

Michael Löwy

De Karl Marx al ecomarxismo

La reflexión sobre la contribución de Marx a una perspectiva ecológica ha progresado mucho en las últimas décadas. La imagen un tanto caricaturesca de un Marx “prometeico”, productivista, indiferente a los retos medioambientales, transmitida por algunos ecologistas, ansiosos de “sustituir el paradigma rojo por el verde”, ha perdido mucha credibilidad. El pionero en el redescubrimiento de la dimensión ecológica en Marx y Engels fue sin duda John Bellamy Foster, con su obra *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza* (Ediciones de Intervención Cultural, 2000), que pone de manifiesto los análisis de Marx sobre la “fractura metabólica” (*Riss des Stoffwechsels*) entre las sociedades humanas y el medio natural, provocada por el capitalismo. Bellamy Foster transformó la *Monthly Review*, una de las publicaciones más importantes de la izquierda norteamericana, en una revista ecomarxista, y fomentó el avance de toda una escuela de pensamiento marxista en torno a la temática del *metabolic rift*, incluyendo a autores tan importantes como Brett Clark, Ian Angus, Paul Burkett, Richard York y otros. Se puede criticar a Bellamy Foster por su lectura de Marx como un ecologista comprometido desde sus escritos de juventud hasta sus últimos trabajos, sin tener en cuenta textos o pasajes que muestran una lógica productivista; pero no se puede dudar de la importancia, la novedad, la profundidad de sus escritos. En la lectura de Marx en una perspectiva ecológica hay un antes y un después de Bellamy Foster.

Próximo a esta escuela de pensamiento —su primer libro, *Karl Marx’s Ecosocialism, Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy* (2017) [*La naturaleza contra el capital*, Bellaterra, 2022] fue publicado por *Monthly Review Press*—, el joven investigador japonés Kohei Saito se distingue por una interpretación más matizada de los escritos de Marx. Tanto en su primer libro como en el siguiente, *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth Communism* (2022), muestra que la reflexión de Marx sobre el medio ambiente no es un todo homogéneo. No trata los escritos de Marx como un conjunto sistemático, definido de comienzo a fin por un gran compromiso ecológico (según algunos) o una poderosa tendencia no ecológica (según otros), sino como un *pensamiento en movimiento*. Es cierto que se pueden descubrir elementos de continuidad en la reflexión de Marx sobre la naturaleza, pero también hay cambios y reorientaciones muy significativas. Además, como lo sugiere el subtítulo del libro de 2017 —publicado en francés como *La Nature contre le Capital. L’écologie de Marx dans sa critique inachevée du capital* (2021)— sus reflexiones críticas sobre la relación entre la economía política y el medio natural quedaron “inacabadas”.

Entre las continuidades, una de las más importantes es la cuestión de la “separación” capitalista de los humanos respecto de la tierra, esto es de la naturaleza. Marx pensaba que en las sociedades precapitalistas existía una forma de unidad entre los productores y la tierra, y consideraba como una de las tareas esenciales del socialismo la de restablecer la unidad original entre los humanos y la naturaleza, destruida por el capitalismo, aunque a un nivel más elevado (negación de la negación). Eso explica el interés de Marx por las comunidades precapitalistas, tanto en sus discusiones ecológicas (por ejemplo, Carl Fraas) como en sus investigaciones antropológicas (Franz Maurer): estos dos autores eran considerados “socialistas inconscientes”. Y desde luego, en su último documento importante, la carta a Vera Zasulich (1881), Marx

afirmaba que gracias a la supresión del capitalismo, las sociedades modernas podrían volver a una forma superior de un tipo “arcaico” de propiedad y de producción colectivas. Se diría que esto pertenece al momento “anticapitalista romántico” de las reflexiones de Marx... Sea como sea, esta interesante visión general de Saito resulta muy pertinente hoy día, cuando las comunidades indígenas de las Américas, de Canadá a la Patagonia, están en primera línea de la resistencia a la destrucción capitalista del entorno.

