

# PROMETEO DESENCADENADO. SOBRE LA CONCEPCIÓN MARXISTA DE LA NATURALEZA

Manuel Arias Maldonado

*University of California, Berkeley  
Institute of International Studies*

*Los intentos del ecologismo político por modificar la concepción hoy dominante de la naturaleza, a su juicio causa principal de la crisis ecológica global, desencadenan una guerra semántica en torno a un concepto complejo e inasible como pocos. En este contexto, y a la luz de las manifiestas insuficiencias de la alternativa presentada por el ecologismo, es conveniente volver la mirada a la concepción desarrollada por Marx a lo largo de toda su obra, auténtico refinamiento de la visión ilustrada a través de la categoría del trabajo y del reconocimiento del carácter dinámico de las relaciones socioambientales. La modernidad misma es expresión práctica de su vigencia. Y finalmente se revela como un adecuado fundamento para la comprensión realista de las transformaciones experimentadas por una naturaleza convertida ya en medio ambiente humano.*

**Palabras clave:** *naturaleza, medio ambiente, Marx, ecologismo, modernidad.*

*As political ecologism tries to change the current conception of nature, which lies at the root of the global ecological crisis, its complex and elusive meaning is subjected to critical scrutiny. In this context, the serious inadequacies of the alternative view thus proposed by greens, lead us to that developed by Marx throughout his work –a refinement of the enlightened conception through the category of labour and the acknowledgement of the dynamic quality of society-environment relationships. Modernity itself shows its validity. Hence, it is the right foundation for a realistic account of the transformations experienced by a nature eventually turned into human environment.*

**Key words:** *nature, environment, Marx, ecologism, modernity.*

## **1. DELIRIO Y VERDAD DE LA NATURALEZA: LA VIGENCIA DEL REALISMO MARXISTA.**

Que desde su irrupción en el debate ideológico occidental durante la década de los sesenta del pasado siglo, la ofensiva desencadenada por el ecologismo haya ido más allá de la simple admonición

catastrofista acerca del deterioro medioambiental, expresa no sólo la complejidad del pensamiento verde, sino, sobre todo, su deseo de trascender toda limitación conservacionista para afirmar la naturaleza como nuevo objeto político. Es cierto que, por una parte, la gravedad de la crisis ecológica global demanda una reconsideración de las relaciones de la sociedad con

su entorno, orientada forzosamente en la dirección de un equilibrio sostenible entre el sistema social y su fundamento biofísico. Pero tan importante como esta dimensión material, es la dimensión simbólica y normativa de la crisis: para el pensamiento verde dominante, es síntoma de una fractura más honda, manifestación del colapso definitivo de los valores heredados de la modernidad occidental. La crisis ecológica es crisis de civilización. Son las raíces mismas de la cultura occidental las que han provocado esta situación. Sólo la modificación de aspectos centrales a la misma creará las condiciones para su superación. Y ninguno de mayor importancia aquí que la concepción de la naturaleza, por cuanto determina la índole de las relaciones individuales y sociales con el medio: la sociedad sustentable no puede edificarse en ausencia de una concepción del mundo natural distinta de la simplificación mecanicista todavía vigente. La politización de la naturaleza empieza, por tanto, en la guerra semántica por su concepto.

La ambivalencia que distingue al concepto de naturaleza es un reflejo de su elusiva complejidad. Pocos términos han acumulado tanta carga ideológica y residuos lingüísticos, dando lugar a niveles de significado cuya proliferación amenaza, de hecho, con privarle de todo resto de sentido. No hay paradoja alguna en la evidencia de que el concepto de naturaleza contiene un registro de la historia humana del pensamiento. Hablamos de todo aquello que existe de forma espontánea: la naturaleza es aquello que se opone a lo artificial, que no trae causa de creación o intervención humana. En la peculiaridad de su objeto encontramos una razón adicional para explicar la resistencia del concepto a ser fijado: emplear un único nombre para la totalidad de las cosas y procesos vivos difícilmente desembocará en una interpretación neutral, sino que más probablemente ofrecerá un tipo dominante de interpretación, de carácter idealista, metafísico o religioso (cfr.

Williams, 1980: 69); de forma que hay inevitablemente "un sustrato metafísico bajo la mera existencia de la palabra *naturaleza*" (Evernden, 1992: 21). La designación del conjunto de la realidad termina convergiendo en un mismo concepto con el intento de explicarla. Naturaleza es todo aquello a lo que el hombre desea dar sentido: su historia lingüística expresa la permanente atribución de carga extralingüística. Esta polisemia le ha conferido, a su vez, un fuerte valor retórico (Wissenburg, 1993: 6). Legitimar valores o prácticas mediante la afirmación de su concordancia con 'lo que es natural' es una habitual estrategia del discurso político o filosófico, e incluso del cotidiano, que pretende situar la doctrina defendida en el ámbito de lo necesario y no susceptible de convención. El entramado normativo del ecologismo manifiesta, demasiado a menudo, esta inclinación naturalista: la politización de la naturaleza desemboca en la naturalización de lo político.

Para los verdes, la historia occidental es la historia de una progresiva separación del hombre y la naturaleza, separación pronto convertida en *extrañamiento* humano respecto de sus orígenes biológicos y de la pertenencia simbólica a una comunidad natural de la que es parte. Este proceso puede advertirse ya en la premodernidad, pero son las revoluciones cartesiana y científica, con su combinación de mecanicismo e instrumentalismo, las que consolidan definitivamente la visión occidental de la naturaleza y dan forma a una subjetividad alienada de su entorno. Naturalmente, esta escisión presupone una época de esplendor, de armonía en las relaciones del hombre con el mundo natural: no hay decadencia sin plenitud. Incurren con ello los verdes en una ensoñación arcádica, que no hace sino expresar la concepción de la naturaleza que está en el centro de sus postulados normativos. No hay que olvidar que, sobre ser críticos de la ciencia moderna y sus consecuencias, la visión verde de la naturaleza procede de

una rama de las ciencias naturales, la ecología, que propone un paradigma holista que encuentra en la imagen reticular su mejor síntesis explicativa: no hay jerarquías, sino cooperación e interdependencia entre los distintos seres vivos. Este origen científico, sin embargo, no impide la defensa de un reencantamiento del mundo; la naturaleza como poseedora de una grandeza que el conocimiento no puede abarcar. Poseedor de un valor intrínseco e independiente de nuestro juicio, en fin, el mundo natural goza de una trascendencia y una fuerza significativa que demanda la fusión espiritual con él y su adopción como fuente axiológica.

Todo ello resulta en una naturaleza universal, objetiva y ahistórica, suspendida en el tiempo y susceptible de afirmación al margen de su contexto social. Esta falaz concepción del mundo natural repercute en todo el entramado normativo verde, dificultando la necesaria modernización que algunas corrientes de su teoría política está empeñada en culminar. La concepción verde de la naturaleza es una mistificación ideológica que sustituye la *realidad* de las relaciones sociedad-naturaleza por el *mito* de una sublimación pastoril que localiza, en un pasado originario, una situación de armonía susceptible de ser reproducida en el futuro: la utopía retrospectiva proyectada hacia adelante. Esta idealización esencialista incapacita al pensamiento verde para comprender el verdadero carácter de la relación del hombre con su entorno, y con ello la naturaleza de la presunta crisis ecológica. Y es aquí, en la reconstrucción de la política verde, necesariamente iniciada en la corrección de su concepción de la naturaleza, donde la exploración del pensamiento de Marx en torno a la misma demuestra su formidable utilidad. La vigencia de sus planteamientos proporciona, no sólo una explicación acerca del modo en que sociedad y naturaleza se han relacionado históricamente, sino también herramientas críticas con las que recons-

truir una política de la naturaleza basada en una concepción realista de la misma.

Es conocida la afirmación de Alfred Schmidt, según la cual no hay en Marx una teoría sistemática de la naturaleza, consciente de sus propias implicaciones (cfr. Schmidt, 1971: 17). Sin embargo, la relación del hombre con la naturaleza ocupa en la obra marxista un papel, acaso no explicitado, pero desde luego central: la transformación de la naturaleza a través del proceso de trabajo es, a fin de cuentas, el origen y motor de la historia en el materialismo histórico marxista. Igualmente, su concepción materialista de la naturaleza y el hombre, heredera de la tradición dominante en la modernidad, pero refinada por él mediante el sesgo práctico que implica su concepción del trabajo, cimantan toda su obra. La ausencia, por tanto, de una articulación explícita de una concepción de la naturaleza no elimina su existencia. Aunque su teorización no es directa, se despliega de modo indirecto cuando aborda el proceso de trabajo como categoría decisiva, la diferenciación entre el hombre y los animales, la necesidad humana de conquistar la naturaleza y emanciparse de las constricciones del medio que impiden su realización como especie, o el metabolismo sociedad-naturaleza, como definitiva expresión conceptual de su teoría. Son éstos los elementos esenciales de tal concepción, que constituyen los distintos apartados de este trabajo; su epígrafe final es una breve reflexión final en torno a la necesidad de trascender todo rastro de idealismo esencialista en nuestra visión de la naturaleza, para mejor ajustarla a la realidad y construir una más adecuada política verde, más capaz también de dar forma a un equilibrio medioambiental alejado de toda fantasía arcádica.

