

## **Emancipación contra natura.**

### **La crítica ecológica a la teoría marxiana de la alienación**

**Joaquín Valdivielso.**

**Profesor Universidad de las Islas Baleares.**

La reivindicación y recuperación del Marx concienciado ecológicamente cuenta ya con un largo recorrido. Son muchos los autores que, de una forma u otra, han señalado «algunos atisbos político-ecológicos de Marx» (Sacristán, 1987: 139) o han reivindicado el potencial ecológico de la concepción marxiana de la naturaleza (Leff, 1986: 124) ha recordado. Otros, además, han replicado con dureza a la crítica ecológica que denuncia que la concepción de la emancipación en Marx era productivista o prometeica, y han reivindicado un socialismo que podría denominarse «sostenible», que se seguiría sin tensiones del materialismo dialéctico y naturalista, sensible ecológicamente, y a la vez en la vanguardia de la ciencia natural en su disputa con el vitalismo teleológico cristiano de su época. Una de las claves de esta sintonía radicaría en que la alienación respecto al trabajo es también «la alienación respecto a la naturaleza» (Foster, 2004: 15), o, lo que es lo mismo, que la emancipación reconcilia al hombre con su ser creador y libre y a la vez con su ser natural. En las siguientes líneas se plantea la crítica ecológica al concepto marxiano de alienación, centrada en los *Manuscritos* (1844) y al ideal de emancipación que presupone.

Marx presentaba al hombre como un «ser natural *activo*», dotado de fuerzas naturales que buscan afirmarse en «objetos reales, sensibles» en que «puede exteriorizar su vida». Siendo esos objetos, «objetos de su necesidad», independientes de él, «necesita, pues, una naturaleza fuera de sí»: «como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado y limitado» (Marx, 1997: 194). El reconocimiento de la determinación animal, *natural*, del hombre, es explícito. Ahora bien, es un ser activo, práctico, que se afirma en la creación de sus medios de vida. En eso es *humano*, y deja de ser, de algún modo, natural.

La categoría de «alienación», en el uso particular que le da Marx, sirve a la impugnación de fuerzas o poderes sociales extraños al ser activo, al autor, al trabajador. La alineación se aplica, pues, a la negación de un sujeto social por un *otro* social. Este poder social ajeno aliena por igual la dimensión creadora y la natural del hombre, que queda a un tiempo extrañado en el trabajo y frente a la naturaleza: desposesión en el

trabajo y en la satisfacción de sus necesidades e intereses más físicos, materiales, sensibles y afectivos. Ahora bien, el conocido análisis de la alienación se despliega sólo respecto al trabajo, no respecto a la naturaleza. Es más, la alienación respecto de su naturaleza sensible es vista como consecuencia de la alienación como ser creador, como productor, que así tiene prioridad causal.

Marx distinguió, en su Primer Manuscrito, cuatro formas distintas de alienación, extrañamiento o desrealización: 1) «del producto de su trabajo», 2) «del acto de la producción», 3) «del *ser genérico*» o «actividad vital misma objeto de su voluntad y su conciencia», 4) «*del hombre respecto del hombre*». Las dos primeras acepciones tienen que ver sin duda con la alienación respecto del trabajo. Las dos últimas acepciones son más generales, aunque parecen referirse a formas de actividad explícitamente «no naturales», ya que el hombre «no es sólo ser natural, sino ser natural *humano*, es decir, un ser que es para sí, que por ello es *ser genérico*, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber» (1997: 105-116). Recordemos que el hombre necesita de una «naturaleza exterior sensible» en que satisfacer su objetividad como ser natural (Marx, 1997: 194). La tercera forma de alineación se aplica a la relación del hombre «consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre», la cuarta en la relación con «*otro*», con otro ser libre. Ambas sólo tendrían sentido para con un sujeto, una voluntad, en tanto actividad autodeterminada en relaciones sociales. La alienación sería la negación de la potencia autónoma de la actividad humana y del carácter universal de la libertad.

El ser natural, no obstante, es humano en la medida en que trasciende su naturalidad, en la medida en que se despega de ella. Esta es una idea de Hegel que el joven Marx asume explícitamente en el Tercer Manuscrito. La vida del espíritu sólo es posible como consecuencia de la enajenación; es decir, el hombre es autoconciencia, y no simple naturaleza ciega, en la medida en que se apodera del producto de su esencia objetiva. La enajenación va de la mano, pues, de la presencia de la «coseidad», la autoconciencia enajenada, la aprehensión para sí misma de la *exterioridad* objetiva, «es decir, no perteneciendo a su ser y dominándolo», de aquello que la niega, del objeto frente al cual se define. La enajenación, el extrañamiento, es, pues, constitutivo del ser hombre; y no tiene ninguna connotación sociopolítica. Para Marx «no hay nada de misterioso» en ello (1997: 194). Esto tiene lugar como parte de un proceso natural de apropiación por parte de un objeto natural.

