

Juan José Álvarez Galán

El violento regreso de la naturaleza objetiva

Resumen: *El texto realiza una aproximación a los conceptos que, en la obra de Marx, constituyen las bases de su antropología, comenzando por los Manuscritos de Economía y Filosofía y La ideología alemana para después analizar su evolución en El capital. A partir de ahí, realiza un análisis del concepto de naturaleza y la importancia de este concepto tanto en El capital como en los futuros desarrollos del marxismo teórico.*

Palabras clave: *Marxismo. Antropología. Naturaleza. Ecología.*

Abstract: *This text makes an approximation to the concepts that constitute the bases of Marx's anthropology, first in the Manuscripts of Economy and Philosophy and The German ideology and later to analyze its evolution in Capital. From there, he makes an analysis of the concept of nature and the importance of this concept both in Capital and in the future developments of theoretical Marxism.*

Keywords: *Marxism. Anthropology. Nature. Ecology.*

Desde que en 1867 Karl Marx escribiera *El capital*, el idealismo, que en buena medida quería combatir ha vuelto a aparecer por distintas vías. En este terreno, la antropología es quizá uno de los ámbitos en los que el resurgir del idealismo ha sido más visible, con un punto álgido que llega con posterioridad al auge de los estructuralismos, cuando surgen diversas formas de relativismo con un componente idealista fuerte. Las ideas de

Marx pueden servir y de hecho han servido para contrarrestar las diversas formas de idealismo y construir un acercamiento antropológico a la realidad que parte de las condiciones materiales de la existencia. Con esto no queremos hacer un reduccionismo injustificado ni pretender que la única tendencia filosófica de orientación materialista ha sido el marxismo, pero sí recuperar algunos elementos de crítica que están presentes en la obra de Marx desde sus primeros trabajos y cuajan definitivamente en la redacción del volumen primero de *El capital*.

Por otra parte, creemos que la perspectiva antropológica es un campo privilegiado para analizar la posición del concepto de naturaleza en la obra marxiana, puesto que permite observar la evolución de su pensamiento, y además nos da una amplitud de marco difícilmente abarcable desde el análisis económico. Las ideas antropológicas de Marx, como señala Pinilla de las Heras (1985) se gestan en las fases iniciales de su obra y no aparecen específicamente en *El capital*, pero creemos que el análisis de estas ideas, tal y como aparecen, sobre todo, en *La ideología alemana* y los *Manuscritos de París*, nos permite acercarnos a la concepción marxiana de conceptos que son fundamentales en *El capital*, y cuyo estudio explica por qué la relación con la naturaleza, que tiene una importancia central en su teoría, pasa a un segundo plano en la obra cumbre del autor alemán.

Hacia una antropología materialista

Marx orienta su aproximación teórica al materialismo desde sus primeras obras, especialmente en aquellas escritas en torno a 1844 y 1845,

cuando se encuentra primero en París y luego en Bruselas, en un momento de fuerte actividad política e investigadora y acomete la tarea de “ajustar cuentas con la herencia cultural hegeliana y, precisar, de paso, su propia concepción del mundo” (Fernández Buey, 2009, p. 122). En este periodo podemos encontrar dos líneas de crítica claramente marcadas y que tendrán un desarrollo constante en el conjunto de su obra: por una parte, realiza este ajuste personal con el idealismo alemán que ha sido su escuela teórica –y con el que, no obstante, mantiene un vínculo en cuanto a la metodología (Fernández Buey, 2009, p. 126)–, por otra parte, ya en esta época, Marx está iniciando la crítica de la economía burguesa, como se evidencia en los *Manuscritos de París* de 1844. Esta última obra tiene, no obstante, un carácter tentativo, lo que explica la sucesión de temas sin aparente continuidad, y a pesar de que la mayor parte de sus páginas se centran en materia económica, el tercero de los manuscritos contiene la que probablemente es la descripción más detallada de Marx sobre sus concepciones antropológicas, y también la primera cronológicamente; con esto, junto con las notas de carácter antropológico que se contienen en *La ideología alemana* podemos esbozar los puntos centrales de la posición de Marx en este ámbito. En estos textos se plantea una teoría antropológica en la que destacan tres elementos: la materialidad radical de la existencia, la íntima vinculación de los seres humanos con la naturaleza y el cariz especial de la relación que se establece entre estos seres humanos y la naturaleza. La base material se afirma de la forma más explícita en la *Ideología*, donde se afirma que la “primera premisa” de la historia humana es la existencia de individuos, y “el primer gran hecho comprobable es la existencia de estos individuos en relación mutua y con el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 2017, p. 16). Aquí aparece ya una cuestión de interés que luego irá desarrollándose: la condición antropológica del ser humano se desarrolla en dos ámbitos bien diferenciados, el que, a partir de aquí, llamaremos interno, que se refiere a las relaciones sociales que los propios seres humanos establecen entre sí, y el que podemos llamar externo, que se refiere a las relaciones que establecen con la naturaleza objetiva. Vayamos primero al detalle de este

último para después volver al aspecto que hemos llamado interno.

La naturaleza es el marco de desarrollo para la satisfacción de las necesidades, el único medio por el que el ser humano satisface sus necesidades y se desarrolla, pero además es objeto de una relación especial, que según Marx es el hecho diferencial de la humanidad, que consiste en que, en el curso de su interacción con la naturaleza, el ser humano produce sus propios medios de vida. Esto es, el ser humano no se relaciona como un mero utilizador de los objetos naturales, sino como un agente que transforma para sí dichos objetos; y esto lo realiza a través del trabajo. A través de los sentidos, los seres humanos percibimos el mundo pero no de una forma pasiva, sino de una forma que le permite apropiarse de él y utilizarlo para modificar y producir los elementos materiales necesarios para su existencia. Ese es “el primer hecho histórico” del que nos hablan Marx y Engels y en la *Ideología*, y será también el motivo por el que toda actividad humana se funde con la naturaleza en una dialéctica sujeto/objeto que es consustancial a su forma de relacionarse (Pinilla de las Heras, 1985). En el trabajo y las relaciones que se establecen con la naturaleza surgen también la conciencia y las necesidades, que se articulan en torno a las diversas materializaciones de la relación en los distintos periodos históricos. A través de los sentidos –aquí Marx específica que se debe entender no sólo los sentidos fisiológicos sino también los ‘espirituales’– el ser humano se apropia de la naturaleza de múltiples formas, y hace de ella el objeto de su actividad. Por ello, la condición antropológica es la de ser naturaleza, su historia es naturaleza, en tanto que es lo que hace con la naturaleza. La naturaleza es su objeto y su marco, sin el cual no puede desarrollarse: no hay historia humana sin naturaleza. Así se entiende que en el tercer *Manuscrito* Marx asegure que la propiedad privada es una reducción de las capacidades humanas, puesto que reduce las múltiples formas de apropiación de la realidad que permiten los sentidos a una única forma, la posesión, que impide el desarrollo de las capacidades humanas y las aliena. El comunismo tendría precisamente la misión de superar la propiedad privada para, entre otras cosas, volver

