que no hable de una *superioridad* ontológico-moral) derivadas de ese dominio consisten en “la posibilidad de llegar a *conocer* sus leyes y de saber aplicarlas *acertadamente*”<sup>814</sup>. Es el dominio *científico* aquel que nos brinda la posibilidad de conducir racionalmente nuestra relación con la naturaleza, de conducir acertadamente el metabolismo social-natural. Para el idealismo y el reduccionismo materialista el dominio consiste en sojuzgar y explotar el mundo natural para los fines e “intereses” de los seres humanos, y la noción de dominio teórico (dominio del saber) es algo secundario y subordinado a esa primera acepción de dominio como yugo. En esto el idealismo y el materialismo reduccionista-mecanicista coinciden: en considerar al hombre como *superior* (ontológica y moralmente) al resto de los seres vivos y la naturaleza. El conocimiento se vuelve un medio *para* someter el entorno, se vuelve en algo dependiente de un fin antropocéntrico. La idea de Engels (y de Marx) de “aplicar acertadamente” las leyes desveladas por la ciencia no implica, ni mucho menos, la noción de considerar *sólo* a lo humano, sino que está enteramente abierta a la consideración por igual del resto del entorno natural. Una “aplicación acertada” no puede ser tal si se somete uno de los términos de la relación: la naturaleza. Si bien no me adentraré más en la concepción de la naturaleza de Engels, ni en los errores en que incurre, lo importante aquí es haber ilustrado cómo una perspectiva amplia, materialista y dialéctica se contrapone al reduccionismo y *antropocentrismo*.

## **b) Biósfera y biogeocenosis**

La palabra “naturaleza” puede tener tres distintas acepciones principales que si bien son distintas, están interrelacionadas. La primera es las propiedades o “esencia” de las cosas o procesos. La segunda es la fuerza inherente que dirige o determina el mundo. La tercera es el mundo material o universo, el objeto de nuestras percepciones sensoriales, tanto en su completitud, como en sus diversas interpretaciones que incluyen o excluyen a los seres humanos, la sociedad, la historia, la cultura, un

---

814 Cursivas son mías.



dios o dioses, un espíritu, mente, etc.<sup>815</sup> Pero ya en esta última acepción, y en menor grado en la segunda, sale a relucir un “problema” medular de nuestra comprensión humana del universo, del todo. Nuestro entendimiento de la naturaleza está profundamente limitado – pero también posibilitado – por el lenguaje que utilizamos para hablar sobre ella, y el lenguaje mismo es el resultado y el reproductor de una vieja y cargada práctica ideológica social. Toda la ciencia está constreñida por dicotomías que parecen inevitables por las palabras que nos son accesibles a nosotros, en las presentes condiciones históricas. Dicotomías que hemos mencionado más arriba, como las dicotomías natural/social o natural/artificial, organismo/entorno, dependiente/independiente, psicológico/físico, determinista/aleatorio, social/individual, ciencia dura/ciencia blanda, son ejemplos de esas restricciones conceptuales, y una parte de una reexaminación radical de la ciencia y el lenguaje se ha centrado en luchar en contra de las simplificaciones y confusiones que este tipo de categorización de la realidad ha traído consigo.<sup>816</sup> El problema reside en que, como dice Marx, “Las ideas no son transformadas en lenguaje, así como si su carácter propio existiera separado y su carácter social existiera junto a ellas en el lenguaje, como los precios junto a las mercancías. Las ideas no existen separadas del lenguaje.”<sup>817</sup> La realización a la que debemos llegar mediante la dialéctica es el percatarnos de que no existen subdivisiones de la realidad que sean completas, no triviales ni disyuntivas. Históricamente los marxistas han alzado la voz para tener perspectivas más amplias en las investigaciones, contextualizándolas en términos históricos, reconociendo la compenetración e interrelación de los fenómenos y la prioridad de los procesos frente a las “cosas”. Por otro lado, la ideología liberal-conservadora reduccionista en general propugna por una precisión en términos de objetos estrechamente circunscritos, a la par de establecer las precondiciones que limitan esos objetos sin siquiera reconocerlas o admitirlas como precondiciones necesarias para esa enmarcación abstracta.<sup>818</sup> Este tipo de acercamiento a la realidad resulta por completo antagónico al tema en cuestión: el todo o la naturaleza, que según una de las acepciones que da la Real Academia Española es el “Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes.”<sup>819</sup>

---

815 John Bellamy Foster, “Nature” en *op cit.*, p. 19.

816 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 23.