Y aunque alberga una pluralidad de ideas de naturaleza, correspondientes a distintos actores y disciplinas sociales, la modernidad hace suya la concepción marxista de la naturaleza, desarrollo en sí

misma de la idea ilustrada de lo natural y de sus relaciones con lo humano y lo social. Heredera de la concepción ilustrada y de su propósito de dominio, la concepción marxista de la naturaleza viene a completar aquella en un aspecto esencial: el trabajo. Trabajo mediante el que el hombre transforma la naturaleza, transformándose a sí mismo en ese proceso, y de donde resulta el metabolismo sociedad-naturaleza, cuya interdependencia elimina las barreras entre historia social e historia natural, para unirlas en un proceso de coevolución y recíproca influencia. Se encuentra el materialismo marxista en este punto con uno de sus principales sustentos, el evolucionismo darwinista. El hombre, parte de la naturaleza, se distingue a su vez de ésta por su capacidad para producir tanto sus medios de vida como sus fines, mediante la construcción consciente de su relación con una naturaleza a la que está irremediabilmente enfrentado.

Ilustración, industrialismo, evolucionismo: tres grandes procesos característicos de la modernidad confluyen en el pensamiento marxista acerca de la relación sociedad-naturaleza y contribuyen a darle su carácter paradigmático. El giro práctico que Marx da a esa relación coincide con el de una modernidad que se empeña en transformar la naturaleza para humanizarla y hacerla suya. El triunfo de lo social, esto es, de lo convencional y libre, sobre lo natural, esto es, de lo dado e inmodificable, es el objetivo de la épica moderna: el destino impuesto ha de dejar paso a la soberanía de los hombres. El proyecto moderno es un proyecto de transformación del mundo, y la transformación de la naturaleza está por eso en su mismo centro. La reducción de la naturaleza a medio ambiente humano no es más que la culminación del proceso de humanización del mundo natural, cuya condición *social* queda así definitivamente puesta de manifiesto. Marx llega donde no lo hace la Ilustración: aprecia el carácter *dinámico* de las relaciones sociedad-naturaleza y detec-

ta la irreversible interdependencia de lo social y lo natural, que la industrialización a gran escala sólo intensifica. La concepción marxista de la naturaleza es, por ello, una suerte de reflexión de la conciencia ilustrada acerca de sus propios principios y su plasmación práctica. Constituye una posición única y nueva, no obstante su indiscutible raigambre en las Luces, y es precisamente su condición arquetípica la que la convierte hoy, frente al discurso verde, en una piedra de toque de la integridad de la idea moderna de lo natural (cfr. Grundmann, 1991a: 109; 1991b: 91).

Difícilmente extrañará, a la luz de lo expuesto, que tal concepción de la naturaleza sea generalmente rechazada por el ecologismo. Existe una gran distancia entre la concepción esencialista y ahistórica de la naturaleza que distingue a los verdes, que la convierten en sujeto digno de consideración moral, y una concepción como la marxista, donde la naturaleza aparece como medio para la realización humana, histórica y socialmente definible, al margen de su permanencia última como poder causal. Frente a la independencia del hombre y el valor intrínseco, la naturaleza como parte de la sociedad, tras ser objeto de transformación y apropiación humanas: materialismo humanista frente a naturalismo antiantropocéntrico. Es la concepción *agonista* de la relación hombre-naturaleza, que en Marx se une a la confianza, típicamente decimonónica, en el conocimiento científico y la capacidad transformadora de la tecnología, heredada de la idea baconiana de ciencia, la que centra las críticas verdes a la concepción marxista de las relaciones sociedad-naturaleza. La naturaleza queda así inaceptablemente reducida a la condición de "medio de realización del desarrollo social humano" (Giddens, 1985: 59), en un alarde de antropocentrismo que no encuentra barreras morales para la destrucción del medio ni concibe límites al poder humano de manipulación de lo natural. Para los verdes, el delirio prometeico marxista

acaba revelando su ingenuidad: la noción de que todos los procesos naturales están al alcance de la voluntad humana es otra forma de idealismo (Benton, 1992: 63). La sustentabilidad ecológica no puede alcanzarse con un modelo productivista que no reconozca más límites naturales que los derivados del conocimiento humano históricamente alcanzado. Y asimismo, contra Marx, los verdes no creen que la emancipación humana se alcance *mediante* la dominación de la naturaleza, sino más bien a través de una reformulación de las relaciones entre el hombre y el mundo natural capaz de poner fin a esa alienación que la modernidad ha convertido en principal característica de las mismas.

No obstante la aparente inconciliabilidad de los discursos verde y marxista acerca de la naturaleza, no han faltado intentos por aproximarlos y lograr una reformulación ecológica del marxismo, o marxista del ecologismo, realizados desde perspectivas muy diversas, pero reflejo tanto de los términos del debate, como de sus límites (cfr. Eckersley, 1992; Benton, 1989, 1992; Pepper, 1993; Burkett, 1999; Foster, 2000; y Salleh, 1997). Los intentos por reescribir la obra de Marx en clave verde, enfatizando aquellos aspectos de la misma que más se prestan a una lectura ecológicamente favorable, pueden tener una parcial validez, en la medida en que suponen la necesaria revisión de una obra con arreglo a las nuevas condiciones de lectura que un distinto horizonte social y hermenéutico impone, pero no suprimen la lejanía de los puntos de partida de marxismo y ecologismo.

## 2. MATERIALISMO MARXISTA Y VIDA GENÉRICA DEL HOMBRE

La concepción marxista de la naturaleza trae causa del materialismo que constituye el fundamento del entero sistema del filósofo alemán. Es, sin embargo, un materialismo ajeno al sesgo determinista que distinguiera al mecanicismo cartesiano,

separación que cobra especial importancia cuando de abordar la naturaleza se trata. En este punto, la insuficiencia de la reacción feuerbachiana contra el idealismo hegeliano, que resulta en el carácter ahistórico, estático de su materialismo, contrastan con el énfasis que Marx pone en la cualidad dinámica y activa del suyo, en su carácter esencialmente *práctico*. Tal como señala la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, la realidad no es, como en el materialismo anterior, un objeto o materia de contemplación, sino "*práctica*" y "*actividad sensorial humana*" (en Marx y Engels, 1975: 426). El materialismo marxista adopta pues desde el principio un enfoque *relacional*, que no aprecia tanto la distancia entre el sujeto y el objeto como la interdependencia y conexión de ambos, e igualmente reconoce en el hombre a un ser orgánicamente embebido en la realidad práctica que constituye su entorno. Los materialismos precedentes son insuficientes, en la medida en que conciben pasivamente a la materia, y al hombre en relación a ella, negándose a extraer todas las consecuencias que sus premisas comportan, esto es: en la medida en que son meramente *abstractos*.

Desde el punto de vista epistemológico, Marx adopta así una postura *realista* que afirma la existencia independiente de la realidad externa, sin por ello incurrir en ninguna forma de esencialismo, ya que sería contradictorio con su énfasis en la dimensión transformadora de la historia y en la interconexión de historia social e historia natural. Para Foster, el de Marx es por ello "un materialismo práctico enraizado en el concepto de la praxis" (Foster, 2000: 15). Y de ahí que, junto a la afirmación de la primacía causal del modo de producción y reproducción del hombre en el desarrollo de su historia, la vertiente *práctica* del materialismo filosófico marxista comporte, al decir de Bhaskar, la afirmación de "el papel constitutivo de la mediación transformadora humana en la reproducción y transformación de las

formas sociales" (Bhaskar, 1984: 520), de acuerdo con lo expresado también en la octava de las *Tesis*:

"La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica" (en Marx y Engels, 1975: 428).

Pero el materialismo marxista tiene también importantes implicaciones ontológicas. En esta clave, de nuevo en palabras de Bhaskar, Marx "afirma la dependencia unilateral del ser social con respecto al ser biológico (y, de forma más general, físico) y la emergencia del primero a partir del segundo" (Bhaskar, 1984: 520). Recordemos la célebre sentencia de *La Ideología Alemana*: "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx y Engels, 1970: 26). En esta emergencia biológica de la conciencia individual y de la vida social puede detectarse la honda huella que el evolucionismo darwinista deja en Marx, quien de hecho consideró que la obra de Darwin le proporcionaba la base que su concepción demandaba en la historia natural (cfr. Foster, 2000: 197 ss.). La importancia del evolucionismo es particularmente clara en la obra de Engels (1974), que desarrolla un naturalismo dialéctico en el que el trabajo juega un papel decisivo en la evolución humana. Puede así decir, por ejemplo: "la mano no es sólo el órgano del trabajo; es también producto de él" (Engels, 1974: 62). Darwin es importante para la concepción marxista de la naturaleza porque constituye la prueba definitiva y mejor articulada de que la naturaleza no es una entidad *inmutable* dada de una vez por todas en el principio de los tiempos, sino una realidad dinámica en perpetua evolución, que incluye al hombre como parte de la misma, como *producto y factor* de ese mismo proceso, proporcionando con ello el punto de partida para una concepción dialéctica y coevolutiva de las relaciones sociedad-naturaleza. Sólo con

estas premisas puede explicarse la *emergencia* humana del seno de la naturaleza.