a poner en marcha las capacidades humanas en relación con la naturaleza objetiva.

La antropología de Marx se desarrolla también hacia el interior de las relaciones humanas. En primer lugar, Marx encuentra la socialidad en la relación hombre-mujer, que da cauce a la relación mutua, a la necesidad mutua. Sin satisfacer esa necesidad mutua el ser humano no puede desarrollarse, de ahí que afirme que el sujeto humano es producido por la sociedad tanto como la sociedad es producida por los sujetos. La existencia misma es social, y la conciencia se produce en lo social y es social. La organización de la sociedad da cauce a esa conciencia colectiva y desarrolla la producción de sus medios de vida –a lo que nos referíamos en los párrafos anteriores– y en el capitalismo, merced a las propiedad privada y a la división del trabajo, produce la división de clases y sitúa al proletariado en situación de subalternidad, partiendo de una división de funciones que originariamente es meramente sexual y va extendiéndose con el desarrollo de la producción (Marx y Engels, 2017, pp. 25-26). Desde esa situación, su relación con la realidad se limita a las formas más mezquinas y simples: anula la mayor parte de sus necesidades y limita su conciencia porque, bajo condiciones de necesidad, el ser humano apenas puede desear más que la supervivencia más básica:

La simplificación de la máquina, del trabajo, se aprovecha para convertir en obrero al hombre que está aún formándose, al hombre aún no formado, al niño, así como se ha convertido al obrero en un niño totalmente abandonado. La máquina se acomoda a la debilidad del hombre para convertir al hombre débil en máquina. (Marx, 1968, p. 158)

La superación de la propiedad privada, al igual que producirá la ampliación de las capacidades humanas para apropiarse la naturaleza, ampliará sus capacidades sociales. Para Marx, en este punto se produce un paralelismo de lo que sucede desde el punto de vista del individuo y de la sociedad, algo perfectamente esperable teniendo en cuenta que individuo y sujeto tienen una relación mutua constante (en lenguaje científico actual diríamos que se co-determinan).

Al superarse los límites de la propiedad privada se superan también la oposición conflictiva de los opuestos sujeto/objeto y espiritualismo/materialismo, que Marx mantiene como una forma de describir las dinámicas contradictorias, al modo hegeliano. Es una superación que se plantea en el horizonte del comunismo (Marx, 1968, p. 143), y que, en parte, ha sido la causa de que en algunos momentos se haya tildado la teoría marxiana de teleología.

Mencionaremos también que en estas fases iniciales de su pensamiento Marx plantea la conciencia como la percepción de sí mismo y de la naturaleza; en un momento histórico inicial, la naturaleza debía aparecer al ser humano como un elemento superior que lo desborda, lo que da origen, “en una conciencia puramente animal, a la religión natural” (Marx y Engels, 2017, p. 25). Sólo por la liberación de las fuerzas humanas para producir sus medios de vida se produce el trabajo en libertad y se despliegan los sentidos que permiten una rica y diversa apropiación de la naturaleza. El comunismo aparece aquí como escenario de emancipación, social e individual, de todas las facetas del ser humano.

No creemos que se pueda decir que estos elementos conforman una teoría antropológica completa; muy por el contrario, se trata más bien de aproximaciones escritas siempre en polémica con el pensamiento de orientación hegeliana; sin embargo, sí se puede mantener que están los elementos centrales de un pensamiento antropológico sólido, aunque sin desarrollar. Un materialismo no reduccionista, que asume la realidad material pero no deshecha los elementos cognitivos y sociales que se construyen a partir de la misma, ni la pluralidad de niveles en los que dichos elementos pueden configurarse.

La antropología de *El capital*

Más de veinte años después de la elaboración de los *Manuscritos de París* y *La ideología alemana*, se publica *El capital*, donde encontramos algunas formulaciones muy claras en la línea de los presupuestos antropológicos que hemos descrito a partir de las primeras obras de la obra de

Marx. En *El capital* el trabajo se define como la forma de interacción de las sociedades humanas con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, lo que realizarían mediante la producción de objetos con valor de uso. ‘Materia natural y trabajo’ son los elementos que subyacen a cualquier producción, y más allá de eso, Marx avanza que, en su producción, el hombre sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, la forma de los materiales. Más aún:

[...] ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El trabajo, por tanto, no es la fuente única de los valores de uso que produce, de la riqueza material. El trabajo es el padre de esta, como dice William Petty, y la tierra, su madre. (Marx, 1975, p. 53)