No obstante, la principal contribución de Saito es mostrar el movimiento, la evolución de las reflexiones de Marx sobre la naturaleza, en un proceso de aprendizaje, reconsideración y remodelación de sus pensamientos. Antes de *El Capital* (1867), se puede encontrar en los escritos de Marx una evaluación bastante poco crítica del “progreso” capitalista —una actitud muchas veces descrita con el vago término mitológico de “prometeísmo”—. Esto resulta evidente en el *Manifiesto Comunista*, que celebraba la “sumisión de las fuerzas de la naturaleza al hombre” y la “roturación de continentes enteros para el cultivo”; pero se aplica también a los *Cuadernos de Londres* (1851), a los *Manuscritos económicos* de 1861-1863 y a otros escritos de aquellos años. Curiosamente, Saito parece excluir de su crítica a los *Grundrisse* (1857-1858), una excepción no justificada en mi opinión, porque es conocido cómo admiraba Marx en este manuscrito la “gran misión civilizadora del capitalismo” respecto a la naturaleza y a las comunidades precapitalistas, prisioneras de su localismo y de su ¡“idolatría de la naturaleza”!

El cambio ocurre en 1865-1866, cuando Marx descubrió, leyendo los escritos del químico agrícola Justus von Liebig, el problema del agotamiento de los suelos, y la ruptura metabólica entre las sociedades humanas y el medio natural. Esto llevaría, en el volumen I del *Capital* —aunque también en los otros dos volúmenes inacabados— a una valoración mucho más crítica de la naturaleza destructiva del “progreso” capitalista, en particular en la agricultura. Después de 1868, leyendo a otro científico alemán, Carl Fraas, Marx descubrió también otras cuestiones ecológicas importantes, como la deforestación y el cambio climático local. Según Saito, si Marx hubiera podido terminar los volúmenes 2 y 3 del *Capital*, habría puesto más el acento en la crisis ecológica —lo que significa también, al menos implícitamente, que en su estado inacabado actual, el acento no estaba suficientemente puesto en esas cuestiones...

Esto me lleva a mi principal desacuerdo con Saito: en varios pasajes del libro, afirma que para Marx “la no durabilidad medioambiental del capitalismo es la contradicción del sistema” (p. 142, subrayado por Saito); o que al final de su vida, llegó a considerar la ruptura metabólica como “el problema más grave del capitalismo”; o que el conflicto con los límites naturales era para Marx “la principal contradicción del modo de producción capitalista”.

Me pregunto dónde ha encontrado Saito semejantes declaraciones, en los escritos de Marx, los libros publicados, los manuscritos o los cuadernos... Son inencontrables, y por una buena razón: la insostenibilidad ecológico del sistema capitalista no era una cuestión decisiva en el siglo XIX como lo es hoy día: o mejor dicho, desde 1945, cuando el planeta ha entrado en una nueva era geológica, el Antropoceno. Creo además que la ruptura metabólica, o el conflicto con los límites naturales, no es “un problema del capitalismo” o una “contradicción del sistema”, ¡es mucho más que eso! Es una contradicción entre el sistema y las “condiciones naturales eternas” (Marx), y por tanto con las condiciones naturales de la vida humana en el planeta. De hecho, como afirma Paul Burkett (citado por Saito), el capital puede continuar acumulando en cualquier condición natural, incluso degradada, mientras no haya extinción completa de la vida humana: la civilización

humana puede desaparecer antes de que la acumulación del capital se vuelva imposible...

Saito concluye su libro con una valoración sobria que me parece una resumen muy pertinente de la cuestión: *El Capital* (el libro) fue un proyecto inacabado. Marx no respondió a todas las cuestiones ni predijo el mundo de hoy. Pero su crítica del capitalismo proporciona una base teórica extremadamente útil para la comprensión de la crisis ecológica actual. Por consiguiente, añadiría que el ecosocialismo puede apoyarse en las ideas de Marx, pero que debe desarrollar plenamente una nueva confrontación ecomarxista con los desafíos del Antropoceno en el siglo XXI.