817 Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858. Op. cit.*, vol. 1., p. 90.

818 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 94.

819 <https://dle.rae.es/?id=QHIB7B3>

He hablado en el párrafo anterior de la naturaleza en el sentido del *todo*, de la *totalidad de totalidades* (totalidad que abarca la interrelación y compenetración de todas las totalidades), del *cosmos*, pero en el sentido en que lo empleo en la tesis es en el sentido de *una* totalidad o *un* todo. La totalidad natural es, aquí, la totalidad dialéctica llamada superficie terrestre, y cuando hable de naturaleza como totalidad me refiero a ella. No es esta delimitación conceptual producto de un capricho, reduccionismo o dificultad teórica o filosófica, sino que es coherente y completamente consistente con el tema de la tesis: la relación sociedad-naturaleza en las condiciones históricas del capitalismo. Hasta ahora el campo de nuestra acción y transformación social-natural se ha constreñido dentro de los límites de este planeta, salvo excepciones insignificantes. A pesar de que en este trabajo no uso la idea de naturaleza como cosmos, muchos de los pensamientos que sostengo en diversas partes (por ejemplo, aquellas relativas al tercer capítulo) también son aplicables si se entiende mi uso de “naturaleza”, “totalidad” y “todo” bajo esa acepción más amplia. Habiendo esclarecido el sentido en el que se emplea el concepto de “naturaleza” sigamos son la de qué es ésta bajo nuestra concepción dialéctico-holística y materialista.

Partiendo de la relatividad de las dicotomías y la idea de interrelación de los fenómenos que trae consigo el pensamiento dialéctico que mencionaba dos párrafos arriba, lo más central para éste es la comprensión de que las condiciones necesarias para el surgimiento de algún estado del ser en el mundo pueden ser destruidas por el propio estado del ser al que ellas dieron génesis.<sup>820</sup> Es en este sentido que deben ser comprendidos los dos conceptos centrales para hablar de la idea de naturaleza empleada en esta tesis: el de biósfera y biogeocenosis. Hablaré brevemente del primero, pues necesita menos explicación que el segundo y forma el marco dentro del cual está circunscrito. El término “biósfera”, si bien fue inventado por el geólogo austriaco Eduard Suess en 1875, cobró su sentido más ecológico y holístico-dialéctico en la década de los 20 gracias al trabajo del mineralogista y geoquímico soviético Vladimir I. Vernadsky, del cual he hablado en el segundo capítulo de esta tesis. En su libro *The Biosphere* de 1926, desarrolla este concepto científico a profundidad, estableciendo nociones de la ciencia del sistema Tierra como los ciclos biogeoquímicos antes de que en Occidente, por ejemplo, se introdujera el concepto de ecosistema por Sir Arthur Tansley en 1935. Este libro refleja el sobresaliente desarrollo que tuvo la ecología y ciencia dialéctica de inicios de la Unión Soviética.<sup>821</sup> Vernadsky concebía a la vida que existe en la delgada superficie de una esfera planetaria

---

820 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health. Op. cit.*, p. 31.

821 John Bellamy Foster, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *op. cit.*, p. 18. footnote 36.

“autónoma” o “autocontenida” (la Tierra) como una fuerza geológica que repercutía a su vez en la totalidad del planeta y cuyo impacto crecía extensivamente con el paso del tiempo.<sup>822</sup> Su trabajo habría de inspirar al reolucionario, filósofo, político y economista Nikolai Bukharin. Su obra *Philosophical Arabesques* [*Arabescos filosóficos*] – que él mismo consideraba que era su obra más madura e importante – pretendía ser un replanteamiento de la filosofía partiendo del materialismo dialéctico y del desarrollo científico, con la finalidad de trascender los aspectos más vulgares del materialismo mecanicista a la par de brindar un arma contra el solipsismo, el misticismo y el fascismo. Para Bukharin el fundamento definitivo del materialismo se encontraba en la ecología, en la teoría de la biósfera de Vernadsky: "earth's biosphere, full of infinitely varied life, from the smallest microorganisms in water, on land and in the air, to human beings. Many people do not imagine the vast richness of these forms, or their direct participation in the physical and chemical processes of nature."<sup>823</sup> Esta concepción holística y dialéctica tanto de Bukharin como de Vernadsky habría de adelantarse más de medio siglo a la popular idea de *Gaia* – desarrollada por el célebre científico y ambientalista inglés James Lovelock –, es decir, la idea de que la Tierra es un ente “vivo”, en el sentido de que es un sistema sinérgico con la capacidad autorregularse mediante la interrelación entre los organismos vivientes y su entorno inorgánico.<sup>824</sup>

