Corsario Rojo, nro. 2, verano austral 2023, sección Al Abordaje

ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO

NOTICIAS DEL LEJANO ORIENTE. REFLEXIONES SOBRE *LA NATURALEZA CONTRA EL CAPITAL*, DE KOHEI SAITO

El acontecimiento sustantivo de la historia del Japón moderno es el surgimiento o la aparición del socialismo que, del mismo modo que en otra época el capitalismo, no se presenta en ese país como la arbitraria importación de una doctrina exótica sino como una expresión natural y una etapa lógica de su propia evolución histórica. El socialismo, en el Japón, como en todas partes, ha nacido en las fábricas.

José Carlos Mariátegui[1]

Japón, en general, no es visto como un centro importante de producción marxista. Si exceptuáramos a Kohachiro Takahashi en el campo de la historia, y a Michio Morishima en el de la economía, las producciones de origen japonés en el ámbito del marxismo han sido prácticamente desconocidas en Occidente. Sin embargo, esta tradición ha tenido un desarrollo muy amplio y profundo en ese país. Tanto es así que algunos autores consideran al japonés una de las principales lenguas en las que se ha producido teoría marxista. La causa de la ignorancia de esta producción tan rica y variada ha sido –más que nada– la barrera idiomática. Existen muy pocas obras traducidas a lenguas europeas, y menos aún al español. El libro de Kohei Saito que aquí reseñaremos es, en este sentido, una feliz excepción, que nos conecta directamente con uno de los exponentes actuales del marxismo japonés, y –a través de él– con otros autores de esa tradición.

Diversos autores coinciden en destacar la vitalidad del marxismo en las universidades niponas desde principios del siglo XX, y en particular tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial.[2] Pero Kohei Saito ha trascendido

[1] José C. Mariátegui, "El movimiento socialista en Japón", en *Variedades*, Lima, 8 de enero de 1927.

[2] Esto es sostenido por Gavin Walker, quien ha estudiado en profundidad el marxismo japonés: "podríamos decir, el japonés ha seguido siendo quizás el idioma más importante para los estudios teóricos marxistas después del inglés, el alemán y el francés, pero su historia teórica permanece relativamente aislada dentro de sus propias fronteras lingüísticas. Desde su entrada inicial en el mundo intelectual japonés a finales del siglo XIX, el análisis marxista llegó rápidamente a constituir un campo vasto y osmótico que impregnaba todos los aspectos de la vida académica, el pensamiento histórico, las formas de organización política y las formas de analizar la condición social. Numerosos ejemplos atestiguan esto, incluido el hecho sorprendente de que las primeras *Obras Completas* de Marx y Engels en el mundo no fueron publicadas en alemán, ruso, francés o inglés, sino en japonés, por la editorial Kaizōsha en 1932, en 35 volúmenes, supervisadas por Sakisaka Itsurō.". Gavin Walker, "La teoría marxista en Japón: una visión crítica de conjunto", en *Sin Permiso*, 31 de diciembre de 2020, disponible en https://www.sinpermiso.info/textos/la-teoria-marxista-en-japon-una-vision-critica-de-conjunto En el mismo sentido se expresa la filósofa y especialista en el marxismo japonés de la Universidad de Zúrich, Elena Louisa Lange: "Hablando en general, es difícil encontrar en el Japón de posguerra un intelectual que de algún modo u otro no haya 'coqueteado' con el marxismo. La reelaboración de la tradición marxista en Japón fue tan influyente después de la Primera Guerra Mundial que incluso los intelectuales conservadores sabían que tenían que nombrar a Marx para ser tomados en serio en los debates públicos". Elena Louisa Lange, "Sobre el marxismo japonés", en *Marxismo Crítico*, 21 de noviembre de 2014, disponible en https://marxismocritico.com/2014/11/21/sobre-el-marxismo-japones.

los límites de la academia. El libro que editó luego de *La naturaleza contra el capital* (2016), titulado *El capital en la era del Antropoceno* (2020) en un *bestseller* que ha vendido más de medio millón de copias.