En su último libro, *Marx and the Anthropocene*, Saito desarrolla y amplía su análisis de los escritos de Marx, criticando el productivismo de los *Grundrisse* y del famoso Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, a menudo considerada la formulación definitiva del materialismo histórico. En el Prólogo de 1859, las fuerzas productivas aparecen como la principal fuerza motriz de la historia, que sería liberada, gracias a la revolución, de los “obstáculos” que constituyen las relaciones de producción capitalistas. Sitio muestra cómo, a partir de 1870, en sus escritos sobre Rusia y en sus cuadernos de notas etnográficas o naturalistas, Marx se aleja de esta visión de la historia. En este “último Marx” se esboza, según Saito, una nueva concepción del materialismo histórico —ciertamente inacabado— en donde el medio natural y las comunidades premodernas (o no europeas) juegan un papel esencial. Saito intenta mostrar también, sobre todo a partir de los Cuadernos de Notas recientemente publicados por la nueva MEGA, una adhesión de Marx a la idea de decrecimiento, pero esta hipótesis no encuentra un fundamento efectivo en estos escritos.

Marx crítico de la acumulación ilimitada

Me parece que la cuestión de la contribución de Marx al ecosocialismo, o si se prefiere, al ecomarxismo, no se limita a sus textos sobre la relación con la naturaleza —que son, hay que reconocerlo, relativamente marginales en su obra: no hay un solo libro, o artículo, o capítulo de libro, de Marx o de Engels, dedicado a la ecología, o a la crisis ecológica—. Lo cual es del todo comprensible, considerando que la destrucción capitalista del entorno sólo estaba en sus primeras manifestaciones, y no tenía en absoluto la gravedad que hoy día tiene. Pienso que en sus escritos se encuentran argumentos que no tienen por objeto la naturaleza, pero constituyen contribuciones esenciales para una reflexión ecomarxista, a condición de ser repensadas en función de la crisis ecológica de nuestra época. Hay que considerar aquí dos elementos:

1. La crítica de Marx a la *hybris* capitalista: la acumulación/expansión sin límites.
2. El comunismo como “Reino de la Libertad”
3. El capitalismo es un sistema que no puede existir sin una tendencia expansiva ilimitada. En los *Grundrisse*, Marx observaba:

“El capital, en tanto que representa la forma universal de la riqueza —el dinero— es la tendencia *sin límites ni medida* a superar su propio límite. Cualquier límite no puede ser superado más que por él. Si no, dejaría de ser capital: el dinero en tanto que se produce a sí mismo [...] es el movimiento perpetuo que tiende siempre a crear más”^[1].

Es un análisis que se desarrollará en el primer volumen de *El Capital*. Según Marx, el capitalista es un individuo que no funciona más que como “capital personificado”. Como tal, es

necesariamente un “agente fanático de la acumulación”, que “fuerza a los hombres, sin piedad ni tregua, a *producir para producir*”. Este comportamiento es “el efecto de un mecanismo social del que sólo es un engranaje”. ¿Cuál es ese “mecanismo social”, cuya expresión psíquica en el capitalista es “la más sórdida avaricia y el espíritu calculador más mezquino”? Esta es su dinámica, según Marx:

“El desarrollo de la producción capitalista necesita una *expansión continua* del capital colocado en una empresa, y la concurrencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas externas a cada capitalista individual. No le permite conservar su capital sin ampliarlo, y no puede continuar ampliándolo sin una acumulación progresiva”[2].

La acumulación ilimitada del capital es la regla inflexible del mecanismo social capitalista: “¡Acumulad, acumulad! ¡Es la ley y los profetas! [...] Acumular para acumular, producir para producir, es la consigna de la economía política que proclama la misión histórica del período burgués”[3].

Acumulación para la acumulación, producción para la producción, sin tregua ni piedad, sin límites ni medida, en un movimiento perpetuo de crecimiento, una ampliación continua: ésta es, según Marx, la lógica implacable del capital, ese mecanismo social del que los capitalistas son “agentes fanáticos”. El imperativo de acumulación se convierte en una especie de religión secular, de culto “fanático”, en el que la mercancía sustituye a “la ley y los profetas” del judeocristianismo.

