Sobre el nuevo libro de Kohei Saito, 'Marx in the anthropocene'

DANIEL TANURO :: 07/04/2024

Marx, comunismo y decrecimiento :: «Marx lo dijo» se convierte con demasiada facilidad en el mantra que nos impide ver y pensar como marxistas sobre lo que Marx no dijo

Kohei Saito lo vuelve a hacer. En 'Marx's ecosocialism. An unfinished critique of the political economy' [aún inédito en castellano], el marxólogo japonés había mostrado cómo el Marx maduro, habiendo tomado conciencia del callejón sin salida ecológica del capitalismo a través de los trabajos de Liebig y Frass, había roto con el productivismo.

Su nuevo libro, *Marx in the Anthropocene. Towards the Idea of Degrowth communism* [Marx en el antropoceno. Hacia la idea del comunismo del decrecimiento], lleva más lejos este pensamiento. El libro es notable y útil, particularmente en cuatro puntos: la naturaleza de clase fundamentalmente destructiva de las fuerzas productivas capitalistas; la superioridad social y ecológica de las sociedades (llamadas) *primitivas*, sin clases; el debate sobre naturaleza y cultura con Bruno Latour y Jason Moore, en particular; y el gran error cometido por los *aceleracionistas* que se proclaman marxistas para negar la necesidad imperiosa del decrecimiento. Estos cuatro puntos revisten hoy una gran importancia política, no sólo para los marxistas deseosos de estar a la altura del desafío ecosocial que plantea la crisis sistémica del capitalismo, sino también para los activistas ecologistas. El libro tiene las mismas cualidades que su predecesor: es erudito, está bien construido y es sutil y esclarecedor a la hora de presentar el desarrollo intelectual de Marx después de 1868. Por desgracia, también tiene el mismo defecto: da por sentado lo que no es más que una hipótesis. Una vez más, Saito va demasiado lejos al tratar de encontrar en Marx la anticipación teórica perfecta de las luchas actuales1/.

Al principio fue la «ruptura metabólica«

La primera parte de *Marx in the Anthropocene* profundiza en el concepto marxista de la *fractura metabólica2/*. Saito sigue los pasos de John B. Foster y Paul Burkett, que han demostrado la inmensa importancia de esta noción3/. Saito enriquece el debate poniendo de relieve tres manifestaciones del fenómeno -la perturbación de los procesos naturales, la ruptura espacial y la fractura entre las temporalidades de la naturaleza y del capital-. a las que corresponden tres estrategias capitalistas de evasión: las pseudosoluciones tecnológicas, el traslado de las catástrofes a los países dominados y el aplazamiento de sus consecuencias a las generaciones futuras.

El capítulo 1 examina, sobre todo, la contribución al debate del marxista húngaro István Mészáros, a quien Saito considera decisivo en la reapropiación del concepto de metabolismo a finales del siglo XX. El capítulo 2 se centra en la responsabilidad de Engels, quien, al editar los libros II y III de *El Capital*, habría difundido una definición truncada de la *ruptura metabólica*, sustancialmente diferente de la de Marx. Para Saito, este cambio, lejos de ser fortuito, reflejaba una divergencia entre la visión ecológica de Engels -limitada al temor de

la «venganza de la naturaleza»- y la de Marx, centrada en la necesaria «gestión racional del metabolismo» mediante la reducción del tiempo de trabajo. El capítulo 3, al tiempo que recuerda las ambigüedades de György Lukács, rinde homenaje a su visión del desarrollo histórico del metabolismo hombre-naturaleza como continuidad y ruptura a la vez. Para Saito, esta dialéctica, inspirada en Hegel («identidad entre identidad y no identidad»), es esencial si queremos diferenciarnos tanto del dualismo cartesiano -que exagera la discontinuidad entre naturaleza y sociedad- como del constructivismo social -que exagera la continuidad (identidad) entre estos dos polos y no puede, por tanto, «revelar el carácter único de la forma capitalista de organizar el metabolismo humano con el medio ambiente»-.