Y eso nos conduce a otra serie de elementos históricos que, por lo general, tampoco están presentes cuando pensamos en ese país. Solemos asociar al Japón con una mentalidad predominantemente capitalista, con un fuerte disciplinamiento laboral, y también con tendencias marcadas hacia el individualismo y el aislamiento personal. Sin embargo, como en toda sociedad compleja y como en toda cultura milenaria, hay mucho más. En Japón no sólo se ha desarrollado el marxismo a nivel teórico: también lo ha hecho el movimiento socialista, con particular fuerza en algunos momentos históricos. Se pueden destacar, cuanto menos, dos períodos principales: el primero va desde la década del 20 hasta el ascenso del régimen fascistizante aliado de la Alemania nazi y la Italia fascista; el segundo abarca las décadas del 60 y 70, habiendo incluso un *68 japonés* que, para Gavin Walker, fue un largo período que se extendió desde 1955 hasta los años 70, declinando después.[3] Hoy nos encontramos, probablemente, ante un nuevo renacimiento de los ideales socialistas en Japón: el éxito del libro de Saito sería una expresión concreta de ello. Pero su caso no es el único: una novela como *Kanikosen* [*El pesquero*], publicada en 1929 por Takiji Kobayashi, afiliado en 1931 al Partido Comunista Japonés y asesinado en 1933, vendió nada menos que 1.600.000 copias en 2008.

Tal vez haya raíces más profundas en la historia de Japón, que son importantes señalar para comprender el desarrollo del marxismo y del movimiento socialista. En un interesante artículo sobre la cultura japonesa publicado en un periódico uruguayo –"J-Pop, las *katana* y Marx: rescatando a Japón de sí mismo"–,[4] Gabriel Sosa señala que si bien tras la posguerra predominaron ideales individualistas, como los que están presentes en el *Bushido* (el código de los samuráis), el Japón –como otros países del Extremo Oriente, podríamos agregar– tiene también fuertes tradiciones comunitarias y cooperativas. No todo ha sido, en su historia, el individualismo propio de esos guerreros en gran medida solitarios, aunque esto fuera promovido fuertemente por EE.UU. tras la rendición y posterior ocupación de Japón.

Para marxistas como Mariátegui, y también para el Marx maduro, esas tradiciones y prácticas comunitarias podían ser un núcleo para el desarrollo del movimiento socialista y de la futura sociedad comunista, junto a las ideas y prácticas cooperativas o asociativas que desarrollan los trabajadores en ámbitos como la fábrica y el sindicato. Japón combina las dos cosas: fuertes tradiciones ancestrales comunitarias y un importante desarrollo industrial y de la clase trabajadora. Veremos que las reflexiones de Marx sobre estas problemáticas, y la posibilidad de un pasaje de la comuna tradicional al socialismo, no son ajenas a Saito.

No parece casual que culturas vinculadas históricamente con Japón (como China, Corea y Vietnam) hayan sido protagonistas de tres de las más importantes revoluciones socialistas del siglo XX (no es lugar aquí para discutir sobre el desarrollo posterior de esos procesos y su carácter socialista). El marxismo puede tener un origen occidental, pero desde hace bastante tiempo es también un fenómeno oriental, al que Japón y nuestro autor no son ajenos. Pero vayamos directamente a su libro.

Marx, Saito y la naturaleza contra el capital

En su libro *La naturaleza contra el capital*, Saito aborda cuestiones sumamente complejas de la teoría marxista con gran rigor analítico y un lenguaje claro y preciso, una combinación que no es sencillo lograr, y que en el caso que abordamos facilita la inteligibilidad. Lejos está el intelectual japonés de una forma de

[3] Selim Nadi, "Entrevista a Gavin Walker: el marxismo y los años rojos en Japón", en *Viento Sur,* 17 de septiembre de 2021, disponible en https://vientosur.info/entrevista-a-gavin-walker-el-marxismo-y-los-anos-rojos-en-japon.

[4] *La Diaria,* 13 de enero de 2023, disponible en https://ladiaria.com.uy/cultura/articulo/2023/1/el-j-pop-las-katana-y-marx-rescatando-a-japon-de-si-mismo.

escribir abstrusa y ambigua, práctica bastante común en algunos escritores y corrientes contemporáneas. Por el contrario, su apuesta es abordar lo complejo en la forma más meridiana posible.

Saito se propone una tarea ambiciosa: un abordaje más sistemático de la ecología marxiana que el ofrecido en aportes de autores marxistas anteriores, como Bellamy Foster o Buckett –a los que tiene como claros referentes–, que pueda dar respuesta a muchas de las críticas a Marx por su supuesta despreocupación por la problemática ecológica, sobre todo aquellas que provienen del ecosocialismo. Su objetivo es demostrar que la visión ecológica de Marx no se reduce a un puñado de ideas casuales, desconectadas de sus desarrollos teóricos o con relaciones superficiales con los mismos. Por el contrario, su tesis es que la cuestión ecológica se encuentra fuertemente imbricada con los elementos centrales de su concepción materialista de la sociedad y de la historia, y con su teoría del valor. Dicho de otra forma, la concepción ecológica de Marx no es un mero agregado circunstancial, sino un elemento esencial de su entramado teórico (desarrollado particularmente en *El capital*). La crítica ecológica ocupa un lugar central, no meramente marginal. En palabras de Saito: "Sostengo que no es posible comprender el alcance total de su crítica [habla de Marx] de la economía política si se ignora su dimensión ecológica".[5]