En este pasaje se observa con claridad la importancia de la naturaleza como una realidad objetiva en la que se inserta la actividad humana, no sólo como un límite externo –que sería el establecido por la presencia de materia natural sino porque el ser humano sólo puede producir imitando la naturaleza. Y esa producción es un intercambio, una mediación, como especifica más adelante al describir el trabajo como “un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” en el que el ser humano actúa como “un poder natural” (Marx, 1975, p. 215). Con esto quedan solventadas las bases más elementales de la concepción del trabajo en términos abstractos, como medio de satisfacción de las necesidades materiales. Evidentemente, en estos pasajes Marx no determina cuál ha de ser el mecanismo concreto por el que la cultura se desarrolle, esto es, cuáles son las formas de vida que permitan satisfacer las necesidades materiales de la supervivencia. Es bien sabido que *El capital* detalla cómo se han producido estas formas de vida en la sociedad capitalista, pero más allá de algunas aproximaciones, en buena parte confusas, sobre la periodización del desarrollo de las sociedades humanas lo cierto es que el análisis de Marx se refiere a una estructura social determinada, y no es legítimo tratar de extrapolar más allá de lo que el propio autor

establece. En este aspecto, cabe detenerse, aunque sea mínimamente, en la cuestión de la teleología, ya que es una cuestión muy discutida en antropología. Se ha dado por hecho en muchas ocasiones que el marxismo contiene una teleología en la medida que predice una sucesión de estadios civilizatorios y un destino previamente determinado. Sin embargo, esta interpretación no se puede sostener a la vista de la obra de Marx. Martínez Veiga aporta una cita clave al referirse a la carta que envía a Lassalle en la que Marx celebra la publicación de *El origen de las especies* porque le suministra el material científico necesario para dar por cerrada la vía teleológica (Martínez Veiga, 2010, p. 72), y en *El capital* encontramos afirmaciones contundentes sobre la indeterminación de los equilibrios sociales, como el pasaje en el que afirma que ni la naturaleza determina la desigualdad social ni se trata de una realidad que esté presente en todos los momentos históricos. Para Marx, sólo la relación de poder determinará el equilibrio y el desarrollo de las sociedades humanas. No hay, por lo tanto, un determinismo, ni en lo social ni en lo natural. Lo que sí hay, por el contrario, es una toma de postura opuesta al determinismo histórico, al plantear las luchas obreras¹ como elementos de la evolución de la historia, lo que sitúa la posición marxiana fuera de cualquier expresión de una dialéctica histórica guiada por elementos idealistas. Es cierto, no obstante, que en periodos del marxismo más mecanicista –el que Sacristán llamaba *marxismo vulgar*– sí ha habido posiciones teleológicas, y que algunos fragmentos del propio Marx pueden dejar la puerta abierta a esa interpretación de la historia, pero no parece legítimo dar esa posición como válida para el conjunto de su pensamiento, y especialmente para *El capital*.

Por otra parte, lo que se afirma sobre las relaciones de socialización humana continúa y refuerza las concepciones antropológicas de los *Manuscritos*. Los elementos de la construcción de la comunidad y la clase se proyectan en la necesidad de la clase trabajadora de organizarse para alcanzar el conocimiento de su propia situación social, adquiriendo así conciencia de su condición, y modificarla, en línea con el

carácter social de la especie humana pero aplicado a la relación social específica que se produce en el capitalismo.

Y otro tanto podemos decir sobre la creación de las necesidades humanas y su satisfacción mediante la producción de los modos de vida mediante el trabajo, como se observa en el capítulo dedicado al plusvalor, donde se especifica que la relación de subordinación de los trabajadores constituye una anulación de sus capacidades, que quedan a merced de la producción alienada:

Ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino los medios de producción los que emplean al obrero. En lugar de ser consumidos por él como elementos materiales de su actividad productiva, aquellos lo consumen a él como fermento de su propio proceso vital, y el proceso vital del capital consiste únicamente en su movimiento como valor que se valoriza a sí mismo. (Marx, 1975, p. 376)

Así pues, todos los elementos que hemos analizado en *La ideología alemana* y en los *Manuscritos de París* parecen encontrar su proyección en *El capital*, incluyendo la relación con la naturaleza. Sin embargo, esta última desaparece en los pasajes centrales de la obra. Apenas nada se dice de ella al analizar el carácter de la mercancía, la producción del valor o la acumulación capitalista. Es cierto que habla en algunos pasajes de la tierra y, sobre todo, acuña la expresión *metabolismo entre hombre y naturaleza*, de enorme potencial (Marx, 1975, p. 611). Y también recurre en algunos pasajes a los límites de las fuerzas del trabajo que toman forma en los límites físicos de los cuerpos de las trabajadoras y trabajadores. En las posibilidades del metabolismo encontramos un reflejo de la relación entre el ser humano y naturaleza que se detalla en obras anteriores, pero sin el desarrollo teórico correspondiente. Habrá que concluir que la potente conceptualización de la naturaleza en términos antropológicos ha perdido fuerza en la obra de Marx al desarrollarse su teoría económico-social y ha sido desplazada por otros elementos.

La naturaleza como concepto en conflicto

Si bien los elementos antropológicos han tenido menos recorrido en la elaboración teórica marxista, la caracterización de la naturaleza en la obra de Marx ha sido un punto de debate fuerte, como corresponde a la importancia que adquiere en todo el desarrollo de su teoría. Nos detendremos en dos autores que han tratado este tema en profundidad, Alfred Schmidt y John Bellamy Foster.

El primero de ellos publica en 1962 su estudio *El concepto de naturaleza en Marx*, donde analiza el tema estableciendo una contraposición fuerte entre la idea de naturaleza en los primeros escritos de Marx y la teorización que lleva a cabo a partir de la década de 1850, cuando se orienta definitivamente a la elaboración de la crítica de la economía política. Para Schmidt, la cuestión del materialismo se establece en diálogo con Feuerbach como el autor que ha iniciado la crítica del idealismo hegeliano –algo en lo que coincidimos, como se expresa en los dos epígrafes anteriores– pero también en forma de crítica porque no fue capaz de superar una noción estática de ser humano y naturaleza. La noción que Marx –siempre siguiendo la interpretación de Schmidt– propone es dialéctica y dinámica, y el motor de esa dinámica será la actividad humana en tanto que actor que supera la visión objetivista de la ciencia.