Dualismo, constructivismo y dialéctica

La segunda parte del libro realiza una lectura muy (¿excesivamente?) crítica de otras ecologías de inspiración marxista. Saito se distancia de David Harvey, cuya «reacción sorprendentemente negativa al giro ecológico del marxismo» critica. De hecho, *La naturaleza contra el capital* recoge algunas citas *sorprendentes* del geógrafo estadounidense: Harvey parece convencido de «la capacidad del capital para transformar cualquier límite natural en una barrera superable»; confiesa que «invocar los límites ecológicos y la escasez (...) (le) pone tan políticamente nervioso como teóricamente desconfiado»; «las políticas socialistas basadas en la idea de que una catástrofe medioambiental es inminente» serían para él «un signo de debilidad». Geógrafo como Harvey, Neil Smith «mostraría la misma vacilación ante el ecologismo», que describe como «apocalipsismo». Smith es conocido por su teoría de la «producción social de la naturaleza». Saito rechaza esta teoría, argumentando que nos incita a negar la existencia de la naturaleza como entidad autónoma, independiente de los humanos: esto es lo que deduce de la afirmación de Smith de que «la naturaleza no es nada si no es social». En términos generales, Saito rastrea las concepciones constructivistas al plantear que «la naturaleza es un presupuesto objetivo de la producción». No cabe duda de que ésta era también la opinión de Marx. El hecho indiscutible de que la humanidad forma parte de la naturaleza no significa que todo lo que hace esté dictado por su «naturaleza», o que todo lo que hace la naturaleza esté construido por la «sociedad».

Destrucción ecológica: *¿actuantes* o beneficio?

En el marco de esta polémica, el autor dedica unas páginas muy fuertes a Jason Moore. Admite que la noción de Capitaloceno «supone un avance en el concepto de la *producción social de la naturaleza*«, porque hace hincapié en las interacciones entre la humanidad y el medio ambiente. Sin embargo, critica a Moore por asumir que los humanos y no humanos son «actores» que trabajan en red para producir un todo intrincado, un *híbrido*, como dice Bruno Latour. Éste es un punto importante. Moore cree que distinguir una «grieta metabólica» dentro de la red-como-un-todo es una interpretación errónea, producto de una visión dualista. La noción de *metabolismo* se refiere a la forma en que los distintos órganos de un mismo organismo contribuyen específicamente al funcionamiento del conjunto. Por tanto, es la antítesis del dualismo (como lo es del monismo, para el caso), y nos devuelve a la fórmula de Hegel: existe una «identidad de identidad y no identidad». *Marx in the Anthropocene* también ataca las tesis de Moore desde otro ángulo: el del trabajo. Para Moore, el capitalismo está impulsado por una obsesión por la «naturaleza barata», que para

él engloba la fuerza de trabajo, la energía, los alimentos y las materias primas. Moore afirma ser marxista, pero está claro que su «naturaleza barata» ignora el papel exclusivo del trabajo abstracto en la creación de plusvalía (excedente), así como el papel clave de la carrera para incrementar la plusvalía en la destrucción ecológica. Pero el valor no es sólo otro *actuante híbrido*. Como dice Saito, es "completamente social", y es a través de él que el capitalismo "domina los procesos metabólicos de la naturaleza" (pp. 121-122).

No hay duda de que es la carrera por el beneficio la que está ampliando la brecha metabólica, en particular al demandar cada vez más energía, fuerza de trabajo, productos agrícolas y materias primas *baratas*. Está claro que de todos los recursos naturales que el capital transforma en mercancías, la fuerza de trabajo *antrópica* es la única capaz de crear un índice tan puramente *antrópico* como el valor abstracto. Como dice Saito: es «precisamente porque la naturaleza existe independientemente y con anterioridad a todas las categorías sociales, y sigue manteniendo su no identidad con la lógica del valor (que) la maximización del beneficio produce una serie de desarmonías dentro del metabolismo natural». En consecuencia, la *grieta* no es una metáfora, como afirma Moore. La grieta existe entre el metabolismo social de las mercancías y el dinero y el metabolismo universal de la naturaleza» (*ibid*). «No fue por dualismo cartesiano por lo que Marx describió de forma dualista la grieta entre el metabolismo social y el metabolismo natural, así como la grieta entre el trabajo productivo y el improductivo. Lo hizo conscientemente, porque las relaciones únicamente sociales del capitalismo ejercen un poder extranatural (alien power); un análisis crítico de este poder social requiere inevitablemente separar lo social y lo natural como campos de investigación independientes y analizar después su imbricación» (p. 123). Irrefutable. Una vez más, no cabe duda que esta visión del *acoplamiento* de lo social y lo medioambiental era la del propio Marx.