Porque para Marx el hombre es parte de la naturaleza, pero a la vez se aparta de ella. Es en el joven Marx de los *Manuscritos* de 1844 donde encontramos un más detenido desarrollo de la cuestión, así como acentos que desaparecerán en el Marx maduro. Aquí afirma Marx la pertenencia humana al orden natural, pero procede a su vez a establecer las bases para su diferenciación: el naturalismo engendra un humanismo. Es precisamente a estos pasajes a los que con mayor frecuencia recurren aquellos autores interesados en destacar los aspectos de la obra de Marx más compatibles con los fundamentos del ecologismo. Sin embargo, la afirmación de la *naturalidad* del hombre que ahí encontramos no puede dar lugar a la abolición del dualismo hombre-naturaleza, como reclama Dickens (1992: 64), en el sentido en que los verdes la reclaman: porque la separación hombre-naturaleza no es en Marx *originaria*, dado el hondo arraigo natural del hombre y la incompatibilidad de semejante afirmación con el materialismo marxista, sino más bien *derivada* de cualidades emergentes conferidas por el desarrollo evolutivo humano. De forma que la plena pertenencia del hombre al orden natural no elimina el antagonismo hombre-naturaleza, que Marx reconoce; razón por la cual su utilidad para los verdes es muy limitada. El reconocimiento de la cualidad natural del hombre es especialmente patente en el siguiente pasaje, que merece la pena reproducir en toda su extensión:

"La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, en primer lugar, en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. (...) La universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto por ser (1) un medio de

subsistencia inmediato, como por ser (2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza" (Marx, 1980: 110-111).

El materialismo marxista adopta aquí forma naturalista, en la medida en que reconoce plenamente la condición *natural* del hombre. No obstante, es un naturalismo que no *disuelve* completamente la diferenciación hombre-naturaleza, ya que el hombre *depende* de la naturaleza como medio de subsistencia y esa misma naturaleza es el objeto insoslayable de su actividad vital, de su trabajo. El hombre es *parte* de la naturaleza, pero no es *uno* con ella; se nutre de ella y sobre ella actúa y obra, pero no se *confunde* con ella. La naturaleza, dice Marx, es el *cuerpo inorgánico* del hombre: la necesidad que de ella tiene para sobrevivir la convierte en parte de su cuerpo; sus procesos y estructuras se confunden, éstos sí, con los de su organismo. Pero es naturaleza *no* orgánica: "en cuanto ella misma, no es cuerpo humano": *no es el hombre mismo*. Éste es parte de la naturaleza, es naturaleza. La *naturalidad* humana acaba implicando la *humanización* de la naturaleza, una vez que el hombre comienza a transformarla como parte de su actividad genérica, pero ello no implica una *naturalización* del hombre que anule su diferencia, nacida de la *práctica*, esto es, del proceso evolutivo, no de ninguna suerte de atribución divina que inscribe en el mundo un designio favorable a la especie humana. Es su vida genérica la que lo distingue del resto de animales, que carecen de ella: la actividad vital del hombre difiere de la actividad vital animal. Así,

"... el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*" (Marx, 1980: 111).

Esto distingue al hombre del resto de especies: que en él el trabajo, la actividad productiva, es medio de vida, y no su fin. El carácter genérico del hombre es la actividad *libre y consciente*; el hombre, al contrario que los animales, se *separa* de su actividad, toma conciencia de la misma:

"El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico (Marx, 1980: 111-112).

La clave de la diferenciación reside, por tanto, en la *conciencia* que el hombre posee de su propia actividad vital. Por eso podemos leer dos años después, en *La Ideología Alemana*, que "... el hombre sólo se distingue del carnero por cuanto su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto consciente" (Marx y Engels, 1970: 32). El hombre es *algo más* que su propio impulso autoconservador. Es, si se quiere, el refinamiento evolutivo de ese impulso: su conciencia. Es esta conciencia la que, a juicio de Marx, lo distingue del animal y lo convierte en *ser genérico*. Consciente de su propia vida, ésta se convierte en su objeto. Conciencia y libertad producen así vida genérica, si bien resulta en principio algo oscuro ese componente de *libertad* referido a la actividad vital que permite al hombre su superviven-

cia, aunque podemos entenderlo referido al hecho de que el hombre produce *más de lo que estrictamente necesita*, algo que también lo diferencia del resto de animales:

“Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto” (Marx, 1980: 112).

Más aún: la existencia de una vida genérica, el hecho de que la actividad vital humana se desarrolle bajo el signo de la conciencia y la libertad, supone que las necesidades humanas, a diferencia de las animales, son “transformadas en el proceso de su satisfacción de forma distintivamente humana” (Foster, 2000: 77). La pertenencia humana a la naturaleza se resuelve en una *dependencia* material que no excluye la autoproducción de necesidades y la transformación de las condiciones materiales. Es el signo de la vida genérica. Los seres humanos no tienen un *lugar natural* en el ecosistema, sino que son capaces de adaptarse a muchos entornos: a diferencia de los animales, no cambian su carácter de especie en ese proceso de adaptación, sino que por el contrario lo ejercitan (Grundmann, 1991b: 100). La singularidad humana trae así causa de la existencia y rasgos de su vida genérica<sup>1</sup>. Por último, Marx señala cómo, en el curso de su desarrollo, la transformación humana de la naturaleza mediante el trabajo da lugar a un nuevo mundo, a una segunda creación específicamente humana:

“La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente (...). Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él” (Marx, 1980: 112).

Esta *objetivación de la vida genérica del hombre* se alcanza mediante la producción, por parte del hombre, de sus propios medios de vida. Con ello, el hombre *produce* su propia relación histórica con la naturaleza (Foster, 2000: 73). La realidad de la naturaleza es así objeto de apropiación y transformación por parte del hombre: es humanizada<sup>2</sup>. En última instancia, la vida genérica a la que Marx una y otra vez se refiere expresa que el hombre es tanto un ser *natural* como, decisivamente, un ser *social*. La transformación de la naturaleza en medio ambiente es la culminación lógica del metabolismo sociedad-naturaleza en que en *El Capital* se resuelve la vida genérica del hombre y la autoproducción de los medios de vida mediante la intervención en la naturaleza de los *Manuscritos*.

### 3. TRABAJO, PRODUCCIÓN, APROPIACIÓN.

Como cabe suponer, el instrumento de la vida genérica, asimismo medio para la transformación de la naturaleza que permite su humanización, no es otro que el trabajo. El trabajo humano ocupa un lugar central en la concepción marxista de las relaciones del hombre y la sociedad con la naturaleza. Mediante el trabajo, la naturaleza es *incorporada* a la vida humana y

social, transformando esa vida en el curso del proceso en el que ella misma es transformada. Actividad *social* además de individual, el trabajo permite establecer una relación metabólica con la naturaleza. Mediante el trabajo, el hombre se apropia de la naturaleza convirtiéndola en su medio ambiente. En este sentido, es una actividad dinámica y constante. El trabajo es la *respiración* de la sociedad, aquello que la mantiene viva. Esta categoría central en la obra de Marx expresa tanto la base materialista y evolucionista de su concepción de la naturaleza, como su dimensión práctica, en perjuicio, sin embargo, de las dimensiones cultural y simbólica del proceso de apropiación, dimensiones reducidas a la condición de *epifenómenos* del proceso material de trabajo. Manifiesta, igualmente, la interdependencia y honda interrelación que, inevitablemente, se establece entre el hombre y un medio físico en ininterrumpida transformación, cuya historia es de hecho incorporada a la historia social, lejos por ello de toda concepción ahistórica del mundo natural.

Condición eterna de la vida humana, el trabajo es, de hecho, su condición de posibilidad. Constituye el fundamento de la vida social, por cuanto es aquella actividad que permite su reproducción mediante la producción de sus medios materiales de vida y la satisfacción de sus necesidades, como tales permanentes, al margen de la historicidad de sus manifestaciones y su posible diversidad. En *El Capital* exponía así Marx la absoluta *necesidad* que del trabajo tienen el hombre y la sociedad en que se organiza:

“El *proceso de trabajo*, tal y como lo hemos estudiado, es decir, fijándonos solamente en sus elementos simples y *abstractos*, es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de

la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1978: 136).

Posee el hombre, por tanto, una necesidad primaria de apropiación de la naturaleza para asegurar su subsistencia: el trabajo es el proceso de tal apropiación transformadora. Aparece el trabajo, así, como fenómeno *transhistórico*, por más que sus manifestaciones concretas tengan, ciertamente, lugar *en* la historia. De hecho, es el trabajo el que hace posible la historia humana. Como escribe Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* [1876], cuyo título es ya suficientemente expresivo de la perspectiva evolucionista privilegiada por su autor, el trabajo es “la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre” (Engels, 1974: 59). Sugiere aquí Engels que es por medio del trabajo como el hombre se ha enfrentado a la naturaleza y la ha dominado, que mediante ese trabajo ha interactuado con ella y la ha transformado, y que es por tanto como consecuencia de ese trabajo que ha evolucionado naturalmente y ha desarrollado las cualidades y los rasgos que le permiten diferenciarse del resto de esa naturaleza a la que, después de todo, pertenece. Es por ello también el trabajo un mecanismo *adaptativo* del hombre al medio, compartido con el resto de organismos en tanto que adaptación, pero diferenciado en su alcance y consecuencias. Como escribe Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico* [1921]:

“El proceso de producción social es una adaptación de la sociedad humana a la naturaleza externa. Pero es un proceso activo. Cuando una especie animal se adapta a la naturaleza, se somete, en realidad, a la acción constante de su medio ambiente. Cuando la sociedad humana se adapta a su medio, lo adapta a su vez a ella, y no es sólo objeto de la acción de la naturaleza, sino

que a su vez y simultáneamente transforma a la naturaleza en objeto de trabajo humano" (Bujarin, 1972: 200).