Lo que pertenece a las tesis que constituyen el abc del materialismo tiene también en él su lugar, pero por cierto como afirmación aislada sino esencialmente como algo superado y que sólo se puede comprender plenamente a partir de ésta. En *El capital* Marx critica expresamente al materialismo anterior porque a ese materialismo se le escapa la relación existente entre sus formulaciones y el proceso histórico. (Schmidt, 2011, p. 34)

Así, según Schmidt, la relación con la naturaleza en los escritos iniciales –concretamente en los *Manuscritos*– es más armoniosa porque la progresiva emancipación del ser humano consiste en una humanización de la naturaleza y por lo

tanto en una naturalización del hombre, que se vuelca en ella. En *El capital*, sin embargo, la relación es más conflictiva, puesto que incide más en la necesidad de forzar la naturaleza, lucha con ella para conseguir lo que necesitamos en el proceso de producción. Para el crítico alemán, esto significa un cambio en la concepción de la naturaleza en Marx, en tanto que supera la influencia de Feuerbach y el romanticismo (Schmidt, 2011, p. 84) y asume una visión estrictamente dialéctica de la naturaleza. Esto implica un cambio en la medida en la que insiste con más fuerza en el conflicto ser humano-naturaleza, pero no creemos que sea un cambio conceptual fuerte, sino más bien una adecuación de Marx a su propia conceptualización. Ya en los manuscritos habla de la dialéctica entre ser humano y naturaleza y asume en carácter doble de la naturaleza, como naturaleza objetiva y por lo tanto externa, y como ser natural, así como la necesidad que tiene el ser humano de interactuar con ella para garantizar su subsistencia. Creemos que se puede entender, sin forzar la interpretación, que Marx desarrolla de modo más crítico –como apunta el propio Schmidt– pero esencialmente mantiene los mismos elementos: naturaleza y ser humano en una tensión generada por la necesidad del segundo de apropiarse de la primera, pero también en una relación de complementariedad, en la que los elementos de la naturaleza adquieren valor cuando el ser humano se los apropia y el ser humano se naturaliza precisamente por su actividad de intercambio con lo natural. El cambio que se produce en *El capital*, por lo tanto, no afecta tanto a los elementos estructurales de su teoría de la naturaleza como a las conclusiones que obtiene de esta teoría y de la evolución histórica, y consiste en la renuncia a una visión teleológica. Efectivamente, el Marx de los *Manuscritos* sitúa el comunismo como el momento en el que la dialéctica ser humano/naturaleza será al fin superada, una tesis difícilmente aceptable desde los postulados antropológicos que él mismo está desarrollando en ese momento, puesto que ha situado la naturaleza objetiva como la realidad exterior al ser humano. La superación de la dialéctica ser humano/naturaleza supondría tanto como pensar que la estructura básica de lo real puede llegar a ser modificada por las condiciones históricas, algo

difícilmente defendible desde una postura materialista. Desde esta perspectiva, el cambio que se produce en la teoría de la naturaleza de *El capital* no es un cambio conceptual de sus postulados antropológicos, que, al contrario, se mantienen básicamente tal y como los ha formulado en sus escritos de 1844 y 1845; lo que cambia entonces es la visión del comunismo. Así, más adelante, Schmidt llega el tema nuclear que se deriva de este asunto: no se puede predicar una liberación del ser humano del trabajo. En efecto, si el ser humano necesita interactuar con la naturaleza para obtener los medios adecuados para su supervivencia, el trabajo –no forzosamente asalariado, pero sí trabajo– estará presente. Es lo que Marx llama el reino de la necesidad. Sobre este reino de la necesidad, que no podemos anular, se construye el comunismo, como un reino de la libertad que consiste en la mejora de la capacidad para actuar sobre la naturaleza y control de las necesidades. El mismo Schmidt cita un pasaje revelador de Engels sobre este punto: “La libertad no consiste en la soñada independencia respecto a las leyes naturales sino en el conocimiento de éstas y en la posibilidad de hacerlas actuar planificadamente para determinados fines sobre la base de ese conocimiento” (Engels, *Anti-Dühring*, cit. por Schmidt, 2011, p. 113).

Las conclusiones de Schmidt, sin embargo, no van en esta dirección. Cuando expone su análisis sobre la historicidad o inmutabilidad de las relaciones humanas con la naturaleza, plantea una negación de las estructuras permanentes –más allá de los procesos históricos– en polémica con Marcel Reding; posición que subordina los elementos antropológicos al decurso de la historia. Es fácil ver en este tipo de afirmaciones la voluntad de mantener el carácter no estático de la condición humana y la posibilidad de transformaciones históricas; sin embargo, su defensa del carácter histórico del proceso laboral, por encima de cualquier otro factor, nos parece sobre-dimensionada y de difícil encaje –por no decir imposible– con las afirmaciones de Marx y Engels sobre el reino de la necesidad. Schmidt (2011, p. 91) plantea que no tienen sentido decir, como hace Reding, hablar de las “estructuras profundas del hombre”, pero lo cierto es que hay elementos que consisten una estructura constante,

y empeñarse en negar su importancia es tanto como negar la primacía de la naturaleza, también en lo que se refiere a la interpretación de la teoría marxista, porque Marx tuvo siempre claro que no se puede postular una teoría de la historia desconectada de las bases materiales, y que éstas están enraizadas en la naturaleza. En conjunto, la obra de Schmidt hace una lectura en la que lo histórico, protagonizado por el ser humano, desborda sistemáticamente cualquier límite natural. Desde este punto, no es de extrañar que sus conclusiones sean radicalmente negativas. Si bien señala que la comunidad de hombres libres, de acuerdo con Marx, tendrá que caracterizarse por una reducción –que no eliminación– del trabajo y un esfuerzo por el control de la actividad humana sobre la naturaleza (Schmidt, 2011, p. 166), acaba postulando la imposibilidad de dicho control, y concluye advirtiendo que

[...] hoy [1962] cuando las posibilidades técnicas de los hombres superan en muchos respectos los sueños de los viejos utopistas, parece más bien probable que estas posibilidades, si se las realiza negativamente, se transformen en fuerzas destructivas... y traigan consigo la total perdición: quizá la siniestra parodia de la transformación en la que pensaba Marx, pues sujeto y objeto no se reconcilian sino que se destruyen. (Schmidt, 2011, p. 185)