La afirmación sobre la exterioridad es una afirmación de su condición natural, en el sentido de que es su necesidad en tanto que ser «natural y objetivo», al que la naturaleza ya afirma en sus objetos. La propia naturaleza del hombre —«el hombre es la *naturaleza humana*»—, las fuerzas naturales que el hombre encarna, impulsan su actividad, no hay un momento de autodeterminación, de «actividad pura», libre de la cadena natural de causas. La idea de creación, de potencia libre del hombre, no es la de una voluntad trascendente, sino la de la capacidad de «afirmar» un «ser independiente, real» por parte de una conciencia que se afirma sólo de este modo. La afirmación o confirmación de la esencia de la pura actividad sólo se completa cuando la coseidad es superada; es decir, cuando aquello «otro», aquello que aparece como pura negatividad respecto de la conciencia, es aprehendido en cada una de sus determinaciones como un sí mismo. La conciencia surge así, a través del extrañamiento, como «*retorno del objeto al sí mismo*»; se afirma en la negación de su negación. Marx insiste aquí en que esta concepción, «el naturalismo realizado», es la única «capaz de comprender el acto de la historia universal», unificando el idealismo y el materialismo.

Ahora bien, Marx denuncia que esta concepción de enajenación, como la piensa Hegel, es excesivamente idealista. Para Marx, claro está, se trata de la autoconciencia del hombre, mientras que para Hegel se trata del espíritu como trascendencia, es decir, Dios. El espíritu, para Hegel, «afirma» una abstracción, el ser otro es una «apariencia» frente a la conciencia. Para Marx, como hemos visto, precisa de objetos de la necesidad, sensibles e indispensables, de una naturaleza que no sea simple abstracción sino naturaleza sensible. Esto supone un giro materialista: la autorrealización precisa no de la aprehensión abstracta de la exterioridad sino de la aprehensión «*real*» de los medios de satisfacción de la naturaleza sensible del hombre. Y a la vez, supone un giro, digamos, poético: el hombre se produce a sí mismo a través de su trabajo, cuyo desarrollo define la historia universal.

Como es sabido, la propiedad privada es el gran obstáculo a una autoproducción enriquecedora. La propiedad privada implica una «desrealización», impide «la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas». Al ser sometido a una forma de producción que no es libremente elegida, su esencia creadora, su potencia de actividad pura, se le vuelve en su contra como una fuerza negadora, el producto determinado de forma heterónoma, la mercancía, y el proceso de su producción. La idea de aprehensión sensible, en todo caso, es compleja. Marx señala en algún caso que no se trata sólo del «goce inmediato,

exclusivo, en el sentido de *posesión*, de *tener*», sino de que el «hombre total» — realizado, emancipado— se apropie del objeto en una constelación de «relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar)» (147). A saber, la apropiación de la realidad humana, su afirmación, es «tan polifacética como múltiples son las determinaciones y las actividades esenciales del hombre». Es más, la reducción unilateral de la idea de propiedad a lo «poseído» o «*utilizado*» es simplemente una «estupidez»; «el sentido del *tener*» ha enajenado todos los sentidos físicos y espirituales. Es indudable que esta concepción multidimensional permite considerar la desposesión respecto de las cualidades sensibles del medio ambiente como una forma de alienación. La distintas formas de contaminación y de empobrecimiento de la experiencia sensible del medio natural serían alienantes, impedimentos a una realización de la naturaleza que no precisa ni de títulos de propiedad ni del usufructo utilitarista de los bienes naturales.

Ahora bien, lo que sí precisa, en tanto que apropiación «total», es que el «objeto [sea] para el hombre objeto *humano*», «social». Así, la «humanización de la naturaleza» es condición de la constitución de «sentidos capaces de goces humanos», cuya formación es producto de la historia universal. En definitiva, que «el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural» depende de la «objetivación de la esencia humana», la «industria», «actividad extrañada de sí misma». De esta forma, el extrañamiento «del producto de su trabajo» —la primera forma de alienación— se referiría al producto material, objetivado en un bien tangible; y el extrañamiento «del acto de la producción» —la segunda forma de alienación— se referiría al proceso de manipulación y transformación de la materia bruta en producto social, es decir, al trabajo social o industrial (si se considera, como yo haría, que la teoría de la explotación es un desarrollo de esta segunda forma de alienación, esto también afectaría al intercambio de valores de uso y el fetichismo de la mercancía).