Además de la contribución por parte de Vernadsky a la concepción holística y dialéctica de la naturaleza mediante el enriquecimiento del concepto de biósfera, el otro avance por parte de los científicos soviéticos que dio un golpe a la visión reduccionista y mecanicista del entorno fue la creación del concepto de “biogeocenosis” por parte del geógrafo, fitogeógrafo e ingeniero Vladimir N. Sukachev. Este brillante científico comenzó a emplear el término “geocenosis” – influenciado por el término “biocenosis”, acuñado por el zoólogo, ecólogo y algólogo alemán Karl Möbius en 1877, vía el padre de la silvicultura rusa, G. F. Morozov – en 1941, pero hacia 1944 amplió el término a “biogeocenosis”, naturalmente ampliándolo también en su semántica en cuanto incorporaba tanto la comunidad biótica como el entorno abiótico.<sup>825</sup> Fue concebido como una noción dialéctica que pretendía ser una categoría más unificada y dinámica que el concepto de ecosistema de Tansley. En el libro *Fundamentals of Forest Biogeocoenology*, escrito con N. Dylis, Sukachev define “biogeocenosis” de la siguiente manera:

---

822 John Bellamy Foster, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *op. cit.*, p. 3.

823 Nikolai Bukharin en John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature. Op. cit.*, p. 227.

824 Para un resumen muy conciso de la idea de Gaia, *vid.* Mauricio Betancourt, *op. cit.*, pp. 103 - 105.

825 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, p. 18, nota 9; *ibid.*, p. 4.

A biogeocoenose is a combination on a specific area of the earth's surface of homogeneous natural phenomena (atmosphere, mineral strata, vegetable, animal, and microbic life, soil, and water conditions), possessing its own specific type of interaction of these components and a definite type of interchange of their matter and energy among themselves and with other natural phenomena, and representing an internally-contradictory dialectical unity, being in constant movement and development.<sup>826</sup>

Este concepto complejo y holístico hace hincapié en la dinámica interna, en los cambios contradictorios y la inestabilidad de los procesos ecológicos, cosa que enfatizaba mucho más que el término “ecosistema”.<sup>827</sup> La idea de movimiento, transformación y cambio son esenciales para esta visión dialéctica de las interrelaciones entre el entorno y la comunidad biótica y la compenetración contradictoria de sus partes: “The theory of biogeocoenoses considers [...] the main moving force of biogeocoenose development to be the contradictory interaction between biocenoses and biotopes, i.e. between organisms and the environment in which they live”.<sup>828</sup> Puede apreciarse cómo el concepto de “biogeocenosis” surgió de la teoría de la biósfera de Vernadsky y de las nociones de ciclos biogeoquímicos de las que este científico fue pionero, y contribuyó también a profundizar en esta forma holístico-dialéctica de concebir la totalidad de la superficie terrestre.<sup>829</sup> La perspectiva materialista y científica de estos investigadores también contribuyó en el énfasis puesto en la *inestabilidad* de las comunidades biológico-geológicas. La raíz etimológica de “biogeocenosis” – del griego “*koinos*” (“común”) y los prefijos “*bio*” (“vida”) y “*geo*” (“tierra”) – subraya la idea de comunidad – algo en esencia cambiante, vivo y dinámico –, una idea en la cual las partes participan activamente en la evolución del todo y en la cual no existe un “orden” externo predeterminado, mientras que la noción de ecosistema – si bien no implica lo siguiente entendida científicamente – puede dar pie tanto a representaciones implícitas mecanicistas (pues un sistema no es necesariamente “complejo” u holístico) y, todavía más grave, a representaciones de una preestablecida “armonía” idealista o sobrenatural, a una idea falsa sobre un balance místico petrificado, sin historia o evolución en el tiempo, a la idea cósmica de un sistema como algo “dado” inmóvil. Es en ese sentido que la idea dialéctica de contradicción juega un papel medular:

In a forest biogeocoenose (as in others): two mutually-contradictory tendencies are always in operation: on the one hand, internal interactions are always trying to change, to break down the inter-relationships built up between components, and on the other hand there is the capacity to resist the changing action, to correct it, and to restore what has been destroyed.<sup>830</sup>

Es esta idea de fuerzas opuestas que están en constante tensión y mutua determinación lo que posibilita no sólo el cambio, sino, más concretamente, el cambio en el sentido de destrucción,

826 V. Sukachev and N. Dylis, *Fundamentals of Forest Biogeocoenology*. Oliver & Boyd, Great Britain, 1964, 672 pp., p. 26.