Esto implica que las críticas que acusan a Marx de «prometeísmo», en el sentido de un optimismo tecnológico industrial que apuntaba a un desarrollo ilimitado, no son sostenibles si se estudia en conjunto la obra del pensador alemán y se extraen todas las consecuencias más profundas de su teoría del valor. Menos aún se sostiene la crítica –repetida una y otra vez– de que Marx nunca consideró a la naturaleza como fuente de riqueza, sino sólo al ser humano. En el caso de la primera crítica, podemos encontrar expresiones de Marx y de Engels que pueden avalar la lectura «prometeica», pero en el segundo caso no hay ni un solo pasaje que la avale. Por el contrario, Marx siempre sostuvo de manera explícita que la naturaleza y el ser humano son las fuentes de la riqueza, lo que no concede ningún sustento a su supuesto antropocentrismo extremo.

Al desarrollar esta tarea de análisis y crítica, Saito es muy convincente y aporta fuertes elementos teóricos que dan cuenta de la imposibilidad radical de un capitalismo sustentable o *amigable* ambientalmente. Ello sería una utopía reaccionaria. Un capitalismo verde parece tan utópicamente irrealista como un capitalismo con rostro humano. Si bien se pueden señalar determinados países o regiones como testimonio de esa posibilidad, estas miradas edulcoradas suelen olvidar que el capitalismo es en realidad una economía global, y que los niveles de desarrollo social o de sustentabilidad ambiental en ámbitos locales suelen ser posibilitados por la explotación de países y regiones enteras, que se encuentran muy lejos de un alto desarrollo social o de un modelo mínimamente sustentable en términos ecológicos. Con esto nos adentramos en la cuestión del «imperialismo ecológico», que no es ajena a Saito. El imperialismo ecológico crea la ilusión –en segmentos importantes de las poblaciones del Norte global– de un capitalismo amigable ecológicamente. Pero esos modelos supuestamente «sustentables» y *ecofriendly* son posibles, entre otros mecanismos, por la deslocalización de las industrias más contaminantes hacia la periferia capitalista. Es decir, hay una *externalización* de los costos ambientales desde centro a la periferia del sistema mundial.

El capítulo 1, "La enajenación de la naturaleza como el surgimiento de lo moderno", aborda los textos de juventud de Marx, en particular los *Cuadernos de París,* conocidos también como *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Saito resalta el carácter no solo *filosófico* de estos escritos, sino también su carácter *económico*. Retoma el debate (que se desarrolló más que nada durante los años 60 y 70), entre el marxismo *humanista*, representado por figuras como Erich Fromm, y el *antihumanismo* marxista, cuyo principal representante era Louis Althusser. Saito se muestra crítico tanto de la supuesta ruptura epistemológica entre el Marx joven y el maduro (reclamada por Althusser), como así también de la excesiva relevancia que le daban algunos humanistas marxistas a los *Manuscritos del 44*, que no tomaban en cuenta que estos eran

[5] Kohei Saito, *La naturaleza contra el capital*, Manresa, Bellaterra, 2022, p. 22.

apuntes personales: no un texto con una formulación ya acabada, y ni siquiera un proyecto de libro. Para el japonés, no hay una ruptura epistemológica radical en los términos planteados por Althusser, pero sí determinadas transformaciones (y algunas continuidades). Sobre todo, a partir de 1845, en textos como *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, el abordaje de Marx se hace menos especulativo, pero ello no significa que haya cortado con sus preocupaciones filosóficas juveniles. A partir de ese año, Marx supera elementos propios del materialismo y el humanismo abstractos de Feuerbach, pero no renuncia a determinados elementos de teoría económica ya esbozados en los *Cuadernos de París*, que serán desarrollados posteriormente por el Marx maduro, en obras como los *Grundisse* o *El capital*. En este sentido, la idea de una separación del ser humano y la naturaleza, que en los *Manuscritos* denomina "alienación de la naturaleza", permanece como una constante en toda la obra marxiana. Lo que hará en su madurez es fundamentar esta idea, pero ya no en los términos propios de la filosofía feuerbachiana, sino amparándose en el estudio del desarrollo histórico de las sociedades (las diferentes relaciones de producción que se establecen entre los seres humanos), como así también en los aportes de las ciencias naturales. Para el Marx de los *Grundisse,* lo que se trata de explicar no es la unidad del ser humano con la naturaleza, sino su separación: separación que es un resultado *histórico*, a partir de una unidad originaria.