Aceleracionismo vs. antiproductivismo

El capítulo 5 polemiza con otra variedad de marxistas: los «aceleracionistas de izquierda». Según estos autores, sólo se puede hacer frente a los desafíos ecológicos acelerando el desarrollo tecnológico, la automatización, etcétera. Para ellos, esta estrategia está en consonancia con el proyecto marxiano: hay que desmantelar los obstáculos capitalistas al crecimiento de las fuerzas productivas para crear una sociedad de la abundancia. Esta parte del libro es especialmente interesante porque arroja luz sobre la ruptura con el productivismo y el prometeísmo de los primeros años. Es probable que la ruptura no sea tan clara como afirma Saito4/, pero sin duda existe un punto de inflexión. En *El Manifiesto Comunista*, Marx y Engels explican que el proletariado "se servirá de su supremacía política para arrancar poco a poco todo e1 capital a la burguesía, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos de1 Estado, es decir, del proletariado organizado en clase dirigente, y para aumentar rápidamente la cantidad de fuerzas productivas»5/. Llama la atención que la perspectiva de este texto sea decididamente estatista y que las fuerzas productivas se consideren socialmente neutras; forman un conjunto de cosas que deben cambiar de manos (se deben «arrancar poco a poco... a la burguesía») para crecer cuantitativamente.

¿Significa esto que los aceleracionistas pueden pretender ser marxistas? No, porque Marx abandonó el concepto expuesto en el *Manifiesto*. Kohei Saito llama la atención sobre el

hecho de que su obra principal, *El Capital*, ya no trata de las *fuerzas productivas* en general (ahistóricas), sino de las fuerzas productivas históricamente determinadas: las fuerzas productivas capitalistas. El largo capítulo XIII del Libro 1 («Maquinaria y la gran industria») explora los efectos destructivos de estas fuerzas, tanto desde el punto de vista social como medioambiental. Podríamos añadir que no es casualidad que sea precisamente este capítulo el que termine con la siguiente frase, digna de un manifiesto ecosocialista moderno: «La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando al mismo tiempo los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*«6/. Ya no se trata aquí de la neutralidad de la técnica. El capital ya no se entiende como una cosa, sino como una relación social de explotación y destrucción, que debe ser destruida («negación de la negación»). Cabe señalar que Marx, tras la Comuna de París, dejó claro que romper con el productivismo significaba también romper con el estatismo.

Es sorprendente que Kohei Saito no recuerde la frase del Manifiesto citada anteriormente, en la que se insta al proletariado a tomar el poder para «aumentar rápidamente la cantidad de las fuerzas productivas». Eso habría dado aún más relieve a su énfasis en el cambio posterior. Pero no importa: el hecho es que el punto de inflexión es real y conduce en el Libro III de *El Capital* a una magnífica perspectiva de revolución permanente, resueltamente antiproductivista y antitecnocrática:

"La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica"7/.

La evolución es clara. El paradigma de la emancipación humana ha cambiado: ya no consiste en el crecimiento de las fuerzas productivas, sino en la gestión racional de los intercambios con la naturaleza y entre los humanos.