No podía ser de otra forma: el entorno físico del hombre constituye el objeto del proceso de trabajo. La condición natural del hombre se ve así refrendada por el hecho de que es en la misma naturaleza donde encuentra sus medios de subsistencia. Más aún, el trabajo, como escribe Marx en la *Crítica al Programa de Gotha*, "no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre" (en Marx y Engels, 1975b: 10). También el trabajo es un proceso *natural*, que tiene lugar dentro de la naturaleza, si bien las especificidades de la vida genérica del hombre, distintas a las del resto de la naturaleza, lo convierten al tiempo en algo distintivamente *humano*. Porque la naturaleza es también el *exterior* del hombre, al ser aquello a lo que aplica su trabajo, trabajo que, sin ella, carecería por completo de objeto originario; tal como se expresa en los *Manuscritos*: "El trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce" (Marx, 1980: 107). En la terminología de *El Capital*, el medio ambiente físico constituye "el *objeto general* sobre que versa el trabajo humano" (Marx, 1978: 131).

Esta dependencia del trabajo respecto de su objeto no se manifiesta únicamente en el carácter preestablecido del mismo, sino también en la forma de las concretas *condiciones naturales* sobre las que ese trabajo, considerado ya concreta y no abstractamente, va a aplicarse (cfr. Marx, 1978: 428-429). Las características del entorno físico sobre las que el proceso de trabajo tiene lugar *condicionan* sus posibles resultados de éste. Las posibilidades sociales dependen, en parte, del medio natural correspondiente (Bujarin, 1972: 195). Marx es consciente, no obstante, de que el carácter dialéctico de la relación sociedad-naturaleza exige tener en cuenta

los medios materiales o de trabajo de que esa sociedad se sirve para apropiarse de su medio natural, razón por la cual los rasgos de éste efectivamente condicionan, pero *no determinan* el curso del proceso de trabajo. De ahí que el valor no proceda del trabajo aisladamente considerado, ni únicamente de la naturaleza que constituye su objeto, sino de su *combinación*. Más concretamente, es la transformación de la naturaleza mediante el trabajo la que se constituye en fuente de valor y riqueza; más que la naturaleza en estado bruto, por tanto, la naturaleza transformada, adaptada a las necesidades humanas. Sólo la aplicación del trabajo a la naturaleza convierte a ésta en valiosa, igual que sólo su previa existencia hace posible toda transformación:

"En su producción, el hombre sólo puede proceder como procede la misma naturaleza, es decir, *haciendo que la materia cambie de forma*. Más aún. En este trabajo de conformación, el hombre se apoya constantemente en las fuerzas naturales. El *trabajo no es, pues, la fuente única y exclusiva de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es, como ha dicho William Petty, el padre de la riqueza, y la tierra la madre" (Marx, 1978: 10).

El proceso de trabajo es, por tanto, proceso de transformación de la naturaleza sobre la ese trabajo se aplica. Trabajar es transformar para hacer útil, modificar el objeto de trabajo para adaptarlo a las necesidades humanas:

"Como vemos, en el *proceso de trabajo* la actividad del hombre consigue, valiéndose del instrumento correspondiente, transformar el objeto sobre el que versa el trabajo con arreglo al fin perseguido. Este proceso desemboca y se extingue en el *producto*. Su producto es un *valor de uso*, una materia dispuesta por la naturaleza y adaptada a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se compenetra y confunde con su objeto" (Marx, 1978: 133).

La transformación en que el trabajo consiste *humaniza* la naturaleza, supone su apropiación por el hombre. Una vez

más, el trabajo se revela como condición de posibilidad de la producción por el hombre de sus medios de vida, ya que la naturaleza en estado bruto no sirve a sus propósitos. Sólo a través de la transformación adquiere la naturaleza, que existe con independencia del hombre, sus cualidades y su significado social (Young, 1984: 563). Como brillantemente escribe Alfred Schmidt: "El trabajo es, en un solo acto, la destrucción de las cosas como inmediatas y su restauración como mediatas" (Schmidt, 1971: 195). El "instrumento correspondiente" al que Marx se refiere en el pasaje antecitado es la tecnología, herramienta humana para la transformación y el dominio de la naturaleza. La tecnología es, al tiempo, mundo objetivo creado por el hombre y medio para la objetivación de la vida genérica, y como tal, elemento diferenciador del hombre frente al resto de animales. En palabras de Bujarin:

"La 'adaptación' de los animales a la naturaleza consiste en una modificación de sus diferentes órganos: sus patas, quijadas, aletas, etc., todo lo cual constituye una adaptación biológica pasiva. Pero la sociedad humana no se adapta de modo biológico, sino activa, técnicamente, a la naturaleza. (...) Es así como la sociedad humana por medio de su tecnología, crea un sistema artificial de órganos que expresan su adaptación directa y activa a la naturaleza" (Bujarin, 1972: 205).

También el lenguaje empleado por Bujarin da cuenta de su enfoque materialista y evolucionista, que desarrolla en esto al propio Marx: la tecnología es una extensión del propio cuerpo del hombre, mediante la cual transforma y se apropia de su *cuerpo inorgánico*, esto es, de la naturaleza, razón por la cual la diferenciación y aun oposición sociedad-naturaleza, inexistente en origen y que sólo en el curso de la adaptación humana al medio tiene sentido, acaba disolviéndose cuando esa adaptación culmina<sup>3</sup>.

Pero el proceso de trabajo no sólo da lugar a la transformación de su objeto:

también su sujeto es transformado a lo largo de su desarrollo. Al transformar la naturaleza mediante el trabajo, el hombre se transforma igualmente. La transformación del entorno produce su efecto en quien la lleva a cabo, con lo que aquélla no es unidireccional, sino recíproca. Por estar ambos, sociedad y naturaleza, sometidos a un proceso evolutivo, y al existir la posibilidad misma del cambio, el proceso de trabajo no podía dejar de producir ese efecto. La transformación de la naturaleza por el hombre es asimismo la transformación del hombre por la naturaleza. Y el proceso de trabajo, que constituye el vínculo entre sociedad y naturaleza, es el desencadenante de esa recíproca transformación; es, si se prefiere, el punto de partida de su interrelación, el origen, como veremos enseguida, de la absorción de la historia natural por la historia social. En *El Capital*, Marx expresa así la indole del trabajo a estos efectos:

"El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina" (Marx, 1978: 130)

Este carácter recíprocamente transformador del proceso de trabajo proporciona a la postre un argumento más en favor de la supresión de toda barrera entre sociedad y naturaleza, entendidos como ámbitos separados y mutuamente aislados. La naturaleza *procesual* del trabajo humano aplicado al medio físico, la existencia de un constante flujo material entre sociedad y

naturaleza, permiten abundar en el carácter *sobrevenido* de la diferenciación sociedad-naturaleza, que conduce finalmente a la asimilación de la primera por la segunda y que resulta ser, también, el fin de la escisión provocada por la necesidad humana de dominar el mundo natural. La imposibilidad de separar tajantemente sujeto y objeto en el proceso de trabajo, por su recíproco efecto transformador, dan fe del enfoque relacional adoptado por Marx, en el que el ecologismo quiere reconocerse (cfr. Salleh, 1997: 71); pero esta relacionalidad no lleva aparejada ninguna orientación normativa en cuanto al *tipo* de relación que deba establecerse con la naturaleza que pueda satisfacer las exigencias verdes. Sí es cierto, en cambio, que no todo *concreto* proceso de trabajo es de la misma naturaleza: Marx habla del trabajo enajenado, forma del proceso de trabajo en la que no concurren aquellos elementos o factores que *deben* caracterizarlo. La enajenación en el trabajo no puede entenderse, a su vez, al margen del carácter *social* del mismo y de la distinción, apuntada ya pero no explicitada, entre trabajo y producción.

Tanto la relación del hombre con la naturaleza, como el proceso de trabajo, poseen un carácter eminentemente social. Por una parte, en la medida en que está ausente en Marx toda tentación de robinsonismo en el análisis, el proceso de producción es social en la medida en que las relaciones hombre-naturaleza corresponden a relaciones sociales definidas y a una división del trabajo ya dada, mientras que, por otra, el poder de trabajo es una fuerza social en el sentido de que contribuye a la reproducción social, y su reproducción y evolución son, en sí mismos, procesos sociales (cfr. Grundmann, 1988: 4; Burkett, 1999: 50; Marx y Engels, 1970: 30). Esta cualidad social del trabajo es la que abre la puerta a su enajenación individual. En su raíz se halla también la distinción entre trabajo y producción, que como el propio Burkett (1999: 27) recuerda, Marx

no identifica. Efectivamente, el trabajo es una condición natural de la existencia humana *independiente* de la sociedad de que se trate; una cosa es el proceso de trabajo abstractamente considerado y otra "la *forma social concreta* que revista" (Marx, 1978: 130). La producción viene a coincidir, precisamente, con esa forma social *concreta*, es la plasmación históricamente variable del proceso de trabajo; como escribe Marx en el *Grundrisse*: "Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada" (Marx, 1971: 7). De manera que, si el *trabajo* es la condición transhistórica de la existencia humana, la *producción* es la manifestación histórica del mismo, expresión por ello de su inevitable carácter social. La producción no extingue el trabajo, sino que constituye su forma de organización, que comprende tanto *medios* como *relaciones* sociales de producción.