Saito aborda en este primer capítulo una crítica común a una de las tesis de los *Cuadernos de París*, demostrando que la misma no tiene asidero si se toman los escritos en su conjunto. Se trata de lo siguiente: algunos autores creen detectar un cierto círculo vicioso cuando Marx plantea que el trabajo enajenado es la causa de la propiedad privada, y la propiedad privada la causa del trabajo enajenado. La crítica apunta a que Marx no podía explicar cómo se origina esa retroalimentación. Pero Saito señala que esta crítica no toma en cuenta las partes de los *Manuscritos* centrados en cuestiones económicas: en el origen de esta relación es esencial el proceso de mercantilización de la tierra y la separación del ser humano de la naturaleza, como Marx expone, blanco sobre negro, en las partes propiamente económicas de los manuscritos, que constituyen el trasfondo de sus disquisiciones filosóficas sobre el trabajo enajenado. El desarrollo del capitalismo presupone esta alienación o separación radical del ser humano de la naturaleza. Para Saito, pues, no existe circularidad. En sus propias palabras: "un análisis cuidadoso de los extractos del *Esbozo* de Engels demuestra que la propiedad privada, en tanto dominación de las relaciones reificadas de la mercancía y el dinero, surge de una pérdida de la unidad originaria entre los productores y sus condiciones objetivas de producción"[6]. Esto implica también que "el proyecto comunista de Marx apunta conscientemente a una rehabilitación de la unidad entre los seres humanos y la naturaleza"[7]. Unidad futura que debe estar libre de toda relación de dominación, y que permitirá establecer relaciones libres entre los seres humanos y un vínculo racional con la tierra.

Con el capitalismo, los trabajadores son «liberados» de toda relación de sujeción y de todo medio de producción. Esto último supone romper los vínculos con la tierra que garantizan su existencia, por lo que se verán obligados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Con la transición de las relaciones feudales a las capitalistas, la burguesía plantea como ideales la *libertad* y la *igualdad*, pero su proclama no implica "el fin de la dominación". Señala Saito:

> Este ideal resulta ser una apariencia, pues en lugar de la relación de dominación personal entre el explotador y el explotado, aparece una relación impersonal y reificada de dominación. Los jornaleros deben subordinarse a una forma moderna de enajenación, cualitativamente diferente, y sus condiciones de trabajo resultan ser mucho peores y más enajenadas en diversos aspectos, comparadas con las de la sociedad feudal.[8]

[6] *Ibid.*, p. 60.
[7] *Ibid.*, p. 61.
[8] *Ibid.*, p. 57.

Esto no significa que Marx idealizara la sociedad feudal. Pero la comparación con el feudalismo le permite señalar el carácter histórico de las actuales formas de propiedad y dominación, y lo lejos que estaban de ser una realización real y práctica de las teóricas *libertad e igualdad*.

Marx nunca abandonará la teoría de la separación del ser humano y la naturaleza. Por el contrario, según Saito: "El surgimiento de la 'forma puramente económica' de la propiedad territorial –la 'comercialización de la tierra'– es el fundamento del modo de apropiación capitalista"[9], proceso que implica, precisamente, la separación del ser humano y la naturaleza. Sin embargo, luego de 1845, Marx dejará de lado *algunos* elementos filosóficos propios de Feuerbach, aunque no, como señala Salvador López Arnal,[10] la filosofía como tal. Entre estos elementos se encuentra el carácter contemplativo del materialismo feuerbachiano y la concepción abstracta y ahistórica del ser humano. Esto implica, entre otras consecuencias, que no basta con una «crítica epistémica» para transformar la realidad. No alcanza, por ejemplo, con señalar el carácter ilusorio de la religión para que la religión desaparezca: es necesario comprender las «premisas materiales» que permiten que se desarrollen y reproduzcan la religión y otros fenómenos de alienación. Únicamente la transformación radical de esas condiciones puede acabar con la enajenación:

> No es posible trascender la realidad enajenada simplemente señalando la inversión enajenada del mundo objetivo desde el punto de vista de la filosofía. El verdadero problema no es un reconocimiento epistémico erróneo de una verdad del mundo, sino más bien su inversión, la cual está basada en relaciones sociales objetivas y en la práctica social.[11]

En este primer capítulo, Saito fundamenta la continuidad de elementos significativos de los *Cuadernos de París* en la obra marxiana posterior, pero también sus cambios a nivel filosófico a partir de 1845, cuestión que será fundamental para entender el desarrollo de una concepción ecológica que podríamos definir como *consecuentemente materialista*.