Subsunción formal y real del trabajo

En mi opinión, las páginas más ricas de *Marx in the Anthropocene* son aquellas en las que Saito muestra que el nuevo paradigma marxiano de emancipación resulta de una amplia crítica de las formas sucesivas que el capital ha impuesto al trabajo. Aunque formaba parte de los trabajos preparatorios de *El capital*, esta crítica no se publicó hasta más tarde (*Manuscritos económicos 1861-1863*). Su piedra angular es la importante noción de la subsunción del trabajo al capital. Subrayémoslo de paso: la subsunción es más que la sumisión: subsumir implica integrar lo sometido en lo que somete. El capital subsume el trabajo asalariado porque integra la fuerza de trabajo como capital variable. Pero, para Marx, hay subsunción y subsunción: el paso de la manufactura al maquinismo y a la gran industria implica el paso de la «subsunción formal» a la «subsunción real». La primera

significa simplemente que el capital toma el control del proceso de trabajo que existía antes, sin introducir ningún cambio en su organización ni en su carácter tecnológico. La segunda surge en el momento en que el capital revoluciona por completo y de forma continua el proceso de producción, no sólo tecnológicamente, sino también en términos de cooperación, es decir, de relaciones productivas entre las y los trabajadores y entre éstos y los capitalistas. Se crea así un modo de producción específico, sin precedentes, totalmente adaptado a los imperativos de la acumulación de capital. Un modo en el que, a diferencia del anterior, «el mando del capitalista se hace indispensable para la realización del propio proceso de trabajo».

Saito no es el primero en señalar el carácter de clase de las tecnologías. Daniel Bensaïd subrayó la necesidad de que «las propias fuerzas productivas se sometan a un examen crítico»8/. Michaël Löwy sostiene que no basta con destruir el aparato estatal burgués, también hay que desmantelar el aparato productivo capitalista9/. Sin embargo, hay que agradecer a Saito que se ciña lo más posible al texto de Marx al resumir las implicaciones en cascada de la subsunción real del trabajo: ésta «aumenta considerablemente la dependencia de los trabajadores y trabajadoras respecto al capital»; «las condiciones objetivas para que las y los trabajadores realicen sus capacidades se les aparecen cada vez más como un poder extraño e independiente»; «dado que el capital como trabajo objetivado -medios de producción- emplea trabajo vivo, la relación de sujeto y objeto se invierte en el proceso de trabajo»; «al encarnarse el trabajo en el capital, el papel del trabajador se reduce al de mero portador de la cosa cosificada -el medio de conservación y valorización del capital junto a las máquinas-, mientras que la cosa cosificada adquiere la apariencia de subjetividad, un poder ajeno que controla el comportamiento y la voluntad de la persona»; «siendo el aumento de las fuerzas productivas posible sólo por iniciativa del capital y bajo su responsabilidad, las nuevas fuerzas productivas del trabajo social no aparecen como fuerzas productivas de los propios trabajadores y trabajadoras, sino como fuerzas productivas del capital»; «el trabajo vivo se convierte (así) en un poder del capital, todo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo es un desarrollo de las fuerzas productivas del capital».

De ello, emergen con fuerza dos conclusiones no productivistas y no tecnocráticas con fuerza:

1°) «el desarrollo de las fuerzas productivas bajo el capitalismo sólo aumenta el poder externo del capital despojando a los trabajadores y trabajadoras de sus capacidades subjetivas, sus conocimientos y su visión, por lo que no abre automáticamente la posibilidad de un futuro brillante»;

2°) "el concepto marxista de fuerzas productivas es más amplio que el de fuerzas productivas capitalistas -incluye capacidades humanas como las habilidades, la autonomía, la libertad y la independencia y es, por consiguiente, tanto cuantitativo como cualitativo» (pp. 149-150).

¿Qué materialismo histórico? ¿Qué abundancia?

Estos elementos llevan a Kohei Saito a replantearse el materialismo histórico. Sabemos que el Prefacio a la *Crítica de la economía política* contiene el único resumen de Marx sobre su teoría. Dice así: "Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas

materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social".

Parece claro que Marx ya no podía atenerse literalmente a esta formulación -y menos aún a la del *Manifiesto* sobre el aumento cuantitativo de las fuerzas productivas- puesto que su análisis le llevó a concluir que el desarrollo de estas fuerzas refuerza el dominio del capital y mutila la agencia de quienes explota.

En palabras de Saito: «Una vez alcanzado un determinado nivel de fuerzas productivas, ya no puede suponerse que una revolución socialista pueda simplemente sustituir una relación de producción por otra. Puesto que las fuerzas productivas del capital generadas por la subsunción real se materializan y cristalizan en el modo de producción capitalista, desaparecen junto con el modo de producción».