Es en este contexto donde puede hablarse de la posibilidad, históricamente realizada, del trabajo enajenado. Es en los *Manuscritos* donde Marx se refiere al mismo de un modo más teórico y ligado a su discusión en torno a la naturaleza; y es revelador que lo haga allí donde su concepción del mundo natural se muestra más abierta a moderar su materialismo, en beneficio de una confusa forma de sensualismo perceptivo que, en realidad, posee carácter instrumental en relación a un proceso de apropiación y dominación que sigue siendo prevalente. La enajenación en el trabajo aparece, por otra parte, vinculada a una concepción humanista que deriva de la idea marxista de vida genérica humana: es su *desviación*. El trabajo es trabajo enajenado cuando el trabajador no siente como suyo el producto de su trabajo ni la misma actividad productiva. Es la desvinculación del trabajador respecto de su actividad de trabajo. Una primera consecuencia de esta enajenación es que la naturaleza se convierte en

algo extraño al hombre, que deja de sentirla como parte de su cuerpo, como su cuerpo inorgánico. Pero, en segundo término, el trabajo enajenado hace al trabajador extraño a sí mismo, haciéndolo sentir ajeno a su propia función activa y a su actividad vital, con lo cual “también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de la *vida individual*” (Marx, 1980: 111), porque priva a la vida genérica humana de aquellos atributos que para Marx la cualifican: el ser libre, consciente y universal. Lo que se hace ajeno al hombre es así “su esencia espiritual, su *esencia humana*” (Marx, 1980: 113). No hay que olvidar que, para Marx, cuando el hombre transforma la naturaleza está realizando al mismo tiempo su esencia de especie, su naturaleza humana. Por eso mismo, el trabajo enajenado

“invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*” (Marx, 1980: 112).

La enajenación del trabajo implica así su deshumanización: al perder los atributos que hacen del trabajo la manifestación de la vida genérica del hombre y suponen su realización como especie, la actividad vital humana viene a reintegrarse en el círculo del más ciego proceso reproductivo. Ya no es medio para la satisfacción de necesidades que están más allá de la emancipación humana de las constricciones naturales, sino que sólo sirve a esta última. Es un medio para *existir*, no un medio para *ser*. La idea marxista del trabajo encierra por tanto un componente claramente normativo, que las condiciones de producción propias del capitalismo industrial no permitirían desarrollar. Sólo su superación y la implantación del comunismo podrían proporcionar una solución. Porque el comunismo supone la “superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la

esencia *humana* por y para el hombre” (Marx, 1980: 143). El comunismo es un naturalismo, que es igual a un humanismo, y viceversa. Constituye la solución al conflicto “entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre” (Marx, 1980: 143). En este contexto,

“La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza” (Marx, 1980: 146).

La consecución del comunismo puede así considerarse también la consecución de una relación sustentable con la naturaleza, y la de una justicia social que clausure el conflicto entre los hombres, que constituye la causa de la enajenación en el trabajo y respecto de la propia naturaleza (vid. Foster, 2000: 175-177). Lo que resulta, sin embargo, más dudoso, es que esa sustentabilidad que con el comunismo se alcanza pueda satisfacer a los verdes, ya que “la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza” a que Marx se refiere no es la armónica reconciliación con el mundo natural que, con la preservación como objetivo central, postulan aquéllos. Porque, si la superación del capitalismo trae consigo la desaparición del trabajo enajenado, no supone por el contrario y en modo alguno la *desaparición* del trabajo, sino más bien su ejercicio acorde con los atributos de la vida genérica propia del hombre como especie: trabajo libre, consciente y universal, de nuevo. Por tanto, la naturaleza sigue siendo el objeto de un proceso de trabajo en cuyo curso se procede a su transformación.

La realización de la especie humana mediante la de su vida genérica sigue cifrándose en la progresiva transformación y apropiación del mundo natural, no en la realización de ninguna fantasía pastoril. La “plena unidad esencial”, como reconoce Benton (1993), no oculta la permanencia del proceso asimilativo de la naturaleza

por el hombre. Resulta así que la naturalización de la humanidad a la que Marx alude se refiere no a ninguna clase de 'ecologización' del hombre, sino a la completa realización de su vida de especie o vida genérica, que consiste precisamente en la humanización de la naturaleza, envés de una moneda a la que los verdes preferirían no dar la vuelta.

#### 4. LA SOBERANÍA HUMANA SOBRE LA NATURALEZA.

En Marx, la indudable presencia de esta humanización apropiadora del entorno remite directamente a su postura acerca de la dominación de la naturaleza. Las relaciones del hombre con la naturaleza, que son en sí mismas relaciones sociales, se desarrollan bajo el signo del agonismo, del enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, cuyas constricciones aquél tiene que superar para realizarse como especie. La adaptación del hombre a su entorno físico requieren su dominación. Este enfrentamiento es, como el proceso de trabajo, una condición igualmente transhistórica de la existencia humana en el mundo. Y aunque la condición natural del hombre impediría hablar, en principio, de dominio de la naturaleza, no es menos cierto que el hombre, sin dejar de pertenecer a ella, se *diferencia* de la misma en virtud de las especificidades de su vida genérica, dando lugar a una separación, si no orgánica ni biológica, sí epistemológica y práctica, entre el hombre y la sociedad, de un lado, y el mundo natural de otro. Marx establece una relación directa entre dominio de la naturaleza externa y emancipación del hombre, en la que aquél es concebido como medio para la consecución de ésta.

Ilustrativo de algunos de estos aspectos es el siguiente pasaje, extraído de *La dominación británica en la India* [1853]: tras deplorar que tal dominación británica haya acabado con las pequeñas comunida-

des rurales allí existentes, apunta no obstante lo siguiente:

"No debemos olvidar que esas pequeñas comunidades estaban contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud, que sometían al hombre a las circunstancias exteriores en lugar de hacerle soberano de dichas circunstancias, que convirtieron su estado social que se desarrollaba por sí solo en un destino natural e inmutable, creando así un culto grosero a la naturaleza, cuya degradación salta a la vista en el hecho de que el hombre, *el soberano de la naturaleza*, cayese de rodillas, adorando al mono *Hanumán* y a la vaca *Sabbala*" (en Marx y Engels, 1975: 358; cursiva mía).

Por lo tanto, el hombre es el soberano de la naturaleza a la que él mismo pertenece y de cuyo inicial dominio debe deshacerse. En este sentido, el tipo de relación que en cada forma social concreta se establezca con la naturaleza está en función, a su vez, del grado de control que de la misma se alcance; por eso leemos en *La Ideología Alemana* que la naturaleza se enfrenta inicialmente al hombre como un poder extraño y omnipotente, ante el que los hombres se comportan de un modo puramente animal, desarrollando, por tanto, "una conciencia puramente animal de la naturaleza", esto es, una "religión natural" (Marx y Engels, 1970: 31). Sólo el progresivo dominio de la naturaleza desplazará esa religión, sustituyéndola por el conocimiento y el poder sobre ella. Mientras que el sometimiento a la naturaleza hace permanecer al hombre en un estado de necesidad, sólo su dominio creará las condiciones necesarias para el acceso a uno de libertad. El hombre no debe estar sometido "a las circunstancias exteriores", sino que debe por el contrario pasar a ser "soberano de dichas circunstancias"<sup>4</sup>. La dominación de la naturaleza resulta ser una condición necesaria para la emancipación humana, lo que lleva a Marx a adoptar una actitud instrumental, antropocéntrica y de control hacia las condiciones medioambientales (Harvey, 1996: 126). Sobre todo, la naturaleza aparece en Marx

como el medio de realización del desarrollo social del hombre (Giddens, 1981: 59). La idea marxista de la naturaleza y de las relaciones sociales con ella sigue fielmente, en este punto, la tradición ilustrada.

Para dominar la naturaleza externa, el hombre debe apropiársela y subordinarla a sus fines. El trabajo, y la tecnología como herramienta de éste, constituye la relación del hombre con la naturaleza: mediante el trabajo, el hombre se apropia de la naturaleza y la transforma. La humanización que esta transformación tiene como fin es dominio de la naturaleza. Así, como señala Grundmann, Marx define la relación hombre-naturaleza como una relación dialéctica, donde hombre/naturaleza son sujeto/objeto: la dominación humana de la naturaleza es su apropiación práctica de acuerdo a las necesidades humanas (Grundmann, 1988: 6-7). Esta dominación, en todo caso, no puede lograrse prescindiendo de las leyes de la naturaleza a la que se somete. Siguiendo a Bacon, Marx es consciente de que es la utilización para provecho humano de esas leyes, que el conocimiento científico revela y sus aplicaciones prácticas permiten controlar, lo que hace posible ese dominio, no su ignorancia. La imposición de los fines humanos a la naturaleza no da pábulo a la arbitrariedad en su dominio. Únicamente de esta manera será el hombre capaz de evitar las consecuencias no previstas ni deseadas de su acción sobre la naturaleza, cuya amenaza latente nos recuerdan que nuestro dominio sobre la naturaleza no es el de quien se sitúa *fuera* de ella, sino de quien se encuentra en su seno y es capaz de conocer y aplicar adecuadamente sus leyes (Engels, 1974: 76-77). De manera que la pertenencia humana a la naturaleza acaba siendo condición misma de la dominación.