827 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, p. 5.

828 V. Sukachev and N. Dylis, *op. cit.*, p. 12.

829 John Bellamy Foster, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *op. cit.*, pp. 4 - 5.

830 V. Sukachev and N. Dylis, *op. cit.*, p. 609.

desaparición, extinción. Ya señalaban Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* que la lucha de clases es “[...] una lucha que en todos los casos concluyó con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la destrucción de las clases beligerantes.”<sup>831</sup> La dialéctica no necesariamente implica “progreso”, sino que es el principio tanto de desarrollo como de *no desarrollo*, como decía Althusser, siguiendo el concepto de “contradicción” de Lenin.<sup>832</sup> Es en este sentido que Sukachev y Dylis advierten:

Materialistic dialectics, however, teach us that not every change in an object or phenomenon is a development of it. In this connection V. I. Lenin has written: ‘A condition of our knowledge of all processes in the world in their “self-motion”, in their spontaneous development, in their vital life, is knowledge of them as contradictory unities. Development is a “conflict” of contradictions.’<sup>833</sup>

La comprensión de la esencia del materialismo dialéctico fue, pues, fundamental para el desarrollo de estos conceptos tan abarcales, dinámicos y sinérgicos: “Although the theory that all natural phenomena are interacting and interrelated was propounded in ancient times, the idea of the universality and significance of these relationships has been most clearly expressed only in the philosophy of dialectical materialism”.<sup>834</sup>

### c) Ecología y ecosistema

Dice Foster que el ascenso gigantesco que ha tenido en los tiempos actuales el empleo del término “ecología”, así como los términos derivados de éste como “ecosistema”, “ecósfera”, “ecodesarrollo”, “ecosocialismo”, “ecofeminismo”, etc., responde a las interacciones cada vez más cambiantes y aceleradas entre el capitalismo y su entorno natural. Conceptos como “ecología”, “ecosistema” y “sistema Tierra” (este último inspirado por la teoría de Gaia de Lovelock) se han vuelto centrales tanto para la ciencia como para la lucha popular anticapitalista.<sup>835</sup> Es natural que ocurriese de esa manera, pues el término de ecología ha traído a la conciencia social la compleja, rica, interconexión y compenetración de la naturaleza y sus partes, y cada vez es más patente cómo la enferma economía humana capitalista afecta al conjunto del entorno natural a veces sólo *aparentemente* afectando una de sus partes.<sup>836</sup> Sin embargo, aquí no nos adentraremos en la recepción popular del término, sino que

---

831 Friedrich Engels y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. *Op. cit.*, p. 39.

832 Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. *Op. cit.*, p. 181.

833 V. Sukachev and N. Dylis, *op. cit.*, p. 538.

834 *Ibid.*, p. 604.

835 John Bellamy Foster, “Nature” en *op. cit.*, p. 21.

836 Richard Levins and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. *Op. cit.*, p. 106.

nos limitaremos a hablar del concepto en su evolución histórica a grandes rasgos para establecer – en su interrelación con los conceptos de “biósfera” y “biogeocenosis” – la visión general de la naturaleza que se tiene en esta tesis.

El término “ecología” (“Ökologie”) fue acuñado por el naturalista y filósofo (materialista) alemán Ernst Haeckel en 1866, en su libro *Generelle Morphologie der Organismen*, el año previo a la publicación del primer tomo de *El capital*. Una guía en el pensamiento científico y filosófico de Haeckel fue, como para Marx, Lucrecio. Haeckel tomó la raíz griega “oikos”, cuyo significado es complejo pero puede traducirse como casa, hogar y familia (y propiedad de la familia) simultáneamente, para hablar de lo que Darwin había identificado como la “economía de la naturaleza” en su revolucionario libro *El origen de las especies*.<sup>837</sup> Define el término de la siguiente manera:

By ecology we mean the body of knowledge concerning the economy of nature – the investigation of the total relations of the animal both to its inorganic and its organic environment; including above all, its friendly and inimical relations with those animals and plants with which it comes directly and indirectly into contact – in a word, ecology is the study of all those complex interrelations referred to by Darwin as the conditions of the struggle for existence. This science of ecology, often inaccurately referred to as "biology" in a narrow sense, has thus far formed the principal component of what is commonly referred to as "Natural History."<sup>838</sup>

Si bien son en extremo interesantes, profundas e importantes las observaciones que hace Haeckel en este pasaje al definir el término, sobre todo considerando el año y contexto en el que escribe, queda claro que el concepto es un equivalente de la todavía vaga, pero igualmente interesante e importante, idea de Darwin de la “economía de la naturaleza”.<sup>839</sup>

Hacia principios del siglo XX el término comenzó a cobrar mayor forma en círculos de estudios botánicos en tanto empezó a significar una manera de abordar e investigar comunidades complejas de plantas.<sup>840</sup> Pero la ecología tuvo también otras fuentes de las cuales abrevó y que contribuyeron a la comprensión moderna de la misma. Dos fuentes fueron primordiales: la investigación temprana de los ciclos de nutrientes en el suelo y la extensión del concepto de “metabolismo” más allá del plano celular para describir e identificar procesos ecológico-sistémicos. En cuanto a la primera, juega un papel cardinal el químico alemán Justus von Liebig, quien desarrolló una fuerte crítica ecológica a la industria de la agricultura británica hacia fines de la década de 1850 y principios de la de 1860. La crítica de Liebig se orientaba hacia lo que él identificó como una cultura

---

837 John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*. *Op. cit.*, p. 195.

838 Ernst Haeckel en *ibid.*

839 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*, p. 2.

840 *Ibid.*

de robo de nutrientes del suelo por parte de la agricultura intensiva, que requería, a su vez, la importación de huesos humanos de los campos de batalla napoleónicos y catacumbas francesas, así como la extracción de guano de Perú, para reponer las tierras de cultivo desahuciadas de nutrientes.<sup>841</sup> Los estudios de Liebig fueron posibles sólo por los inmensos desarrollos que tuvieron la física y la química en el siglo XIX, pero algo que comenzó a suceder en la ciencia con científicos como Liebig es que la brecha entre la ciencia sobre la “naturaleza inorgánica” (abiótica) y la ciencia sobre la “naturaleza orgánica” (biótica) – utilizando los términos de Engels – comenzó a cerrarse ya a dar pie a lo que después sería la teoría de sistemas ecológicos.<sup>842</sup>

Es también el caso del médico, químico y físico Julius Robert von Mayer, uno de los fundadores de la termodinámica y uno de los descubridores de la ley de conservación de la energía. Además de estos titánicos avances, von Mayer describió el metabolismo celular en términos termodinámicos. Esto implicaba un nuevo paso hacia la “unificación” del estudio y comprensión de lo abiótico y lo biótico, contribuyendo a futuro para una visión de la ecología más completa. Pero fue el médico comunista y cercano amigo de Marx, Roland Daniels, quien extendió el concepto de metabolismo más allá de los procesos bioquímicos celulares para hablar de complejos enteros de organismos, lo cual contribuyó al futuro análisis ecológico.<sup>843</sup> Fue de Daniels y de Liebig – quien también usó el término para hablar del intercambio de nutrientes entre el ser humano y el suelo – de donde Marx habría de tomar el término para hablar del “metabolismo social”, en donde el concepto del trabajo, central para toda la teoría marxiana, constituía el eje mediador entre el intercambio material entre el ser humano y la naturaleza. La producción humana organizada en torno a un determinado modo de organización del metabolismo social estaría ceñida dentro del más amplio metabolismo universal de la naturaleza, como hemos visto en el capítulo 4 de esta tesis. Sobre esta base, Marx desarrolló su teoría sobre la crisis ecológica, la teoría de la ruptura o brecha metabólica que ha sido desarrollada en el capítulo 5. La ampliación del concepto de metabolismo ahora lograba incluir a lo humano, además de lo abiótico y biótico (considerado como sin lo humano).<sup>844</sup>

---

841 El trabajo de extracción de guano en Perú fue estudiado por Marx y él lo calificó como un trabajo pero que la esclavitud. Además de las consecuencias ecológicas adversas, este trabajo implicaba condiciones de trabajo infrahumanas para los peruanos y culíes o coolies “empleados” en esa industria extractiva. Dice Marx en el tomo III de *El capital*: “Aun prescindiendo del movimiento obrero, que crece más amenazadoramente cada día, la limitación del trabajo fabril fue impuesto por la misma necesidad que hace que el guano se derrame sobre los campos de Inglaterra. La misma ciega rapacidad que en un caso deja exhausta la tierra, agita en el otro la savia vital de la nación.” (Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. *Op. cit.*, p. 214).