Transferir la propiedad del capital al Estado no cambiaría el problema: las fuerzas productivas permanecerían inalteradas, 1°) las tareas de concepción tendrían que ser llevadas a cabo por una «clase burocrática», 2°) la destrucción ecológica continuaría. El autor concluye que «la subsunción real plantea un difícil problema de *libre gestión socialista*. La visión tradicional del materialismo histórico, resumida en el Prefacio, no señala el camino hacia una solución» y «Marx no fue capaz de dar una respuesta definitiva a estas cuestiones, ni siquiera en *El Capital*, por lo que tenemos que ir más allá» (pp. 157-158).

«Ir más allá» es lo que se propone en la tercera parte de su libro, y es esta parte la que suscita más controversia. La pregunta inicial es sencilla: si la emancipación no puede lograrse mediante el libre crecimiento de las fuerzas productivas y, por tanto, mediante lo que Daniel Bensaid llamó el «comodín de la abundancia», ¿dónde puede lograrse? Mediante «la reducción de escala y la ralentización de la producción», responde Saito (p. 166). Para el autor, en esencia, la abundancia debe entenderse no como una plétora de bienes materiales privados -en la línea del modelo consumista y excluyente de acumulación de bienes accesibles sólo a la demanda solvente-, sino como una profusión de riqueza social y natural compartida. Sin esto, «la opción que queda se convierte en el control burocrático de la producción social, que provocó el fracaso de la vía soviética» (p. 166).

Decrecimiento, economía estacionaria y transición

Marx in the Anthropocene aboga por un *comunismo decrecentista* profundamente igualitario, basado en la satisfacción de las necesidades reales. Según Saito, este comunismo era el de las llamadas comunidades *arcaicas*, ciertos rasgos de las cuales sobrevivieron durante mucho tiempo en formas más o menos degradadas en los sistemas agrarios basados en la propiedad colectiva de la tierra, en particular en Rusia. Para el Marx maduro, son mucho más que vestigios de un pasado superado: estas comunidades indican que, habiendo «expropiado a los expropiadores», la sociedad, para abolir toda dominación, deberá progresar hacia una forma superior de la comunidad *arcaica*. Suscribo plenamente esta perspectiva, pero con una salvedad: Saito exagera gravemente al afirmar que «14 años

de estudio serio de las ciencias naturales y de las sociedades precapitalistas» habrían llevado a Marx en 1881 a proponer «su idea del comunismo decrecentista». Tomado literalmente, no se basa en ningún documento conocido. En consecuencia, para que tenga una pizca de verosimilitud (¡y aun así, sólo si se formula como una hipótesis, no como una certeza!), Saito se ve obligado a recurrir a una sucesión de amalgamas: como si la crítica radical de Marx a la acumulación capitalista fuera lo mismo que una economía estacionaria, como si las comunidades *campesinas* fueran estacionarias, y como si una economía estacionaria fuera lo mismo que el decrecimiento. Eso son muchos *si*, ignora diferencias esenciales... y no nos lleva más lejos en el debate sobre lo que está en juego en el decrecimiento en el sentido en que se discute hoy entre las y los anticapitalistas, es decir, en el sentido literal de la reducción de la producción impuesta objetivamente por las limitaciones climáticas. Veámoslo más en detalle.