Esta convicción marxista, en la que se dejan oír con claridad ecos ilustrados, según la cual el hombre ha de controlar la naturaleza para realizarse individual y socialmente, utilizando para ello la ciencia y la tecnología, alcanzando finalmente un

estadio de control común y consciente del mundo natural, ha sido objeto de crítica por parte de autores como Benton (1989), Bhaskar (1984) y Giddens (1991), para los que Marx incurre en un prometeanismo que, participando de una concepción instrumental de la naturaleza y de una visión productivista de la historia que ignoran toda noción de límite natural o ecológico, sólo cabe disculpar por resultar del *Zeitgeist* en que nace: la fe decimonónica en el progreso técnico y social. Sin embargo, es discutible que la idea marxista relativa al dominio humano de la naturaleza y su desarrollo en la historia, deba agotarse con el período que la hizo nacer. Por una parte, la hipótesis de Marx, que sustenta su concepción materialista de la historia, se ha revelado sustancialmente cierta: el control humano de la naturaleza no ha dejado de incrementarse históricamente, y la actual y presunta crisis ecológica no es más que un *momento* de las relaciones sociedad-naturaleza en que su carácter *esencialmente* dinámico e inestable se hace patente. En la obra de Marx encontramos, de hecho, el reconocimiento de que el desarrollo del capitalismo ha mejorado las condiciones para una forma menos restringida y más libre de desarrollo humano, si bien tal potencial sólo puede realizarse plenamente con la transformación cualitativa de las formas y relaciones de producción que proporciona el comunismo (Burkett, 1999: 172). No obstante, como ya se ha repetido, el advenimiento de éste no acaba con el conflicto humanidad-naturaleza, ni elimina la necesidad humana de apropiarse la naturaleza transformándola. Paradójicamente, la acusación de prometeanismo que es frecuente encontrar dirigida contra Marx (que como apunta Foster [2000: 135] contiene implícitamente asunciones antimodernas que han devenido dogma en gran parte de la teoría verde) serían gustosamente aceptadas por el autor alemán, quien efectivamente admiraba al personaje de Esquilo, sobre el que ya Bacon había dirigido su atención. En la tragedia esquilea,

Prometeo es el dios que, desafiando la tiranía de Zeus, decide ayudar a los hombres entregándoles el fuego, esto es, la luz de la cultura o la técnica o la ciencia, en todo caso el medio necesario para salir de las tinieblas de la subordinación a las "circunstancias exteriores" y hacerse soberano de las mismas, de un destino hasta entonces impuesto desde fuera. Esta *iluminación* es también una metáfora del comienzo de la historia humana, que desde su inicio comprende igualmente la historia de la naturaleza.

## 5. HISTORIA SOCIAL E HISTORIA NATURAL: EL CONCEPTO DE METABOLISMO.

Historia humana e historia natural no pueden ser separadas: ambas se constituyen en historia social del hombre y la naturaleza. No hay que olvidar que es precisamente la penetración humana en la naturaleza, realizada con fines autorreproductivos y emancipatorios, la que hace nacer la historia. La concepción materialista de la naturaleza se funde aquí con la concepción materialista de la historia, de modo que la inescapable relación humana con la naturaleza es fundamento constante del desarrollo histórico:

"El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres" (Marx y Engels, 1970: 28).

Foster subraya muy acertadamente el sentido de esta concepción: lo que Marx señala es que los hombres "producen su propia relación histórica con la naturaleza en gran medida mediante la producción de sus medios de subsistencia" (Foster, 2000: 73). La *práctica histórica* de los hombres se constituye en la conexión, en

constante incremento, entre dos áreas aparentemente separadas de la realidad: sociedad y naturaleza (Schmidt, 1971: 50). Así, la historia social comprende la historia natural, porque la independencia originaria de ésta se ve progresivamente disminuida, a medida que el hombre se apropia del mundo natural y lo transforma; aún cuando ontológicamente la naturaleza siga existiendo autónomamente, la evolución de sus formas se ve afectada por la acción adaptativa de los hombres, cuya evolución, a su vez, así como la de sus formas sociales, se ve afectada en este proceso. La historia se concibe así como la progresiva *humanización de la naturaleza*, junto a la que tiene también lugar la *naturalización de la humanidad*, en el sentido ya aludido de realización del hombre como especie, mediante el desarrollo de su vida genérica en la forma de una actividad productiva libre y universal.

En este aspecto, el materialismo histórico puede entenderse como una visión naturalista de la vida social, en la que la historia humana aparece como el producto de la evolución *natural* de lo que, a fin de cuentas, no es más que una parte de la naturaleza: el hombre. Y así es, naturalmente. Pero no hay que pasar por alto que, en el curso de esa progresiva humanización de la naturaleza, la producción social de los medios de subsistencia y la organización de la satisfacción de las necesidades, la sociedad cobra *autonomía* respecto de la naturaleza, en el sentido de que los requerimientos naturales y los límites de la producción no vienen ya *naturalmente* dados, sino que son conformados por las relaciones sociales de producción (Burkett, 1999: 30). Es el sello de la vida genérica. De ahí que el sustrato materialista, de intercambio físico y recíproca influencia, entre la sociedad y la naturaleza, no autorice a considerar a la primera un subproducto o epifenómeno de la segunda: si lo que distingue al hombre como ser genérico es la universalidad, conciencia y libertad con que produce sus

medios de subsistencia y organiza la satisfacción de sus necesidades naturales, es su capacidad para convertir la historia natural en parte de la historia social lo que ha de señalarse, y no, contrariamente, la reducción de la historia social a *episodio* de la historia natural.

El materialismo marxista, que en sí mismo supone la adopción de un enfoque *realista* de la naturaleza, no puede sin embargo identificarse con formas ingenuas de realismo en las que la naturaleza aparece como una esencia ahistórica e inmutable. La historicidad de la naturaleza, que las investigaciones de Darwin vinieron a confirmar a ojos de Marx, eliminan esa posibilidad. La combinación de la misma con la historicidad social da lugar a una relación sociedad-naturaleza dinámica y cambiante, donde ambas están en constante transformación y mutuamente se influyen. El realismo de Marx es pues un realismo ontológico, que afirma la existencia independiente de los procesos y estructuras causales de la naturaleza a un nivel profundo, pero reconoce su esencial modificabilidad y la inexistencia a ojos del hombre de *una* naturaleza identificable como esencia inmutable. La interpenetración de sociedad y naturaleza, la fusión de historia social e historia natural, apuntan en la misma dirección: el carácter sociohistórico de la naturaleza. No hay una naturaleza prístina, separada del hombre y definida por su independencia respecto de la acción transformadora de éste. Marx lo niega explícitamente cuando arremete contra el materialismo abstracto feuerbachiano:

“Es cierto que queda en pie, en ello, la prioridad de la naturaleza exterior y que todo esto no es aplicable al hombre originario, creado por *generatio aequivoca*, pero esta diferencia sólo tiene sentido siempre y cuando se considere al hombre como algo distinto de la naturaleza. Por lo demás esta naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de re-

ciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco, por tanto, para Feuerbach” (Marx y Engels, 1970: 48).

La naturaleza inmutable, el jardín edénico, no es más que un mito que trata de ocultar la realidad dinámica de unas relaciones sociedad-naturaleza caracterizadas por el cambio y la progresiva difuminación de toda frontera entre dos ámbitos que, en realidad, son uno solo. Las mismas apariencias *naturales* ocultan una realidad bien distinta, consecuencia del anudamiento de historia natural e historia humana:

“Los animales y las plantas, que solemos considerar como productos naturales, no son solamente productos del año anterior, supongamos, sino que son, bajo su forma actual, el fruto de un proceso de transformación desarrollado a lo largo de las generaciones, controlado por el hombre y encauzado por el trabajo humano” (Marx, 1978: 134).

También lo natural es un producto de la historia, del proceso de trabajo y de las relaciones sociales que lo organizan y que, por ello, abarcan las relaciones del hombre con la naturaleza. El “mundo sensible” no es algo “directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de una industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico” (Marx y Engels, 1970: 47), como lo es, en consecuencia, la creación de las necesidades y la organización social orientada a su satisfacción (cfr. Marx y Engels, 1970: 28-29, 83). Tanto la sociedad como la naturaleza son, pues, productos de la historia, en el sentido de no permanecer dados de una vez por todas, sino de resultar de una constante evolución. Al suponer la historia la incorporación de la naturaleza a la sociedad, la relación entre estos dos ámbitos se intensifica, y esa evolución deviene coevolución bajo el signo de una interrelación constante. El Marx maduro halló un concepto plenamente expresivo de esta interdependencia, que consiguiera integrar su concep-

ción materialista de la naturaleza con la de la historia: el *metabolismo* de sociedad y naturaleza.

El concepto de metabolismo designa el intercambio material que, por medio del trabajo, tiene lugar constantemente entre sociedad y naturaleza. La actividad productiva del hombre se alimenta de la misma naturaleza a la que transforma y por la que es transformado. Este metabolismo es también, a decir verdad, una forma de señalar cómo la interacción sociedad-naturaleza es una condición trans-histórica para la existencia y supervivencia de la primera, que distintas formas sociales organizarán de distinto modo. Trabajo y metabolismo son categorías directamente relacionadas, pero no idénticas: el proceso de trabajo entre la naturaleza y el hombre sirve a éste para realizar y controlar el metabolismo entre él y el medio (cfr. Marx, 1978: 130). Con el trabajo, el hombre *establece* una relación metabólica, de intercambio material, con la naturaleza, y controla ese intercambio. Se constituye así el proceso de trabajo en

“la condición general del metabolismo entre la naturaleza y el hombre, la condición natural y eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1978: 136)<sup>5</sup>.