El significado de este diagnóstico para el Antropoceno del siglo XXI resulta evidente: esta lógica productivista del capitalismo, esta *hybris* que exige la expansión permanente y que rechaza cualquier límite, es la responsable de la crisis ecológica y del proceso catastrófico de cambio climático de nuestra época. El análisis de Marx permite comprender por qué el “capitalismo verde” no es más que un señuelo: el sistema no puede existir sin acumulación y crecimiento, un crecimiento “sin límite ni medida”, que depende en un 80% de las energías fósiles. Por eso, a pesar de las lenificantes declaraciones de los gobiernos y de las reuniones internacionales sobre el clima (las COP) o sobre la “transición ecológica”, las emisiones de gas de efecto invernadero no han dejado de crecer. Los científicos hacen sonar la voz de alarma y enfatizan la necesidad urgente de cesar cualquier nueva explotación de energías fósiles, esperando reducir rápidamente la utilización de los recursos existentes; pero los grandes monopolios del petróleo abren cada día nuevos pozos, y su representante, la OPEP, anuncia públicamente que harán falta explotar estos recursos durante mucho tiempo todavía, “para satisfacer la demanda creciente”. Lo mismo ocurre con las nuevas minas de carbón, que no dejan de abrirse, de la Alemania “verde” a la China “socialista”.

En efecto, la demanda de energía no deja de crecer, y con ella el consumo de energías fósiles, mientras que las renovables vienen simplemente a añadirse a aquellas, en vez de reemplazarlas. Si un capitalista “verde” quisiera realizar una práctica diferente, sería echado del mercado: como recordaba Marx, “la competencia impone las leyes inmanentes de la producción capitalista como leyes coercitivas externas a cada capitalista individual”.

La temperatura media del planeta se ha acercado peligrosamente, en 2023, al límite de 1,5 grados por encima de la época preindustrial —límite por encima del cual amenaza desencadenar un proceso de recalentamiento global incontrolable, con mecanismos de retroacción cada vez más intensos—. Los científicos del GIEC recuerdan la necesidad de reducciones inmediatas de

las emisiones, de aquí a 2030, como última posibilidad de evitar la catástrofe. Ahora bien, la Unión Europea y otros gobiernos anuncian, con gran suficiencia, que podrán alcanzar las “cero emisiones netas”... en 2050. Un anuncio doblemente mixtificador, no sólo porque finge ignorar la urgencia de la crisis, sino también porque “cero netas” no es lo mismo que cero emisiones: gracias a los “mecanismos de compensación”, las empresas pueden continuar con sus emisiones, si las “compensan” protegiendo un bosque en Indonesia.

El capitalismo industrial moderno es totalmente dependiente del carbón y del petróleo desde hace tres siglos y no muestra ninguna disposición a prescindir de ellos. Para ello habría bastado con romper con la acumulación “sin límites ni medida” y con el productivismo, organizando un proceso de *decrecimiento planificado*, con supresión o reducción de sectores enteros de la economía: una gestión totalmente contradictoria con los fundamentos mismos del capitalismo. Greta Thunberg recordaba, con toda razón, que es “matemáticamente imposible resolver la crisis climática en los marcos del sistema económico existente”. Los análisis de Marx en *El Capital* sobre el inexorable mecanismo, “sin tregua ni piedad”, de la acumulación/expansión capitalista explican esta imposibilidad.

Muchos ecologistas tienen tendencia a apuntar al consumo como responsable de la crisis medioambiental. Es cierto que el modelo de consumo del capitalismo moderno es claramente insostenible. Pero la fuente del problema se encuentra en el sistema productivo. El productivismo es el motor del consumismo. Marx ya observó esta dinámica. En su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) escribía:

“La producción produce el consumo: 1. Proporcionándole el material; 2. Determinando el modo de consumo; 3. Haciéndolo aparecer para el consumidor como necesidad de los productos que coloca en forma de objeto. Produce el objeto del consumo, el modo de consumo, la *impulsión al consumo*”^[4].

Esto es mucho más cierto aún en nuestra época que en el siglo XIX... Los productores capitalistas suscitan “la impulsión al consumo” por medio de un vasto e inmenso aparato publicitario, que machaca, día y noche, en las paredes de las ciudades, en los periódicos, en la radio o la televisión, por todas partes, “sin tregua ni piedad”, con la necesidad imperativa de consumir tal o cual mercancía. La publicidad comercial se apropia de todos los ámbitos de la vida: el deporte, la religión, la política, la cultura, la información. Se crean necesidades artificiales, se fabrican “modas”, y el sistema induce un frenesí consumidor, “sin límites ni medida”, de productos cada vez menos útiles, lo que permite a la producción ampliarse y extenderse al infinito. Si la producción produce el consumo, como constataba Marx, hay que transformar el sistema productivo, mejor que predicar la abstinencia a los consumidores. La supresión pura y simple de la publicidad comercial es el primer paso para superar la alienación consumidora y permitir a los individuos volver a encontrar sus verdaderas necesidades.