842 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*

843 *Ibid.*, pp. 2 - 3; Brett Clark and John Bellamy Foster, “Marx’s Ecology and the Left” en *op. cit.*, pp. 14, 23, nota 32.

844 John Bellamy Foster, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *op. cit.*

Tanto la noción de Haekel de ecología, como el concepto de metabolismo de Liebig y Daniels, y desarrollado más radicalmente por Marx, evolucionaron a lo largo del resto del siglo XIX y a principios del XX. Hacia la década de 1880, el destacado zoólogo británico Edwin Ray Lankester – “socialista” fabiano, pupilo de Darwin y del biólogo y antropólogo Thomas Huxley, así como amigo muy cercano de Marx – desarrolló una crítica ecologista del capitalismo y del concepto victoriano de progreso. Ya he hablado más arriba de su alumno, Arthur George Tansley, también un “socialista” fabiano, quien fundó la Sociedad Ecológica Británica (*British Ecological Society*) e inventó el concepto de ecosistema en 1935 para hacer frente al “holismo” ecologista pero racista del general sudafricano Jan Smuts (quien acuñó el término de “holismo”). Su concepto abarcaba los complejos naturales en estado de equilibrio dinámico, incorporando procesos tanto orgánicos como inorgánicos. A pesar de ser vistos como sistemas relativamente resistentes o estables, dentro de su noción de ecosistema entraba la idea también de vulnerabilidad y cambio. Para Tansley la humanidad es un factor biótico muy poderoso, que tiene la capacidad de irrumpir en los ecosistemas naturales y transformarlos.<sup>845</sup>

Son de estos conceptos y formulaciones más acabadas – tanto el de la ecología de sistemas, como el del concepto de ecosistema – que la ecología moderna cobra el sentido actual. Ya Liebig, Marx, Lankester y Tansley señalaban la acción humana como un potente factor de transformación del mundo “natural”, y la ecología moderna centra sus estudios precisamente en cómo la humanidad altera y perturba ecosistemas, tanto en el terreno local, como en el global.<sup>846</sup>

---

845 *Ibid.*, p. 3.

846 *Ibid.*



## BIBLIOGRAFÍA

1. Althusser, Louis, *Filosofía y marxismo*. Traducción de la “Correspondencia” y la “Conferencia de Granada” de Josefina Anaya y Barrios, 2ª ed. aumentada, México, Siglo XXI Editores, 2015, 175 pp.
2. \_\_\_\_\_, *La filosofía como arma de la revolución*. Traducción de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1974, 151 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie ensayos críticos)
3. \_\_\_\_\_, *La revolución teórica de Marx*. Traducción e introducción de Marta Harnecker, 2ª ed. corregida y aumentada, México, Siglo XXI Editores, 1968, 206 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie ensayos críticos)
4. Andrés, Roberto, “Apogeo y caída del ecologismo en la naciente Unión Soviética” en *La izquierda diario*. Artículo publicado en Internet el 24 de noviembre del 2017, consultado en Internet en <https://www.laizquierdadiario.com/Apogeo-y-caida-del-ecologismo-en-la-naciente-Union-Soviética> el 22 de abril del 2018.
5. Angus, Ian, “The Myth of ‘Environmental Catastrophism’” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 65, no. 4, September 2013, pp. 15 – 28.
6. \_\_\_\_\_, “When Did the Anthropocene Begin ... and Why Does It Matter?” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 4, September 2015, pp. 1 – 11.
7. Betancourt de la Parra, Mauricio, *El origen literario, científico y sociopolítico del ambientalismo en los Estados Unidos de América y su desarrollo durante la Guerra Fría*. (Tesis de licenciatura en Biología), Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Ciencias, 2014, 115 pp.
8. Burns, Emile, *Introducción al marxismo*. Versión al español de Joaquín Sempere, México, Editorial Grijalbo, 1972, 158 pp. (Colección 70, 121)
9. Chattopadhyay, Kunal, “The rise and fall of environmentalism in the early Soviet Union” en *Climate & Capitalism*. Artículo publicado en Internet el 3 de noviembre del 2014, consultado en Internet en <http://climateandcapitalism.com/2014/11/03/rise-fall-environmentalism-early-soviet-union/> el 15 de noviembre del 2017.
10. Clark, Brett and John Bellamy Foster, “Marx’s Ecology and the Left” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 68, no. 2, June 2016, pp. 1 – 25.
11. Federico Engels, “Carta a José Bloch”. Londres, 21 de septiembre de 1890. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm> el 28 de febrero del 2019.
12. \_\_\_\_\_, “Carta a Karl Marx”. Londres, 19 de diciembre de 1882. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1882-12-19.htm> el 20 de febrero del 2016.
13. \_\_\_\_\_, “Carta a Konrad Schmidt en Berlín”. Londres, 5 de agosto de 1890. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm> el 10 de septiembre del 2017.