No es casual, desde luego, que el vocablo empleado por Marx tenga su origen en las ciencias biológicas, ni son gratuitas sus connotaciones. El metabolismo sociedad-naturaleza es un proceso eminentemente *material*, en el que las relaciones físicas entre la sociedad y la naturaleza reproducen las del organismo con su entorno: Marx entiende el concepto de metabolismo no sólo metafóricamente, sino también en un sentido inmediatamente fisiológico, que responde al hecho de que la sociedad debe permanecer en un contacto productivo ininterrumpido con la naturaleza (Schmidt, 1971: 89). Esta índole mate-

rial del metabolismo sociedad-naturaleza está muy presente en el desarrollo que presenta del mismo Bujarin (1972), quien enfatiza que el contacto entre sociedad y naturaleza a través del proceso de trabajo es un proceso material de “intercambio de materias” entre sociedad y naturaleza, que constituye la relación fundamental entre las condiciones externas y la sociedad humana que a ella se adapta. En tal proceso, la sociedad aplica y gasta su energía humana y obtiene a cambio energía natural que asimila. El proceso es permanente y dinámico: permanente, porque ha de renovarse constantemente para que la sociedad subsista; dinámico, porque es un proceso de pérdida y restablecimiento constantes del equilibrio de sociedad y naturaleza. El metabolismo sociedad-naturaleza a que el trabajo da forma es así “un proceso social de reproducción” (Bujarin, 1972: 201). Probablemente el advenimiento y desarrollo del industrialismo, con su constante exploración y explotación de recursos naturales, haga este metabolismo más evidente: la penetración material de la sociedad en su entorno físico alcanza un grado extraordinario: los flujos naturales se incorporan a los sociales y la sociedad y la naturaleza parecen *respirar* al unísono.

Esta lectura atenta a la dimensión material del metabolismo sociedad-naturaleza se torna problemática, sin embargo, cuando, al establecer el símil fisiológico, incurre en una excesiva *naturalización* de la relación metabólica. Así ocurre con las conclusiones de Schmidt, para quien la compulsión hacia la producción y reproducción de la vida humana “tiene en sí algo de la rígida forma cíclica de la naturaleza” (Schmidt, 1971: 90), y para quien el concepto de metabolismo presenta “un dibujo del proceso de trabajo social como un proceso natural” (Schmidt, 1971: 92). La verdad contenida en la metáfora no autoriza que se la trascienda. No hay que olvidar que el proceso de trabajo es un proceso transformador en el que el

hombre aplica su inteligencia en busca de soluciones, donde intervienen activamente ciencia y tecnología. Es cierto que el hombre se enfrenta a unas condiciones y leyes naturales dadas, que determinarán la orientación de su proceso de trabajo, pero también lo es que interviene en los procesos y estructuras físicos, que los manipula y transforma creativamente al apropiárselos. El concepto de metabolismo es acertado, precisamente, en la medida en que expresa esta doble cara del proceso de trabajo y de la relación del hombre con el medio. En palabras de Foster:

“El concepto de metabolismo, con sus nociones de intercambio material y acción regulatoria, le permitieron expresar la relación humana con la naturaleza como una que comprende tanto ‘condiciones impuestas por la naturaleza’ como la capacidad de los seres humanos para afectar este proceso” (Foster, 2000: 158).

Desde esta óptica, la recíproca influencia de sociedad y naturaleza es más fácilmente comprensible: el hombre transforma la naturaleza y a su vez es afectado por ella en ese proceso de transformación, porque el objeto de su trabajo es el *entorno* en el que vive, que por tanto contribuye decisivamente a *formarlo* como ser individual y social. Recordemos las palabras de *El Capital*:

“Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina” (Marx, 1978: 130).

Pero, tal y como estamos viendo, no es solamente el proceso de trabajo, en sí mismo, el que ejerce su influencia sobre la forma de la sociedad, sino que su evolución es también fruto de las condiciones naturales concretas sobre las que ese proceso de trabajo va precisamente a ejercerse. Sociedad y naturaleza, por tanto, *coevolucionan* en el tiempo, sobre todo a medida que se acrecienta su interpenetración y mutua dependencia y se intensi-

fican el intercambio material entre ambas y el mismo grado de interacción que provoca que toda transformación o cambio multiplique su influencia y potencial transformador. También aquí, la humanización de la naturaleza coincide con la naturalización de la humanidad constituida como sociedad. La transformación de la naturaleza en medio ambiente humano vendría a ser la culminación de este proceso de coevolución, dando forma definitiva a la condición social de la naturaleza y a la integración de la historia natural en la historia humana.

La interacción metabólica de sociedad y naturaleza es el resultado del proceso de apropiación humano del medio físico a través del trabajo, entendido como transformación humanizadora de la naturaleza, orientada a la producción libre y universal de los medios de vida del hombre como ser genérico. No obstante su indudable carácter material, la mencionada tendencia a naturalizar el metabolismo sociedad-naturaleza y a convertirlo con ello en mera extensión de procesos puramente fisiológicos, conduce no sólo a pasar por alto la capacidad humana de intervenir en esos procesos, sino asimismo a la sobredeterminación material de la apropiación humana de lo natural, en detrimento de sus aspectos culturales y simbólicos. Esta minusvaloración es, desde luego, coherente con las premisas del materialismo marxista, especialmente con aquella que supone la negación de la autonomía de las ideas en la vida social, simples derivaciones como son de las cambiantes condiciones materiales (cfr. Bhaskar, 1984). La dimensión cultural y simbólica del proceso de apropiación de la naturaleza no serían más que la expresión *superestructural* de la *estructura* material que está en su base y que constituye su sustento. Ausente ésta, las ideas y símbolos que genera también se desvanecen: sino del epifenómeno. Puede así Marx escribir en el *Grundrisse*, en referencia a los mitos de que se ha servido el hombre desde antaño para codificar su

relación la naturaleza: "Toda mitología somete, domina, moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y mediante la imaginación y desaparece por lo tanto cuando esas fuerzas resultan dominadas" (Marx, 1971: 32). Ciertamente, así es. Pero la lógica que provoca que las expresiones culturales y simbólicas cambien, a medida que lo hace la relación del hombre con su entorno, no autoriza simplemente a concluir que son fantasmagóricas manifestaciones de segundo orden de las relaciones materiales sociedad-naturaleza.

Tal reduccionismo dificulta la debida percepción del más complejo, menos lineal, proceso de apropiación. Es sobre todo aquí donde la concepción marxista de la naturaleza exige algún grado de corrección. La relación entre las dimensiones material, de un lado, y cultural y simbólica, de otro, de ese proceso son antes de recíproca influencia y codeterminación, que de proyección unidireccional de unas a partir del otro. La apropiación de la naturaleza es un proceso tanto material como cultural y simbólico; las dos caras del mismo se refuerzan mutuamente y mutuamente se determinan. La ciencia, por ejemplo, no es una simple expresión del juego de las fuerzas materiales, sino que contribuye decisivamente a dar forma a éstas y a su comprensión. Las representaciones culturales de la naturaleza, igualmente, no son únicamente una forma de plasmación de relaciones *dadas* con el medio, sino que conforman la percepción y comprensión de ese medio y con ello influyen en el proceso material de apropiación y transformación. Dicho de otra manera: la *forma social concreta* del proceso de trabajo, espejo de las relaciones sociales vigentes, no puede explicarse sólo a partir de la *materialidad* del mismo, sino que se explica también a través de las representaciones culturales y simbólicas que *dan sentido* al metabolismo material. Porque aunque la finalidad primera de ese proceso es, por supuesto, la autorreproducción social y humana, la peculiaridad

del hombre como ser genérico consiste justamente en su capacidad para *trascender* la limitada cualidad fisiológica de ese proceso, para crear sus propios fines y necesidades. Esta enmienda al carácter material de las relaciones sociedad-naturaleza no supone, en modo alguno, incurrir en el idealismo de la abstracción ahistórica contra el que el materialismo marxista, precisamente, vino a revolverse. Supone, tan sólo, aceptar que lo cultural y lo simbólico son algo más que subproductos de lo material: que conjuntamente dan forma, dirección y sentido al constante proceso de humanización de la naturaleza.

## 6. NATURALEZA Y CRISIS ECOLÓGICA.

La modernidad de la concepción marxista de la naturaleza no es, desde luego, razón suficiente para su adopción. Que su descripción del proceso de apropiación social de lo natural y de la devaluación instrumental del entorno ofrezca una explicación ajustada al acontecer histórico no es, para el ecologismo, sino prueba de la contraria necesidad de su rechazo. Y sin embargo, la visión marxista es algo más que una simple explicación de aquel proceso histórico, toda vez que expone los fundamentos del mismo y la intrínseca conflictividad de las relaciones humanas con el medio, reiteradamente negligidas por el pensamiento ecologista. La debilidad de la alternativa presentada por éste amenaza, de hecho, la viabilidad de una auténtica política verde capaz de contribuir a la consecución del equilibrio socio-ambiental, a través del desarrollo del principio de sustentabilidad. Volver la mirada a la concepción marxista de la naturaleza no permite únicamente sentar las bases para una comprensión adecuada de la naturaleza y de las relaciones sociales con el medio, sino que constituye también un buen punto de partida para corregir la visión verde del mundo natural. Sólo a partir de aquí será posible una más amplia reconstrucción de la política verde, tarea

para la que la teoría marxista, sin embargo, no ofrece ya sustento.