Otra dimensión del consumismo capitalista criticado por Marx —una dimensión con evidentes implicaciones ecológicas actuales— es *el predominio del tener sobre el ser*, de la posesión de bienes, o de dinero, o de capital, sobre la libre actividad humana. En los *Manuscritos de 1844* se desarrolla esta temática. Según Marx, en la sociedad burguesa predomina, de forma exclusiva, “el sentido de la posesión, del tener”. En lugar de la vida de los seres humanos aparece “la vida de la propiedad”, y “en lugar de *todos* los sentidos psíquicos e intelectuales aparece la simple

alienación de *todos* esos sentidos, el sentido del *tener*". La posesión, el tener, es una vida *alienada*: "Cuanto menos eres, menos manifiestas tu vida, más posees, más aumenta tu vida alienada, más acumulas tu ser alienado"^[5].

Se trata aquí de otra forma del consumismo: lo importante no es el uso, sino la posesión de un bien, de una mercancía. Su manifestación más evidente es el *consumo ostentatorio* de las clases privilegiadas, estudiado por Thorstein Veblen en su clásico *Teoría de la clase ociosa* (1899). En nuestros días alcanza proporciones monumentales, y alimenta una extensa industria de productos de lujo: aviones privados, yates, joyas, obras de arte, perfumes... Pero la obsesión posesiva gana también a otras clases sociales, conduciendo a la acumulación de bienes como fin en sí mismos, independientemente de su valor de uso. El *ser*, la actividad humana como tal, es sacrificada al *tener*, la posesión de mercancías, alimentando así el productivismo, la inundación de la vida social por una masa creciente de productos cada vez menos útiles. Bien entendido, los recursos necesarios para la producción de esta montaña de bienes mercantiles son, todavía y cada vez más, el carbón y el petróleo...

El comunismo, reino de la libertad

El comunismo, en tanto que reino de la libertad, se basa en la prioridad del *ser* sobre el *tener*, invirtiendo la lógica alienada impuesta por el capitalismo. La economía política burguesa lleva hasta sus últimas consecuencias esta lógica perversa: "Su tesis principal es la renuncia a sí mismo, la renuncia a la vida y a todas las necesidades humanas. Cuanto menos comes, bebes, compras libros, cuanto menos vas al teatro, al baile, al cabaret, cuanto menos piensas, amas, haces teoría, cuanto menos cantas, hablas, haces esgrima, etc., más ahorras, más aumentas tu tesoro [...], tu capital [...], todo lo que el economista te coge de vida y de humanidad y te lo sustituye por dinero y riqueza [...]"

Marx incluía en lo que constituye el *ser* —es decir, la vida y la humanidad de los humanos— tres elementos constitutivos: I. La satisfacción de las necesidades esenciales (beber, comer); II. La satisfacción de las necesidades culturales: ir al teatro, al cabaret, comprar libros. Hay que señalar que estas dos categorías se refieren a actos de consumo vital, pero no de acumulación de bienes (¡todo lo más, libros!) y aún menos de dinero. La inclusión de las necesidades culturales es ya una protesta implícita contra el capitalismo, que quiere limitar el consumo de obrero a lo que permite su supervivencia elemental: beber y comer. Para Marx, el obrero, como todos los seres humanos, necesita ir al teatro, al cabaret, leer libros, educarse, divertirse; III. La autoactividad humana: pensar, amar, hacer teoría, cantar, hablar, hacer esgrima... Esta lista es fascinante, por su diversidad, su carácter tanto serio como lúdico, y por el hecho de que incluye a la vez lo esencial —pensar, amar, hablar— y el "lujo": cantar, hacer teoría, practicar esgrima... Todos estos ejemplos tienen en común su carácter activo: aquí el individuo ya no es consumidor sino actor. Bien entendido, podrían añadirse muchos otros ejemplos de autoactividad humana, individual o colectiva, artística o deportiva, lúdica o política, erótica o cultural, pero los ejemplos elegidos por Marx abren una amplia ventana sobre el "reino de la libertad". Es verdad que la distinción entre estos tres momentos no es absoluta, comer y leer libros son también actividades. Se trata de tres manifestaciones de la vida —el *ser*— frente a lo que está en el centro de la sociedad burguesa: el tener, la propiedad, la acumulación.