Así parece reconocer, de modo trágico, la radical dependencia del ser humano respecto a la naturaleza objetiva, pero no su capacidad de controlar el metabolismo que establece con ella. Tal y como señala John Bellamy Foster (2016), Schmidt incurre en una comprensión puramente metafórica de la noción de metabolismo, de ahí que no proyecte su potencial transformador. Sin embargo, como el mismo ha detallado en *La ecología de Marx*, el concepto de metabolismo dista mucho de ser una elaboración metafórica, más bien al contrario: Marx trabaja estos temas sistemáticamente y basándose en la teoría de químicos como Liebig y Anderson (Foster, 2004, p. 232 y ss.). Su interés –como si quisiera ser una ironía histórica– no sólo es científico, también es antropológico, social y económico. Así, en una carta escrita a Engels precisamente el año antes

de la publicación de *El capital*, afirma estar trabajando la química agrícola, de la que dice que “tiene más importancia para esta cuestión que todos los economistas juntos” (cit. por Foster, 2004, p. 240). De hecho, Foster señala con acierto que una cuestión fundamental del concepto de metabolismo radica en que permite a Marx “enlazar su crítica de los tres principales puntos en los que hacía hincapié: la economía política burguesa; el análisis de la extracción del producto excedente del productor directo; la teoría, con ello relacionada, de la renta capitalista del suelo; y la teoría malthusiana de la población, que conecta una con la otra” (Foster, 2004, p. 221). De aquí surge la teoría de la fractura metabólica, que consiste en la asunción de que la actividad humana sobre el entorno natural puede desequilibrar el funcionamiento de los procesos naturales... una teoría que no deja de recordar a los postulados ecologistas contemporáneos. La cuestión esencial, siguiendo de nuevo a Foster, “como se regula tal sistema [metabólico]. Para Marx la respuesta es que se regula por medio del trabajo humano y su desarrollo dentro de las formaciones históricas concretas”.

Sin embargo, no podemos quedarnos exclusivamente con estas afirmaciones. También están en Marx otros elementos que se orientan a una percepción mucho más productivista de la naturaleza, como el pasaje, citado también por Schmidt, en el que Marx afirma que el ser humano está en la prehistoria porque, pese a los avances técnicos, la estructura social capitalista no permite el dominio de la naturaleza (Schmidt, 2011, p. 39).

En conjunto, parecería que la perspectiva de Schmidt se aferra a la idea de que, en último término, tenemos que concebir la naturaleza como un elemento externo a dominar, y que esa es la única solución al conflicto que subyace a la dialéctica ser humano/naturaleza. Sus conclusiones son, como hemos visto, sombrías, porque no deja de aceptar que en la dominación y explotación total de la naturaleza radica también la propia “perdición” del ser humano. Wallace, sin embargo, insiste en la posibilidad de introducir un factor de control de las dinámicas metabólicas, y remite a la teoría del propio Marx sobre el trabajo. Podría llegarse a sospechar que alguno de los dos deforma o malinterpreta los postulados

marxistas; no obstante, el trabajo de ambos es riguroso y excluye esta posibilidad. Parece más plausible señalar que hay elementos contradictorios en la teoría de Marx, como la teoría del metabolismo y la tendencia a pensar en una dominación total de la naturaleza. Se trata de incongruencias que podemos entender como distintos vectores de fuerza que no llegan a armonizarse. Por ello, junto a una reflexión científica que tiene en cuenta el impacto de la actividad humana en la naturaleza objetiva, existe un elemento faústico, que está presente en toda la tradición occidental, y que se muestra en algunos pasajes de su obra, como el que referíamos sobre la superación de la prehistoria humana. Desde este tipo de posiciones es muy complejo, por no decir que imposible, construir una teoría del control del metabolismo —o intercambio orgánico, como se traduce en la obra de Schmidt. Se trata de posiciones contradictorias: o bien postulamos que sociedades que se desarrollan mediante su intercambio con la naturaleza siendo parte de ella, o bien optamos por una dinámica de dominación completa de la naturaleza, en la cual el sujeto humano estaría autonomizado respecto a su propia condición. Un sujeto que se emancipa de sí mismo no deja de ser un elemento tan contradictorio como un sujeto automático —otra expresión presente en Marx, aunque luego apenas desarrollada— y que constituye el núcleo de las investigaciones de la teoría del valor —e igualmente falto de encaje en el resto de la teoría marxista, y especialmente con la afirmación de que los seres humanos sólo actúan sobre la naturaleza siguiendo sus normas, esto es, imitando los procesos naturales. ¿Cómo, si partimos de una interacción limitada por las propias normas de la naturaleza y es él mismo naturaleza, podría emanciparse de ella?

Este tipo de elementos faústicos están presentes en diversos puntos de su obra y en cierta medida se puede interpretar que en sus últimas aportaciones moduló estos elementos —en parte, en los borradores y cartas a Vera Zasúlich— que, no obstante, constituyen a día de hoy un horizonte problemático para la interpretación marxista.²

En este punto de desarrollo no está demás hacer una referencia a la crítica que la teoría del valor ha realizado, especialmente desde los años 80 del pasado siglo, centrada fundamentalmente

en la cuestión de la mercancía y el dinero como objeto de intercambio. Jappe, en *Las aventuras de la mercancía*, ha tratado de explicar el funcionamiento profundo de la teoría marxista del valor. El autor parte, como ya lo hacía en *Crédito a muerte*, del doble carácter de la obra marxista, exotérico y esotérico, que consistirían respectivamente en la obra orientada a una modernización y un avance en los derechos de las clases trabajadoras, con lo que Marx se sitúa en la línea de la Ilustración; o en la crítica más profunda de la estructura oculta del capital, que se muestra en su forma valor, y que llevaría la teoría a una crítica de las mismas bases de la sociedad mercantil y obligaría a repensarla como tal sociedad (Jappe, 2016, p. 18 y ss.).