Dejemos a un lado el PIB y consideremos únicamente la producción material: una sociedad poscapitalista en un país muy pobre rompería con el crecimiento capitalista pero tendría que aumentar la producción durante cierto tiempo para satisfacer la enorme masa de necesidades reales insatisfechas; una economía estacionaria utilizaría la misma cantidad de recursos naturales cada año para producir la misma cantidad de valores de uso con las mismas fuerzas productivas; en cuanto a una economía en contracción, reduciría las extracciones y la producción. Al equiparar estas dos formas, Kohei Saito perpetúa una lamentable confusión. "Ahora debería estar claro», escribe, «que el socialismo promueve una transición social hacia una economía de decrecimiento». Esto está mal formulado, porque el decrecimiento no es un proyecto social, sólo una limitación a la transición. Una «economía del decrecimiento» como tal no significa nada. Una parte de la producción tiene que crecer y otra tiene que reducirse dentro de una envoltura global cada vez más pequeña. Para ceñirnos al diagnóstico científico del cambio climático, tenemos que decir algo así: planificar democráticamente un decrecimiento justo es la única forma de realizar una transición racional hacia el ecosocialismo. Dado que un nuevo sistema energético 100% renovable debe construirse necesariamente utilizando la energía del sistema actual (el 80% de la cual es combustible fósil y, por tanto, fuente de CO2), básicamente sólo hay dos estrategias posibles para eliminar las emisiones: o bien reducimos radicalmente el consumo final de energía (lo que significa producir y transportar menos globalmente) adoptando fuertes medidas anticapitalistas (contra el 10%, y especialmente el 1% más rico); o bien confiamos en la compensación de las emisiones de carbono y en el despliegue futuro masivo de hipotéticas tecnologías de captura-secuestro, captura-utilización o geoingeniería del carbono, es decir, en soluciones de aprendiz de brujo que conducen a una desposesión, una desigualdad social y una destrucción ecológica aún mayores.

Proponemos la expresión «decrecimiento justo» como eje estratégico de los y las marxistas antiproductivistas de hoy. Hacer del decrecimiento sinónimo de economía estacionaria no es una opción, ya que equivaldría a disminuir el volumen de la alarma de incendios.

La comuna rural rusa, revolución y ecología

La perspectiva del decrecimiento justo debe mucho al enorme trabajo pionero de Marx, pero no tiene sentido afirmar que fue su creador, porque Marx nunca abogó explícitamente por una reducción neta de la producción. Para convertirlo en el padre del «comunismo

decrecentista», Saito se basa casi exclusivamente en un texto famoso y excepcionalmente importante: la carta a Vera Zasulich10/. En 1881, la populista rusa escribió a Marx pidiéndole su opinión sobre la posibilidad, en Rusia, de utilizar la comuna arcaica para construir directamente el socialismo sin pasar por el capitalismo. La traducción rusa de *El Capital* había desencadenado un debate sobre esta cuestión entre los opositores al zarismo. Marx escribió tres borradores en respuesta. Dan fe de su profunda ruptura con la visión lineal del desarrollo histórico y, por tanto, también con la idea de que los países capitalistas más avanzados serían los más próximos al socialismo. A este respecto, la última frase es meridianamente clara: «Si la revolución se produce en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas para asegurar el libre desarrollo de la comuna rural, ésta se erigirá pronto como elemento regenerador de la sociedad rusa y como elemento de superioridad sobre los países esclavizados por el régimen capitalista».

Para Saito, este texto significa que la degradación capitalista del medio ambiente había llevado a Marx, después de 1868, a «abandonar su anterior esquema del materialismo histórico. No fue una tarea fácil para él», afirma. Su visión del mundo estaba en crisis. En este sentido, (su) intensa investigación en sus últimos años (sobre las ciencias naturales y las sociedades precapitalistas, D.T.) fue un intento desesperado de reconsiderar y reformular su concepción materialista de la historia desde una perspectiva totalmente nueva, derivada de una concepción radicalmente nueva de la sociedad alternativa». «Catorce años de investigación» habían llevado a Marx «a la conclusión de que la sostenibilidad y la igualdad basadas en una economía estacionaria son la fuente de la capacidad (poder) de resistir al capitalismo». Por lo tanto, aprovechó «la oportunidad de formular una nueva forma de regulación racional del metabolismo humano con la naturaleza en Europa Occidental y Estados Unidos»: «la economía estacionaria y circular sin crecimiento económico, que antes había rechazado como la estabilidad regresiva de las sociedades primitivas sin historia».