Escoger el ser más que el tener es por tanto una contribución significativa de Marx a una cultura

socialista/ecológica, a una ética y una antropología en ruptura con los datos fundamentales de la civilización capitalista moderna, donde el absoluto predominio del tener, bajo su forma mercantil, conduce con frenesí creciente a la destrucción de los equilibrios ecológicos del planeta.

Se encuentran importantes reflexiones —directamente inspiradas por los *Manuscritos de 1844*— sobre la oposición entre “ser” y “tener” en los escritos freudomarxista del filósofo y psicoanalista Erich Fromm. Judío alemán antifascista emigrado a los Estados Unidos, Fromm publicó en 1976 el libro *Tener o Ser. Una elección de la que depende el futuro del hombre*, comparando dos formas opuestas de existencia social: el modo tener y el modo ser. En el primero, mi propiedad constituye mi identidad: tanto el sujeto como el objeto son reificados (cosificados). Se siente a uno mismo como una mercancía, y el “eso” posee al “yo”. La avidez posesiva es la pasión dominante: ahora bien, insistía Fromm, la codicia, al contrario que el hambre, no tiene punto de saciedad, su satisfacción no llena el vacío interior...

¿Qué es por tanto el modo ser? Fromm cita un pasaje de Marx en los *Manuscritos de 1844*:

“Partimos de la idea de que el ser humano es un ser humano y que su relación con el mundo es una relación humana. El amor, por tanto, sólo puede ser intercambiado con amor, la confianza con confianza”

El modo ser, explicaba Fromm, es un modo activo, en que el ser humano expresa sus facultades, sus talentos, la riqueza de sus dones; ser activo significa aquí “renovarse, desarrollarse, desbordar, amar, trascender la prisión del yo aislado; es ser interesado, atento; es darse”. El modo ser es el socialismo, no en su versión socialdemócrata o soviética (estaliniana), reducido a una aspiración de consumo máximo, sino, según Marx: autoactividad humana. En resumen, concluía Fromm, citando una vez más a Marx en el volumen III de *El Capital*, el socialismo es el reino de la libertad, cuyo objetivo es “el desarrollo de la potencia humana como fin en sí”.

Karl Marx escribió muy poco sobre la sociedad emancipada del futuro. Se interesaba de cerca por las utopías, pero desconfiaba de las versiones demasiado normativas, demasiado restrictivas, esto es, dogmáticas: su objetivo era, como recuerda de forma pertinente Miguel Abensour, el transcrescimiento de la utopía al comunismo crítico. ¿En qué consiste esto? En el tercer volumen de *El Capital* —manuscrito inacabado editado por Friedrich Engels— se encuentra un pasaje esencial, muchas veces citado pero pocas analizado. No aparece la palabra “comunismo”, aunque se trata desde luego de la sociedad sin clases del futuro, que Marx definía, y es una opción muy significativa, como Reino de la Libertad (*Reich der Freiheit*).

“El reino de la libertad comienza allí donde acaba el trabajo determinado por la necesidad y los fines exteriores: por la naturaleza misma de las cosas, está fuera de la esfera de la producción material [...] La libertad en este ámbito sólo puede consistir en esto: el ser humano socializado (*vergesellschaftete Mensch*), los productores asociados, regulan racionalmente su metabolismo (*Stoffwechsel*) con la naturaleza, sometiéndolo a su control colectivo, en lugar de estar dominados por él como por un poder ciego; lo hacen con los esfuerzos más reducidos posibles, en las condiciones más dignas de su naturaleza humana y las más adecuadas a esta naturaleza. Más allá de este reino comienza el desarrollo de las potencias del ser humano, que es a su vez su propio fin, que es el verdadero reino de la libertad, pero que sólo puede expandirse apoyándose en este reino de la necesidad. La reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental”.