Sobre las bases del trabajo abstracto (Jappe, 2016, pp. 49-52) y el dinero como forma de intercambio universalizada, Jappe muestra que, de acuerdo a la teoría marxista, no hay nada que no esté sujeto a la mercantilización y la creación de valor siempre creciente, es una espiral que absorbe la totalidad de lo social, puesto que la mercancía absorbe el trabajo abstracto que queda condensado en ella y se convierte en algo exterior al propio productor, de forma que constituye el fetiche (Jappe, 2016, p. 184). Desde una perspectiva antropológica, el funcionamiento de la mercancía es similar al de otros elementos que han funcionado como fetiches en diversas sociedades, pero como apunta Jappe, no se pueden identificar, puesto que esos fetiches no funcionaban forzosamente como valor, sino que se incluían en esferas más amplias. El fetiche, aunque incorpore intercambios materiales —como es el caso del don— no tiene por qué obedecer al valor, y el propio Jappe apunta casos en los que lo prioritario no es el valor, sino la relación social que se estructura en torno al funcionamiento del fetiche (Jappe, 2016, p. 196). Por oposición, en el caso de la mercancía hablamos de un fetiche que sólo funciona en tanto que genera valor, y genera valor absorbiendo el trabajo humano. En este marco se entiende perfectamente la crítica que dirige al sector cultural —específicamente francés— por su reivindicación de la *excepción cultural*, que pretende sacar lo artístico y cultural del mercado capitalista dejando intacto el sistema capitalista (Jappe, 2011, p. 223 y ss.). Y aquí cabe señalar que, en la misma

medida, no se puede reivindicar la exclusión de la naturaleza objetiva, y aún mucho menos, puesto que esta es la principal fuente del valor, sin cuestionar las bases profundas del capital.

La distinción entre el Marx esotérico y el Marx exotérico, para finalizar este epígrafe, no deja de recordar la cuestión de los elementos faústicos de la obra marxista a la que nos referíamos con anterioridad. Lo faústico y lo exotérico, en contraposición con el Marx apegado a la crítica científica y esotérica, son ejes posibles para trabajar las contradicciones que el marxismo clásico presenta y que abren muchas vías para la investigación social y para la propuesta, si bien no todas ellas con el mismo fundamento teórico.

Algunas conclusiones

Para empezar con la perspectiva antropológica, tenemos que apuntar que el marxismo aparece como la vuelta de hoja de las teorías relativistas; la antropología marxista sería entonces el contrapunto de la teoría culturalista, y ampliaría el foco, que en la antropología de la segunda mitad del siglo XX estuvo centrado en la construcción de la comunidad. Sin olvidar que la teoría marxista también aborda la construcción en interna a través de la teoría de las clases, y que precisamente en la estrecha vinculación entre la relación con la naturaleza y las relaciones internas de las comunidades humanas radica el aporte esencialmente radical del materialismo marxista.

Hay que señalar, por otra parte, que pese a que hemos empezado este artículo afirmando que la antropología ha sido uno de los campos en los que con más claridad se aprecian los giros idealistas, esta forma de comprender la relación de los seres humanos con el entorno ha estado presente en la historia de la antropología en diversos momentos, como señala Martínez Veiga (Martínez Veiga, 2010).³ Autores como Morgan o Harris han realizado sus aportaciones asignando un papel central al rol de la realidad material, y la teoría de la ecología cultural es probablemente la que más influencia ha dado a este factor. Martínez Veiga sitúa como un antecedente teórico de esta corriente a Kroeber, dado

que este autor reconocía que “las culturas tienen raíces en la naturaleza, aunque no están producidas por ella” (Kroeber, cit. por Martínez Veiga, 2010, pp. 326-327). Steward es sin duda el autor más citado dentro de una corriente cuyo núcleo teórico fundamental radica en la afirmación de que las condiciones naturales están en la base de los desarrollos sociales y los delimitan, llegando a justificar la aparición de similitudes entre grupos distantes geográfica y culturalmente por su desarrollo en contextos naturales homogéneos (Chapais, 2010, p. 136). La teoría marxista, sin embargo, presenta un potencial esencialmente superior por su capacidad para articular los elementos antropológicos de relación con la naturaleza objetiva y construcción de comunidades junto con el análisis de las dinámicas sociales, la historia y la cuestión del poder.

Los límites de ‘un mundo lleno’

Puesto que Marx apenas completó textos menores de intervención política después de escribir *El capital*, no podemos más allá de especular los motivos por los que la articulación de las relaciones ser humano/naturaleza tienen un papel tan secundario en la redacción de su obra magna. Sabemos, por su propia obra, que no olvidó los elementos centrales y que siguió manteniendo la misma concepción de la importancia de la naturaleza a lo largo de toda su vida, como muestra el hecho de que su *Crítica al programa de Gotha* vuelva a recuperar ese tema desde sus primeras páginas, insistiendo, además, en el hecho de que el propio trabajo humano también es naturaleza y que, por lo tanto, sólo la naturaleza es fuente de valor (Marx, 1977, p. 7). Por otra parte, como señala Jorge Riechmann (2011), ni Marx ni Engels desatendieron o despreciaron las cuestiones científicas y la presión de los recursos naturales. En *El capital* Marx atiende a la propiedad del suelo o al agotamiento de las fuerzas físicas del trabajador, y en su correspondencia se da cuenta de un seguimiento de temas científicos y de preocupación por la acción humana sobre los recursos. Sin embargo, visto con la perspectiva necesaria, hay que aceptar que la naturaleza objetiva era

percibida en la segunda mitad del siglo XIX como un campo vasto cuyo agotamiento apenas podía entrar en el imaginario de unos pensadores que viven cuando, por poner algunos ejemplos, el territorio africano aún no ha sido completamente cartografiado –mucho menos habitado y explotado– y el carbón sólo está empezando a ser consumido industrialmente. La naturaleza era, en la concepción marxista, un elemento imprescindible para el desarrollo humano y para la producción de valor, pero su carencia era tan impensable que, cuando Marx se dispone a elaborar *El capital*, introducir la variable de su posible agotamiento debía ser tan impensable como pensar en un ser humano sin habla. Sólo desde esta perspectiva se puede entender que Marx y Engels reciban con frialdad la obra de Podolinski, que ya en 1880 empezó a trabajar la cuestión de la energía con la intención de “estudiar la economía como un sistema de conversión de energía” (Martínez Alier, 1998, p. 14). Marx pidió a Engels que analizara esa posibilidad a raíz de una carta que el propio Podolinski le había dirigido, pero Engels la desprecia porque no considera adecuado “mezclar la economía con la física” (p. 14) y porque consideraba que los cálculos que necesitaba el sistema de estimación energética eran irrealizables (Foster, 2004, p. 256). No obstante, es importante señalar que el supuesto desprecio de Marx y Engels por el trabajo de Podolinski no fue tal, como han trabajado de mostrar varios autores, que evidencian que el teórico “divorcio” no fue tal, sino que se produce una falta de confluencia entre ambas teorías en parte porque tanto el propio Marx como Podolinski mueren poco después de 1880, y en parte por una escasa comprensión de la importancia de la cuestión energética (Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, 2014).