14. \_\_\_\_\_, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. En relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1979, 215 pp.
15. \_\_\_\_\_, “Esbozo de crítica de la economía política” en *Breves escritos económicos*. Recopilación y traducción del alemán por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1978, 99 pp. (Textos Vivos, 2), pp. 9 – 30.
16. \_\_\_\_\_, *Dialéctica de la naturaleza*. Traducción de Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1959, 348 pp. (Ciencias económicas y sociales)
17. Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Con el apéndice: C. Marx. Tesis sobre Feuerbach*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1980, 67 pp.
18. Engels, F., V. I. Lenin y C. Marx, *Sobre el comunismo científico*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1976, 528 pp.
19. Engels, Federico y Carlos Marx, *Escritos económicos varios*. Recopilación y traducción directa del alemán por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1962, 437 pp.
20. \_\_\_\_\_, “Prólogo”, “I. Feuerbach” y “Textos suprimidos por Marx y Engels en *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*”. Traducción directa del alemán de Wenceslao Roces, México, Ediciones Cultura Popular, 1974, 749 pp., pp. 11 – 93.
21. Engels, Friedrich y Karl Marx, *Manifiesto comunista*. Introducción de Eric Hobsbawm, traducción castellana de Elena Grau Biosca (“Introducción”) y León Mames, Barcelona, Crítica, 1998, 153 pp.
22. Foster, John Bellamy, “Marxism and Ecology. Common Fonts of a Great Transition” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 7, December 2015, pp. 1 – 13.
23. \_\_\_\_\_, “Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 65, no. 7, December 2013, pp. 1 – 19.
24. \_\_\_\_\_, *Marx’s Ecology. Materialism and Nature*. New York, Monthly Review Press, 2000, 310 pp.
25. \_\_\_\_\_, “Nature” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 68, no. 1, May 2016, pp. 19 – 24.
26. \_\_\_\_\_, “The Great Capitalist Climacteric. Marxism and ‘System Change Not Climate Change’” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 6, November 2015, pp. 1 – 18.
27. \_\_\_\_\_, “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 2, June 2015, pp. 1 – 20.
28. Holleman, Hannah, “Method in Ecological Marxism. Science and the Struggle for Change” en *Monthly Review. An Independent Socialist Magazine*. Vol. 67, no. 5, October 2015, pp. 1 – 10.
29. Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo)*. Versión al español y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, México, Editorial Grijalbo, 1967, 269 pp.