¿Qué debemos pensar de esta reconstrucción de la trayectoria del pensamiento marxista en términos ecológicos? La narración tiene mucho atractivo para ciertos círculos, eso es obvio. Pero, ¿por qué Marx esperó hasta 1881 para expresarse sobre este punto clave? ¿Por qué lo hizo sólo en forma de carta? ¿Por qué esta carta requirió tres borradores sucesivos? Si Marx había empezado realmente a «revisar su esquema teórico en 1860 como resultado de la degradación ecológica», y si el concepto de la fractura metabólica había servido realmente de «mediación» en sus esfuerzos por romper con el eurocentrismo y el productivismo, ¿cómo podemos explicar el hecho de que la superioridad ecológica de la comuna rural no se mencione ni una sola vez en la respuesta a Zasulich? Por último, pero no menos importante, aunque no se puede descartar que la última frase de esta respuesta proyecte una visión de una economía poscapitalista estacionaria para Europa Occidental y Estados Unidos, no es el caso de Rusia; Marx insiste enérgicamente en que sólo beneficiándose del nivel de desarrollo de los países capitalistas desarrollados podrá el socialismo en Rusia «garantizar el libre desarrollo de la comuna rural». En definitiva, la intervención de Marx en el debate ruso parece derivar mucho más de su admiración por la superioridad de las relaciones sociales en las sociedades *arcaicas11/* y de su compromiso militante con la internacionalización de la revolución que de la centralidad de la crisis ecológica y de la idea de un «comunismo decreciente».

«Ofrecer algo positivo"

La afirmación categórica de que Marx inventó este «comunismo decreciente» para reparar la «fractura metabólica» es tan excesiva que uno se pregunta por qué Kohei Saito la pone al final de un libro que contiene tantos puntos excelentes. La respuesta se da en las primeras páginas del capítulo 6. Ante la emergencia ecológica, el autor plantea la necesidad de una respuesta anticapitalista, considera «insostenibles» las interpretaciones productivistas del marxismo, constata que el materialismo histórico es «impopular hoy en día» entre las y los ecologistas y considera que es una lástima porque tienen «un interés común en criticar el insaciable deseo de acumulación del capital, aunque sea desde puntos de vista diferentes» (p. 172). Para Saito, los trabajos que demuestran que Marx se apartó de las concepciones lineales del progreso histórico, o que se interesó por la ecología, «no son suficientes para demostrar por qué las y los no marxistas de hoy deberían seguir prestando atención al interés de Marx por la ecología». Tanto los problemas del eurocentrismo como los del productivismo deben «tenerse en cuenta si se quiere que una interpretación completamente nueva del Marx de la madurez resulte convincente» (p. 199). «Los estudiosos deben ofrecer aquí algo positivo», «elaborar su visión positiva de la sociedad poscapitalista» (p. 173). ¿Es para dar esta interpretación «completamente nueva» de forma convincente por lo que Saito describe a Marx fundando sucesivamente el «ecosocialismo» y luego el «comunismo del decrecimiento» con algunos años de diferencia? Me parece más cercano a la verdad, y por tanto más convincente, considerar que Marx no era ni ecosocialista ni decrecentista en el sentido contemporáneo de estos términos. Esto no quita en absoluto que su penetrante crítica del productivismo capitalista y su concepto de la «fractura metabólica» sean decisivos para comprender la urgente necesidad actual de un «decrecimiento justo».

Es anacrónico intentar encajar el decrecimiento en el pensamiento de Marx. Tampoco es necesario. Por supuesto, no podemos defender el decrecimiento justo y mantener al mismo tiempo la versión productivista cuantitativa del materialismo histórico. En cambio, el decrecimiento justo se integra sin dificultad en un materialismo histórico que considera las fuerzas productivas en sus dimensiones cuantitativa y cualitativa. En cualquier caso, no necesitamos el aval de Marx, ni para admitir la necesidad del decrecimiento justo, ni más generalmente para ampliar y profundizar su «crítica inacabada de la economía política».

El problema de la apología

Uno podría preguntarse qué sentido tiene criticar las exageraciones de Saito. Uno podría decir: el punto principal es que «(este) libro proporciona forraje útil para los socialistas y los activistas medioambientales, independientemente de las opiniones (o del punto mismo de tener una opinión) sobre si Marx era realmente un comunista del decrecimiento o no»12/. Este es el punto principal, de hecho, y merece la pena repetirlo: *Marx in the Anthropocene* es un libro excelente, entre otras cosas porque su desarrollo de los cuatro puntos mencionados en la introducción de este artículo son de gran actualidad e importancia. Sin embargo, no debe subestimarse el debate sobre lo que Marx dijo o no dijo, ya que concierne a la metodología que debe utilizarse para desarrollar las herramientas intelectuales necesarias para la lucha ecosocialista. Esta cuestión concierne también a las y los militantes no marxistas.