En esta línea, no es de extrañar que los elementos naturales que persisten de modo más recurrente en la obra sean la tierra y el trabajo humano, que son, y no parece casual, los únicos elementos cuya limitación está a la vista en la economía europea del siglo XIX. Muy distinto es entonces el panorama de la civilización actual. Como han señalado infinidad de científicos y plantea Jorge Riechmann (2013), la actividad de las sociedades humanas desbordó ampliamente la capacidad de los sistemas biofísicos para

regenerarse y continuar los procesos de la vida, por lo que el siglo XXI será el siglo en el que se produzca una confrontación que, en el ámbito de la teoría marxiana, llevaba más de un siglo esperando. El propio Marx nos dice en *El capital* –y también en otros momentos de su obra– que la socialización no es sólo el momento de toma de conciencia y emancipación política. Es también la única vía para el pleno desarrollo de las capacidades cognitivas y para la construcción de los movimientos históricos. Pues bien, desde esta perspectiva, el umbral entre el siglo XX y el XXI ha sido el momento en el que esta socialización debe fijarse, puesto que la saturación de la naturaleza objetiva hace que el escenario de la emancipación altere su forma cualitativa.

Es cierto que, como apuntan muchos autores (Santiago, 2016) las sociedades humanas tenían capacidad para haber anticipado el conflicto ecosistémico, pero existen múltiples elementos que bloquean las posibilidades que los seres humanos tienen para realizar tareas de anticipación. No es lugar de entrar en el detalle de estos problemas cognitivos y sociológicos, pero valga decir que somos seres afectados por sesgos de descuento temporal, disonancia cognitiva, diversos problemas para asumir los marcos estadísticos y probabilísticos y una marcada tendencia conservadora. Con este equipaje, difícilmente se podría haber explotado lo que el conocimiento científico viene advirtiendo desde hace cerca de medio siglo. *El capital* (Marx, 1975, p. 717 y ss) ya advierte de que las clases trabajadoras salen con una nueva conciencia después de acometer los conflictos. Y esa es tal vez una de las cuestiones que tenemos que admitir; los seres humanos socializamos durante el conflicto: no antes.

Por otra parte, cerraremos este artículo con una brevísima mención de la obra de los pensadores que, como Castoriadis o Sacristán, han avanzado una crítica a la idea de que la emancipación del conjunto de las clases populares se realizaría por el control de los medios de producción y el incremento de la riqueza material. El ya largo periodo que sigue a la II Guerra Mundial ha llevado a la humanidad a las cotas más altas de riqueza material, y el resultado es que incluso en aquellos lugares en los que ha habido una cierta redistribución – como puede ser la Europa

de los setenta, la emancipación política de las trabajadoras y trabajadores y la abolición de las clases están muy lejos de materializarse. A ciento cincuenta años de la publicación de *El capital* y ahora que se cumple un siglo de la Revolución de Octubre, está pendiente una reflexión profunda sobre la cuestión de los límites, pero también de la socialización mediante la producción de cada vez mayores bienes. Porque en esa socialización, y en ese intercambio con la naturaleza se producen también las necesidades colectivas. Y la naturaleza objetiva, que no planteaba límites el momento en 1867, está hoy agotada y ha comenzado a mostrarlos. Los escenarios de cambio climático, recursos naturales y tantos otros temas ecológicos abren las vías del colapso social. Es cierto que en estos temas avanzamos sobre los senderos de autores que adelantaron estos problemas, y en el Estado español contamos con una herencia muy rica que nace con Manuel Sacristán y sigue con Fernández Buey y Riechmann. Pero si el marxismo teórico quiere aportar algo, tendrá que producir rápidamente modelos conceptuales que sean capaces de articular los límites naturales, las formas de socialización de clase y de creación de necesidades y un nuevo imaginario emancipatorio. Para expresarlo en una fórmula concisa: la naturaleza objetiva ha vuelto y amenaza con imponer violentamente los límites que las sociedades humanas no han sido capaces de asumir.

A la muerte de Marx, el destino de la ecología marxista fue, como relata Foster, una cadena de fracasos. Su continuación directa es sin duda *La dialéctica de la naturaleza* de Engels, obra que recibió duras críticas y tuvo un impacto menor del que el tema de la naturaleza hubiera necesitado para avanzar. Otros autores mantuvieron el interés por cuestiones agrarias, como Kautsky, y otros temas de interés para el tema ecológico; algunos de ellos de tanta importancia como Rosa Luxemburgo. Sin embargo, la Revolución de Octubre y la extrema debilidad de la Rusia revolucionaria no permitieron, por así decirlo, finezas ideológicas. La Nueva Política Económica fue un golpe de timón hacia lo que hemos llamado, con Jappe, la orientación modernizadora de la teoría marxista, aunque en ese periodo aún pesa la influencia del ambientalismo y existen elementos de importancia para el análisis de la naturaleza

que tuvieron huella en el gobierno. Pero la muerte de Lenin abre la puerta al giro definitivo, que llega con los años del terror stalinista a partir de la década de 1930. No deja de ser simbólico que en esos años fuera ejecutado Bujarin, el último de los teóricos revolucionarios que había mantenido una atención constante en la teoría del metabolismo, y que Christopher Caudwell cayera en la Guerra Civil española. Morían, en años sucesivos, los dos teóricos con mayor proyección para la cuestión que nos ocupa. Especialmente relevante, por la posición que desempeñaba como figura intelectual de referencia en el marxismo oriental y dirigente de la revolución, fue la muerte de Bujarin. Con su ejecución, el socialismo soviético pierde el último referente de una serie de líderes que habían llevado a la URSS a tener “la que era, probablemente, la ecología más avanzada del mundo” (Foster, 2004, p. 365).