Este matiz implica un estrechamiento considerable de la perspectiva multidimensional o polifacética. Y a su vez da juego a las interpretaciones productivistas de la concepción marxiana de alienación. El concepto de trabajo/industria que le subyace se orienta a transformar y dominar lo existente, a dominar la realidad y superarla hacia un fin dado libremente por el hombre a sí mismo en la manipulación de la materia, a «negar la materia inorgánica y transformarla con vista a sus propios fines» (Gorz, 1964: 63). Así, el sujeto es causa y efecto de la transformación sustancial del mundo sensible, autor de su medio de vida y de sí mismo; y, por lo tanto, supone que en

la negación de esa su esencia libre y activa, la que le produce como sujeto, también hay que superar la necesidad ciega de la naturaleza. Marx distingue, al respecto, entre la «forma grosera de necesidad práctica», propia de los sentidos presocializados, «actividad animal», de un lado, y la sensibilidad producida, resultado de la conversión de la naturaleza en hombre, de otro. Así, *la alienación del hombre es de hecho una (re)naturalización*.

Es decir, Marx podría haber supuesto que incluso el trabajo no alienado por poderes sociales extraños a la intención y voluntad del ser activo podría alienar al productor de su naturaleza sensible. Si, como parece sugerir en un momento, hay dos tipos diferenciados de alienación —respecto del trabajo y de la naturaleza—, la emancipación, el hombre total, pasaría por superar ambas. El socialismo debería, por tanto, luchar contra ambas. Incluso en ausencia de propiedad privada de los medios de producción y del fetichismo de la mercancía y el tener la sensibilidad podría verse atrofiada, al menos siempre que adoptemos la concepción multidimensional de apropiación. Sin embargo, en verdad, una vez que la concepción es estrechada en virtud de una idea histórico-transformativa del trabajo, la alienación respecto de la naturaleza queda subordinada a la alienación respecto del trabajo, de la misma forma en que la naturaleza «objetiva» del hombre es secundaria respecto de su «esencia creadora», lo natural de lo histórico. En consecuencia, el ser libre es disociado de su naturaleza en la medida en que se le aparece como extraña, es decir, en tanto no se reconoce en ella. Su libertad descansa, pues, en reconocerse en ella transformándola, *haciéndola su obra más que su objeto de satisfacción sensible*.

No parece fácil, pues, equiparar las dos dimensiones de la alineación —respecto del trabajo y de la naturaleza—, o cuando menos, no parece fácil utilizar esta categoría en sentido ecológico. La alienación respecto de la naturaleza tendría lugar siempre como consecuencia de la alienación respecto de la esencia creadora, productiva, a través del trabajo, medio privilegiado de apropiación del mundo. Los ecomarxistas suelen ocultar la existencia de esta jerarquía en las formas de apropiación de la realidad, para concluir que la idea de alienación respecto de la naturaleza es simplemente equiparable respecto a la de trabajo. En la filosofía hegelomarxista eso no parece posible.

La concepción marxiana, no obstante, sí permite postular la enajenación respecto de «los elementos esenciales de la vida misma». El hombre es un «ser paciente», que precisa de «medios para su subsistencia física». Al fin y al cabo, «producir es metabolizar la energía física natural en energía útil para el hombre» (Déleage, 1994:

43). Sin embargo, incluso así, el término «metabolismo», que Marx usa, no sea quizás el más adecuado. De hecho, si pensamos en términos metabólicos, sólo podríamos referirnos a la enajenación de los materiales y la energía necesarios para una vida propia del hombre como ser natural. Pero no parece de recibo que las necesidades específicas del florecimiento del hombre natural puedan reducirse al intercambio metabólico de energía y materia. Las necesidades más naturales del hombre incluyen no sólo la supervivencia sino también la sociabilidad, compañía, exploración, comunicación, etc. Precisamente los marxistas han destacado en desarrollar sofisticadas teorías de las necesidades, que los ecomarxistas han hecho aún más interesantes (Dickens, 1992; Hughes, 2000). En parte, esto ha sido un intento de hacer operativo el famoso precepto «a cada uno según sus necesidades» que, desde el punto de vista ecológico, obliga a jerarquizar entre distintos tipos de ellas. Ted Benton (1993) llega incluso a proponer que, si se desarrolla esta antropología naturalista marxiana desde la idea de necesidad, el marxismo ecológicamente concienciado debería también salvaguardar las condiciones de satisfacción de las necesidades del mundo animal, que incluyen, por supuesto, también requerimientos de socialización, comunicación, afectividad, exploración, etc., al menos para las especies «superiores», mamíferos y aves.