El método de Kohei Saito tiene un defecto: es apologético. Este rasgo ya era perceptible en *Marx's ecosocialism*: mientras que el subtítulo del libro señalaba la «crítica inacabada de la economía política», el autor dedicaba paradójicamente un capítulo entero a pretender que Marx, después de *El Capital*, había desarrollado un proyecto ecosocialista completo. *Marx in the anthropocene* sigue el mismo camino, pero de forma aún más clara. En conjunto, las dos obras dan la impresión de que Marx, en la década de 1870, llegó a ver la alteración del metabolismo hombre-naturaleza como la contradicción central del capitalismo, que primero dedujo de ello un proyecto de crecimiento ecosocialista de las fuerzas productivas, y que luego abandonó este proyecto hacia 1880-81 para trazar un nuevo rumbo: el «comunismo decrecentista». He intentado demostrar que esta narrativa es muy cuestionable.

Uno de los problemas de la apología es que sobrevalora enormemente la importancia de los textos. Por ejemplo, Saito concede una importancia desproporcionada a la modificación por Engels del pasaje del Libro III de *El Capital* en el que Marx habla de la «fractura metabólica». El predominio de las interpretaciones productivistas del materialismo histórico en el siglo XX no puede explicarse principalmente por esta modificación: se debe sobre todo al reformismo de las grandes organizaciones y a la subsunción del proletariado al capital. La gran tarea estratégica de los ecosocialistas de hoy es luchar contra esta situación, articular la resistencia social para poner en crisis la ideología del progreso dentro del propio mundo del trabajo. Las respuestas se encuentran en las luchas y en el análisis de las luchas, más que en los *Cuadernos* de Marx.

Yendo más allá, la apología tiende a coquetear con el dogmatismo. «Marx lo dijo» se convierte con demasiada facilidad en el mantra que nos impide ver y pensar como marxistas sobre lo que Marx no dijo. Porque es evidente que no lo dijo todo. Si hay una lección metodológica que extraer de su monumental obra, es que la crítica es fértil y el dogma estéril. La capacidad del ecosocialismo para hacer frente a los formidables retos de la catástrofe ecológica capitalista dependerá no sólo de su fidelidad, sino también de su creatividad y de su capacidad para romper con sus propias ideas previas, como hizo Marx cuando fue necesario. No se trata sólo de pulir cuidadosamente la ecología de Marx sino también, y sobre todo, de desarrollarla y radicalizarla.

Notas:

1/ Ver mi artículo "¿Era Marx ecosocialista?"

2/ Marx, Karl (2009) *El Capital*, Madrid: Siglo XXI, t. 3, vol. 8.

3/ Ver en concreto, Paul Burkett (1999), *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*. Palgrave Macmillan. John Bellamy Foster (2000) *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Monthly Review Press.

4/ En *La ideología alemana* (1845-46) leemos: «se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero)». Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974) *La ideología*

alemana, Barcelona: Grijalbo, p. 81.

5/ Karl Marx y Friedrich Engels, *El manifiesto comunista* (2000) *Elaleph.com.*

6/ Marx, Karl (2009) *El Capital, op. cit., t. 1, vol. 2,* pp. 612-613.

7/ Marx, Karl, *op. cit., t. 3, vol. 8, p. 1045.*

8/ Daniel Bensaïd, *Introduction critique à 'l'Introduction au marxisme' d'Ernest Mandel*.

9/ Lowy, Michael, *Ecosocialismo, La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista.*

10/ https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm

11/ Una opinión compartida por Engels: cf. en particular su admiración por los zulúes frente a los ingleses, en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

12/ Diana O'Dwyer, "Was Marx a Degrowth Communist", https://rupture.ie

Viento sur

---

https://www.lahaine.org/mundo.php/sobre-el-nuevo-libro-de