Es por ello preciso oponer a la visión arcádica verde una concepción más realista, tanto del mundo natural como del proceso histórico de apropiación social del mismo. Excepto en el sentido profundo de sujeción última del hombre a los procesos biológicos que lo constituyen, así como a las leyes que rigen la naturaleza de la naturaleza, ésta no es universal ni inmutable, como lo demuestra el hecho de que es socialmente apropiada y transformada, no sólo material y físicamente, también cultural y físicamente. Así, la naturaleza no es *para el hombre* una realidad objetiva, sino una construcción social. La afirmación ontológica de su efectiva realidad no puede ocultar la verdad de su posterior *construcción* epistemológica y física. Este es un aspecto que debe olvidar ninguna enmienda constructorista elevada contra el ingenuo idealismo de que el ecologismo suele hacer gala: aceptada la preexistencia de una realidad natural independiente, el hombre se proyecta sobre ella y la construye, pero no sólo epistemológicamente a través del conocimiento y el lenguaje, sino *también* materialmente, al transformarla y transformarse en ese proceso. La vigencia de las intuiciones marxistas, desarrollo cualificado de la concepción ilustrada de la naturaleza, es patente.

La sociedad no sólo construye la *idea* de naturaleza que en cada momento posee, sino también la *realidad* natural a la que se adapta y transforma. Hablar de construcción social es por ello hablar de *dependencia contextual*: la naturaleza como idea y la naturaleza como realidad poseen distinto significado y forma en diferentes contextos sociales e históricos. Desde esta distinta perspectiva, la crisis ecológica no tiene ya por qué considerarse crisis de cultura o reflejo de una situación excepcional en el estado de las relaciones sociedad-naturaleza. Éstas, por el contrario, se caracterizan por su esencial dinamis-

mo e indeterminación: los problemas medioambientales son *inherentes* a la relación de la sociedad con su entorno. Más que una anomalía, la crisis es el estado permanente que resulta de un proceso de recíproca transformación y coevolución cuya culminación, de hecho, es la transformación de la naturaleza en medio ambiente *humano*. No se trata de postular la negación de los problemas medioambientales. Pero su *normalidad* desaconseja, sencillamente, hablar de crisis en el sentido fuerte en que lo hace el ecologismo. Por ello, la resolución de la presunta crisis ecológica no demanda una transformación global de la sociedad y una inversión de los valores dominantes, sino su corrección reflexiva. Pero nada de esto puede ser aceptado por un ecologismo que hace depender la defensa de su programa filosófico y político de la validez de su noción de naturaleza. Porque la defensa de una naturaleza imaginaria sólo puede conducir a una política también reñida con el principio de realidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- BENTON, Ted (1989), *Marxism and Natural Limits: An Ecological Critique and Reconstruction*, en *New Left Review*, nº 178, pp. 51-86.
- (1992) *Ecology, Socialism and the Mastery of Nature: A Reply to Reiner Grundmann*, en *New Left Review*, nº 194, pp. 55-74.
- (1994) "Biology and Social Theory in the Environmental Debate", en M. Redclift y T. Benton (eds.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres: Routledge, pp. 28-50.
- BHASKAR, Roy (1984), "Materialismo", en T. Bottomore (ed.), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos, pp. 520-527.
- BUJARIN, Nicolai I. (1972), *Teoría del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI.

- BURKETT, Paul (1999), *Marx and Nature: a Red and Green Perspective*, Londres: Macmillan.
- DICKENS, Peter (1992), *Society and Nature. Towards a Green Social Theory*, Londres: Harvester Wheatsheaf.
- ECKERSLEY, Robyn (1992), *Environmentalism and Political Theory*, Nueva York: State University of New York Press.
- ENGELS, Friedrich (1974), *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Madrid: Ayuso.
- EVERNDEN, Neil (1992), *The Social Creation of Nature*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FOSTER, John Bellamy (2000), *Marx's Ecology*, Nueva York: Monthly Review Press.
- GIDDENS, Anthony (1985), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, 2nd edition, Houndmills: Macmillan Press.
- (1993) *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza.
- GRUNDMANN, Reiner (1988), *Marx and the Domination of Nature. Alienation, Technology and Communism*, Badia Fiesolana: European University Institute.
- (1991a) *The Ecological Challenge to Marxism*, en *New Left Review*, nº 187, pp. 103-120.
- (1991b) *Marxism and Ecology*, Oxford: Clarendon Press.
- HARVEY, David (1996), *Justice, Nature & the Geography of Difference*, Londres: Blackwell.
- MARX, Karl y ENGELS, Federico (1970), *La ideología alemana*, Montevideo y Barcelona: Pueblos Unidos y Grijalbo.
- (1975a) *Obras Escogidas, I*, Madrid: Akal, 1975.
- (1975b) *Obras Escogidas, II*, Madrid: Akal, 1975.
- (1985) *El Manifiesto Comunista*, Madrid: Alhambra.
- MARX, Karl (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, borrador 1857-1858, 2 vols.*, México: Siglo XXI editores.
- (1978a), *El Capital. Crítica de la Economía Política. 3 Vols.*, México: FCE.
- (1980), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid: Alianza.
- PEPPER, David (1993), *Eco-socialism. From deep ecology to social justice*, Londres: Routledge.
- SALLEH, Ariel (1997), *Ecofeminism as Politics. Nature, Marx and the Postmodern*, Londres: Zed Books.
- SCHMIDT, Alfred (1971), *The Concept of Nature in Marx*, Londres: NLB.
- WILLIAMS, Raymond (1980), "Ideas of Nature", en *Problems in Materialism and Culture. Selected Essays*, Londres: Verso, pp. 67-85.
- WISSENBURG, Marcel (1993), "The Idea of Nature and the Nature of Distributive Justice", en A. Dobson y P. Lucardie (eds.), *The Politics of Nature*, Londres: Routledge, pp. 3-20.
- YOUNG, Robert M. (1984), "Naturaleza", en T. Bottomore (ed.), *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid: Tecnos, pp. 563-564.

## NOTAS

1. Tanto Dickens (1992) como Benton (1993) consideran que, en este punto, Marx no hace sino continuar la tradición filosófica dominante en la cultura occidental, reafirmando la oposición cartesiana hombre-animal; para Benton, Marx niega "la complejidad y diversidad de las vidas sociales, psicológicas y emocionales de los demás animales" (Benton, 1994: 42), minusvaloriándolos para mejor situar al hombre por encima de ellos. Resulta así que el evolucionismo de base materialista de Marx no desemboca tanto en un naturalismo, como en un nuevo dualismo. Sin embargo, Marx no traiciona sus propias premisas naturalistas, ya que el distinto estatuto que al hombre corresponde es un producto de la misma evolución natural, y no de ninguna atribución originaria. El hombre se diferencia del resto de la naturaleza desde dentro de ella. No hay en Marx tanto una negación de raíz cartesiana de la complejidad animal, cuanto una afirmación del superior

estadio evolutivo de la complejidad *humana*.

2. Naturalmente, el desarrollo de la vida genérica y la producción humana de sus propios medios de vida no tiene lugar *ex nihilo*, sino que ha de partir necesariamente del entorno efectivamente existente: "El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir" (Marx y Engels, 1970: 19).

3. Engels insiste igualmente en este punto, trazando un cuadro de la evolución del hombre en el que trabajo y tecnología aparecen íntimamente ligados, y en el que la mano es en realidad la primera muestra de la segunda: "La especialización de la mano implica la aparición de la *herramienta*, y ésta implica actividad específicamente humana, la acción recíproca transformadora del hombre sobre la naturaleza, la producción. También los animales tienen herramientas en el sentido más estrecho de la palabra, pero sólo como miembros de su cuerpo: la hormiga, la abeja, el castor; los animales también producen, pero el efecto de su producción sobre la naturaleza que les rodea es en relación a esta última igual a cero. Únicamente el hom-

bre ha logrado imprimir su sello a la naturaleza [...]" (Engels, 1974: 45-46)".

4. En Marx, el sometimiento a la naturaleza externa aparece a menudo ligado al sometimiento en las relaciones sociales; por eso las comunidades indias estaban "contaminadas por las diferencias de casta y por la esclavitud". Se produce aquí una quiebra en relación a la muy repetida afirmación verde de que la dominación de la naturaleza es consecuencia de la dominación intrahumana: en Marx, no es así necesariamente: ya vemos que, en este caso, la dominación intrahumana *provoca* el sometimiento humano a la naturaleza. En el razonamiento verde, el comunismo, al resolver los problemas de dominación intrahumana, eliminaría igualmente la dominación humana de la naturaleza. Sin embargo, al ser esa dominación condición transhistórica de la existencia humana, no puede en modo alguno ser eliminada: es el signo de las relaciones sociedad-naturaleza.

5. Enmiendo aquí la traducción española de la edición de que dispongo, que traduce por 'intercambio' el término alemán *Stoffwechsel*, que efectivamente significa 'metabolismo'.