El ecomarxismo puede aducir, ante esta dificultad, que se trata de pensar el «ser humano *natural*» pero no obviamente de reducir lo natural a lo metabólico. No obstante, de ser así, la alienación metabólica tendría que ver sólo con la alienación de los medios de satisfacción de parte de las necesidades naturales. Esto no es poco, máxime cuando se refieren a la subsistencia. Sin embargo, esta reducción metabólica de la concepción del ser humano no está tampoco exenta de grandes problemas: equiparar la privación metabólica a la «alienación sistemática respecto a todas las formas de necesidad con una base natural», al «extrañamiento respecto a todo lo que es humano», como defiende Foster (2004: 383), traiciona el significado que las nociones de trabajo y alienación tienen en la tradición socialista, y reduce peligrosamente el significado de «necesidad». (A decir verdad, Foster, intentando superar estas dificultades, distingue de hecho entre un «significado ecológico específico» de alienación y un «significado social general» (2004: 244), aunque su distinción, bastante confusa, no acaba de desprenderse de la ontología metabólica en una acepción u otra). Creo que la idea de flujo energético no capta adecuadamente el papel que juega la naturaleza al realizar o bloquear «potencias esenciales» que hacen posible la autorrealización, las «necesidades espirituales», estéticas, cognitivas, comunitarias, etc., en definitiva lo que Marx llamó el «reino de la

libertad», pero sobre todo, creo que presupone que son estas necesidades básicas metabólicas las auténticas, reales, las que producen al ser humano como sujeto y especialmente como sujeto político.

Es cierto, en todo caso, que cuando Marx, en *El Capital* (III, III: 272-3), utilizó la distinción clásica entre reinos o esferas de la necesidad y la libertad, se planteó regular la necesidad «con el menor gasto de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a la naturaleza humana». Sin embargo, cuesta dudar que, consecuencia de la concepción histórico-transformativa de la industria, la utopía marxista se ha definido como un estadio de superación de los límites naturales, de «la esfera de la necesidad» (Hayward, 1992: 3). La necesidad para el ser natural, la condición natural humana que el propio Marx consideraba «condicionada y limitada» puede —como diría la crítica ecológica— ser cubierta pero no trascendida.

El intento de hacer compatible el «hombre natural» y el «hombre humano» marxiano se enfrenta además a otros problemas, desde el punto de vista ecológico, si no se acomete una revisión profunda del lenguaje. Foster, por ejemplo, subraya una y otra vez la dimensión «dialéctica» del materialismo como una anticipación del ideario ecológico, con su énfasis en la interdependencia y la concepción relacional e interactiva de las fuerzas vivas. Más allá de la discusión respecto de la idea del «materialismo dialéctico» en que Foster insiste —término que no aparece en las obras de Marx—, no creo que ésta pueda aplicarse en el sentido marxiano respecto de la naturaleza. Es cierto que Engels ideó el proyecto de una *Dialéctica de la naturaleza*, pero es muy probable que no fuera coherente con la idea marxiana, dado que la relación dialéctica sólo tiene lugar entre sujetos, seres con capacidad de autoconciencia, no determinados por la naturaleza, y en el producto histórico de sus acciones. Ecomarxistas como Faber y Grossman, por ejemplo, dos de los más acalorados críticos de Lipietz, no dudan en señalar que la naturaleza posee «un fin en sí misma», y debe ser reconocida como «subjetividad» antes que como mero objeto en el seno del materialismo histórico. Esto es muy engelsiano, pero muy poco marxiano. La naturaleza externa, para Marx, es objeto; la alienación es justamente el momento en que el hombre deja de ser sujeto de su exterioridad, y queda reducido a objetividad.

Los aciertos y anticipaciones marxianas a la crítica ecológica del capitalismo, acertadamente reivindicados por una tradición socialista y marxista ejemplificada por Foster, no pueden pasar por alto los problemas de la antropología marxiana y de

términos clave como emancipación o alienación frente a problemas en los cuales ni Marx ni buena parte de la tradición marxista pensaron.