Es interesante el contexto en el que aparece el pasaje. Se trata de una discusión sobre la productividad del trabajo. El aumento de esta productividad permite, sugiere el autor del *Capital*, no simplemente ampliar la riqueza producida, sino sobre todo reducir el tiempo de trabajo. Esto aparece como prioritario respecto a una extensión ilimitada de la producción de bienes.

Marx distingue por tanto dos ámbitos de la vida social: el “reino de la necesidad” y el “reino de la libertad”: a cada cual corresponde una forma de libertad. Comencemos examinando más de cerca el primero: el reino de la necesidad, que corresponde a la “esfera de la producción material” y por tanto del trabajo “determinado por la necesidad y fines exteriores”. También existe libertad en esta esfera, pero es una libertad limitada, en el marco de las condiciones impuestas por la necesidad: se trata del control democrático, colectivo, de los seres humanos “socializados” sobre sus intercambios materiales —su metabolismo— con la naturaleza. En otras palabras: Marx nos hablaba aquí de la planificación democrática, esto es, de la propuesta esencial del programa económico socialista: la libertad significa aquí la emancipación respecto al poder ciego de las fuerzas económicas —el mercado capitalista, la acumulación del capital, el fetichismo de la mercancía.

Volviendo al pasaje citado del volumen III del *Capital*: es interesante observar que no se trata, en este texto, de la “dominación” de la sociedad humana sobre la naturaleza, sino del dominio colectivo de los intercambios con ésta: lo que un siglo más tarde será uno de los principios fundadores del ecosocialismo. El trabajo sigue siendo una actividad impuesta por la necesidad, de cara a la satisfacción de las necesidades materiales de la sociedad, pero dejará de ser un trabajo alienado, indigno de la naturaleza humana.

La segunda forma de libertad, la más radical, la más integral, la que corresponde al “Reino de la Libertad”, se sitúa más allá de la esfera de la producción material y del trabajo necesario. Entre las dos formas existe sin embargo una relación dialéctica esencial: gracias a una planificación democrática del conjunto de la economía se podrá dar una prioridad al tiempo libre; y recíprocamente, la extensión máxima de este último permitirá a los trabajadores participar activamente en la vida política y en la autogestión, no sólo de las empresas sino de toda la actividad económica y social, a nivel de los barrios, las ciudades, las regiones, los países. El comunismo no puede existir sin una participación de toda la población en el proceso de discusión y toma democrática de decisiones, no como hoy día por medio de una votación cada cuatro o cinco años, sino de forma permanente —lo que no impide la delegación de poderes. Gracias al tiempo libre, los individuos podrán asumir la gestión de su vida colectiva, que ya no será dejado en manos de políticos profesionales.

Lo que añade Marx en el *Capital* III a su argumento de 1844 es el hecho de que la autoactividad humana —el tercer momento planteado en los *Manuscritos económico-filosóficos*— exige, para poder expandirse, tiempo libre, tiempo obtenido por la reducción de las horas de trabajo “necesario”. Esta reducción es por tanto la llave que abre la puerta hacia el “Reino de la Libertad”, que es también el “reino del ser”. Gracias a este tiempo de libertad, los humanos podrán efectivamente desarrollar sus potencialidades intelectuales, artísticas, eróticas, lúdicas. Es lo opuesto al universo capitalista de acumulación hasta el infinito de mercancías cada vez menos útiles, de la “expansión” productivista y consumista sin límites y sin medida.

Conclusión: más allá de sus escritos referidos directamente a la naturaleza y su destrucción por

el “progreso” capitalista, la obra de Marx contiene reflexiones que tienen, al nivel más profundo, un significado ecológico, por su crítica del productivismo capitalista y por su imaginación de una sociedad donde la actividad humana es el centro de la vida social, y no la acumulación obsesiva de “bienes”. Son unas indicaciones esenciales para el desarrollo de un *ecomarxismo* del siglo XXI.

[Fuente: [Viento Sur](#)]

1. Karl Marx, *Manuscritos de 1857-1858*, llamados *Grundrisse*. [?](#)
2. Karl Marx, *El Capital*, libro I. [?](#)
3. *Ibid.* [?](#)
4. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. [?](#)
5. Karl Marx, *Manuscritos de 1844*. [?](#)