La posibilidad de una revolución soviética con un componente ecológico era una potencia que, pese a algunos avances iniciales, no llegó a cuajar. Igualmente, la elaboración de un marxismo ecológico consciente de los flujos energéticos también estuvo próxima pero se frustró. Y hoy algunos analistas indican, no sin motivos, que en la década de 1970 teníamos el conocimiento científico necesario para entender y corregir el rumbo ecocida de la sociedad capitalista. Hoy no está abierto un escenario de revolución como el de 1917, al menos a corto plazo, y en su lugar encontramos un escenario de conflictos económicos y ecológicos de proporciones no conocidas hasta ahora. Y un marxismo ecológico, que viene formándose bajo la etiqueta de ecosocialismo, tiene en estos momentos varios frentes abiertos, en la parte teórica, que debería ser capaz de abordar para dar cuenta de las necesidades de la actual situación de crisis civilizatoria. Sin pretensión de exhaustividad, planteamos tres. En primer lugar, debe deshacerse definitivamente de lo que siguiendo a Riechmann hemos llamado ‘elementos faústicos’, y esto pasa en último término por plantear una alternativa civilizatoria consciente de los límites biofísicos. Siguiendo el planteamiento de Foster, la alternativa marxista de regulación del metabolismo pasa por el trabajo, y en este punto es importante recordar que, efectivamente, para Marx, la cuestión del

trabajo es básica no sólo porque es la forma de relacionarnos con la naturaleza, sino que, además, es la actividad en la que se crean nuestras necesidades, y parece evidente que en el autocontrol de nuestras necesidades radica la posibilidad misma de una sociedad que regula su metabolismo. En segundo lugar, la teoría debería ser capaz de cruzar las necesidades con la cuestión de clase porque, de otra manera, será imposible plantear una transformación justa, y con esto nos referimos tanto a la cuestión de la justicia como a la cuestión de la necesidad de un sujeto revolucionario, sin el cual no habrá liderazgo social que encamine la transformación y estaremos en manos de unas clases dominantes que, por su propia situación, jamás abordarán la transformación de un sistema en el que tienen el dominio. Y en tercer lugar es imprescindible abordar la cuestión de la comunidad, que estuvo muy presente en la obra de los marxistas británicos de la segunda mitad del siglo XX –especialmente en Thompson– para poder dar una alternativa vital a unas sociedades que, en su mayor parte, cifran su bienestar en el consumo y perciben la austeridad y la autocontención como formas de exclusión social y privación, en lugar de un escenario de emancipación social y vida buena.

Notas

1. Esta concepción está presente en todo *El capital*, pero especialmente en los pasajes dedicados a las luchas obreras. Véase, por ejemplo, la sección 7 del capítulo VIII, “La jornada laboral”, y especialmente sus conclusiones (Marx, 1975, pp. 364-365).
2. La reflexión sobre los elementos faústicos en la obra de Marx y el apunte sobre la modulación que estos elementos encuentran en el Marx ya anciano, son sugerencia y aportación de Jorge Riechmann, a quien debo, por otra parte, no pocas sugerencias de estudio y, en general, una orientación teórica inestimable.
3. Con esto no queremos decir que estos autores fueran pensadores marxistas, sino simplemente que han comprendido el desarrollo de las sociedades humanas dentro de los límites de la realidad material.

Bibliografía

- Chapais, B. (2008). *Primeval Kinship: How Pair-bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press. ISBN 9780674046410032.
- Foster, J. B. (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . (2016). Marx’s Ecology and the Left. *Monthly Review*, Volume 68, Issue 02 (June). Consultado en <https://monthlyreview.org/2016/06/01/marxs-ecology-and-the-left/>
- Jappe, A. (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- . (2011). *Crédito a muerte*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Martínez Alier, J. (1999). *Curso de economía ecológica*. Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente Oficina Regional para América Latina y el Caribe: S/L.
- Martínez Veiga, U. (2010). *Historia de la Antropología: Formaciones socioeconómicas y praxis antropológicas, teorías e ideologías*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia. ISBN 978-84-362-6086-1.
- Marx, K. *El capital*. (1975). México: Siglo XXI Editores. ISBN 84-323-0193-3.
- . (2017). *La ideología alemana*. Madrid: Akal. ISBN 9788446039969.
- . (1968). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza. ISBN 84-206-1319-0.
- . (1977). *Crítica del programa de Gotha*. Moscú: Editorial Progreso.
- Pinilla de las Heras, E. (1985). La concepción antropológica de Marx y su relación con la investigación sociológica convencional y con la crisis de valores en la presente mutación histórica. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, N° 30, ISSN 0210-5233. Pp. 7-40.
- Riechmann, J. *La ecología de Marx (y Engels)*. En Tanuro, D. (2011). *El imposible capitalismo verde*. Madrid: La oveja Roja. ISBN: 9788493797355.

- Riechmann, J. (2013). *El siglo de la gran prueba*. Tegeste (Tenerife): Baile del Sol.
- Rodríguez de Austria Giménez de Aragón, A. M. (2014). Economía y naturaleza en Marx: el “asunto Podolisky como prueba de un divorcio inexistente”. En *XIV Jornadas De Economía Crítica*, Valladolid, 4 y 5 de septiembre de 2014.
- Santiago, E. (2016). Cuatro décadas perdidas: Los límites del crecimiento y sus escenarios de futuro. *Revista de Occidente*, N° 425. ISSN 0034-8635.
- Schmidt, A. (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Juanjo Álvarez Galán. Filiación académica o institucional: Universidad Autónoma de Madrid. Grado académico: licenciado (doctorando en la Universidad Autónoma de Madrid).

Dirección postal o correo electrónico: alvarez_galan@yahoo.com / Pasaje de Carena 6, 4º B – 28007 Madrid - España)

Recibido: 1 de agosto de 2018
Aceptado: 8 de agosto de 2018