30. Lenin, V. I., *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. 8ª ed., Buenos Aires, Editorial Anteo, 1974, 171 pp.
31. \_\_\_\_\_, "I. Dogmatismo y libertad de crítica" en *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Madrid, Ediciones Akal, 2015, 211 pp. (Básica de bolsillo, 301), pp. 7 – 28.
32. \_\_\_\_\_, *Sobre el significado del materialismo militante*. Consultado en Internet en <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1920s/iii-1922.htm> el 30 de marzo del 2016.
33. Leopold, Aldo, "The Land Ethic" en *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. Introduction by Robert Finch, New York / Oxford, Oxford University Press, 1949, 227 p., pp. 201 – 226.
34. \_\_\_\_\_, *The River of the Mother of God and Other Essays by Aldo Leopold*. Edited by Susan L. Flader and J. Baird Callicott, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1991, 384 p.
35. Levins, Richard and Richard Lewontin, *Biology Under the Influence. Dialectical Essays on Ecology, Agriculture, and Health*. Delhi, Aakar Books for South Asia, 2009, 400 pp.
36. \_\_\_\_\_, *The Dialectical Biologist*. Delhi, Aakar Books for South Asia, 2009, 303 pp.
37. López Díaz, Pedro [coordinador], *El capital. Teoría, estructura y método*, tomo 1. Selección y prólogo de Pedro López Díaz, 2ª ed. aumentada, México, Ediciones Cultura Popular, 1985, 197 pp.
38. Losurdo, Domenico, *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Traducción de Juan Vivanco, España, El Viejo Topo, 2013, 434 pp.
39. Louis Proyect, "Ecology in the Former Soviet Union". Consultado en Internet en [http://www.columbia.edu/~lhp3/mydocs/ecology/ussr\\_ecology.htm](http://www.columbia.edu/~lhp3/mydocs/ecology/ussr_ecology.htm) el 15 de noviembre del 2017.
40. Löwy, Michael, *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*. Traducción de Silvia Nora Lavado, Ocean Sur, 2014, 171 pp.
41. Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Traducción castellana de Manuel Sacristán, México, Editorial Grijalbo, 1969, 354 pp.
42. Malm, Andreas, "On the Building of Nature: Against Constructionism" en *The Progress of This Storm. Nature and Society in a Warming World*. New York, Verso, 2018, 248 pp., pp. 21 – 43.
43. Marx and Engels, *Selected Correspondence*. 3 ed., Moscow, Progress Publishers, 1975, 552 pp.
44. Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, libro I. Estudio introductorio de Ignacio Perrotini, prólogo de Ricardo Campa, nueva versión del alemán de Wenceslao Roces, 4ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2014, 1016 pp.
45. \_\_\_\_\_, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo II. Traducción de Wenceslao Roces, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, 623 pp.
46. \_\_\_\_\_, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo III. Traducción de Wenceslao Roces, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 953 pp.
47. \_\_\_\_\_, *Teorías sobre la plusvalía II: Tomo IV de El Capital*. Traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 642 pp.

48. Marx, Karl, "Prólogo" en *Contribución a la crítica de la economía política*. Edición, advertencia y notas a cargo de Jorge Tula, traducción de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scaron, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1980, 410 pp., pp. 3 – 7.
49. \_\_\_\_\_, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en Karl Marx y Arnold Ruge, *Los anales franco-alemanes*. Traducción, introducción y notas de J. M. Bravo, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, 283 pp. (Novocurso, 12) pp. 101 – 116.
50. \_\_\_\_\_, *Crítica del Programa de Gotha*. Traducción al español de Editorial Progreso, Moscú, Editorial Progreso, 1979, 56 pp.
51. \_\_\_\_\_, *El capital, Libro I, Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. Presentación de José Aricó y traducción y notas de Pedro Scaron, México, Siglo XXI Editores, 1971, 174 pp.
52. \_\_\_\_\_, *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*. Traducción, introducción y notas de Elisa Chuliá, Madrid, Alianza Editorial, 2003, 187 pp. (Ciencias sociales / Ciencia política, 3422)
53. \_\_\_\_\_, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857 – 1858*. Edición a cargo de José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scarón, traducción de Pedro Scarón, 3 vols., 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1982. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos)
54. \_\_\_\_\_, *Formaciones económicas precapitalistas*. Introducción por Eric J. Hobsbawm, 2ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1989, 119 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos)
55. \_\_\_\_\_, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. Introducción de Umberto Curi, traducción de José Aricó y Jorge Tula, 3ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1982, 123 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos)
56. \_\_\_\_\_, *Miseria de la filosofía. Respuesta a La filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon*. Edición a cargo de Martí Soler, 10ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1987, 215 pp. (Biblioteca del pensamiento socialista / Serie los clásicos)
57. \_\_\_\_\_, "Tesis sobre Feuerbach" en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx: discurso crítico y revolución. En torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx*. México, Editorial Ítaca, 2011, 121 pp., pp. 109 – 121.
58. Marx, Karl and Frederick Engels, *Collected Works*. Vol. 41 "Marx and Engels 1860 – 1864", Lawrence & Wishart / Electric Book, 2010, 746 pp.
59. Merchant, Carolyn, *Radical Ecology. The Search for a Livable World*. New York, Routledge, 1992, 276 pp. (Revolutionary Thought / Radical Movements)
60. Pinkus, Theo [editor], *Conversations with Lukács*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1975, 155 p.
61. V. Sukachev and N. Dylis, *Fundamentals of Forest Biogeocoenology*. Oliver & Boyd, Great Britain, 1964, 672 pp.