El capítulo 2 lleva por título "El metabolismo de la economía política". Saito aborda aquí las fuentes del concepto de *metabolismo* en Karl Marx y sus peculiaridades, las que lo llevan –hablamos del pensador alemán– a desarrollar una teorización independiente, incluso de aquellos autores por los que se vio más influido. En la obra madura de Marx, la noción de metabolismo ocupa un lugar fundamental en su teorización económica, y es central para comprender su desarrollo sobre la separación del ser humano y la naturaleza.

> Todas las criaturas vivientes deben tener una interacción constante con el ambiente si quieren vivir en este planeta. La totalidad de estos procesos incesantes crea un proceso de la naturaleza que no es estático sino dinámico y abierto. Antes de que Ernst Haeckel llamara "ecología" a esta economía de la naturaleza, este todo orgánico compuesto por plantas, animales y humanos, se analizaba generalmente con un concepto de "metabolismo".[12]

El concepto se había originado en la fisiología, señala Saito, pero pronto se extendió a la filosofía y a la economía política, y fue utilizado por Marx a partir de 1850 para "comprender la relación mediada e

[9] *Ibid.*, p. 66.
[10] Salvador López Arnal, "La centralidad de la arista ecológica en la obra de Karl Marx", en *Rebelión*, 7 de enero de 2023, disponible en https://rebelion.org/la-centralidad-de-la-arista-ecologica-en-la-obra-de-karl-marx. En este sentido, podemos decir que la misma argumentación de Saito no se compadece con el subtítulo "abandonando la filosofía", porque él señala que Marx lo que hace es cambiar aspectos sustantivos de su concepción filosófica, y ese mismo cambio filosófico lo conducirá a darle más relevancia a aspectos científicos que filosófico-especulativos.
[11] Saito, *La naturaleza contra el capital*, ob. cit., p. 78.
[12] *Ibid.*, p. 87.

interactiva entre el ser humano y la naturaleza mediante el trabajo"[13]. Pero aquí ya nos encontramos con una diferencia fundamental entre el metabolismo del ser humano con la naturaleza y el de las otras especies: el *trabajo*, caracterizado por su carácter consciente e intencional (proyectual). Hallamos en Marx tres significados diferentes de metabolismo, según Saito: como *interacción entre los seres humanos y la naturaleza*; como intercambio entre valores de uso y valores de cambio (a lo que Marx llamará *metabolismo social*); y, por último, como *metabolismo de la naturaleza* (aquellos procesos físico-químicos "que ocurren independientemente de la acción humana",[14] como la oxidación o deterioro de algunos valores de uso). La separación ser humano/naturaleza propia del capitalismo conducirá a una obstrucción de este último metabolismo, a una *fractura metabólica*.

Saito indagará de donde proviene el concepto de metabolismo en Marx, y sostiene –a diferencia de otros autores– que éste no se basa en los planteamientos de los materialistas mecanicistas franceses (como Moleschott). Este filósofo era muy cercano las concepciones materialistas de Feuerbach, teniendo su teorización sobre el metabolismo un carácter más bien filosófico-especulativo y fuertemente ahistórico: "Moleschott no estaba interesado en la transformación histórica del carácter concreto de la relación entre los humanos y la naturaleza, pues se presupone desde el inicio que la esencia debía mantenerse igual, debido a la eternidad e indestructibilidad de la materia, sin importar cuánto se modifiquen sus formas en la historia"[15].

El concepto de metabolismo de Marx está mucho más vinculado a los desarrollos de la ciencia, en particular a los del agrónomo y químico alemán Justus von Liebig. Aunque Saito sostiene que la teoría de Marx sobre el metabolismo tampoco puede ser identificada plenamente con la del químico alemán, porque hay otras fuentes de inspiración y otros elementos que toma en cuenta para desarrollar su propio concepto de metabolismo. La teoría del metabolismo de Liebig, a diferencia de la de Moleschott, no tiene un carácter ahistórico. Por el contrario, historiza los ciclos naturales: "Una teoría que aboga en favor de un ciclo ahistórico y eterno de la materia no puede trazar adecuadamente el problema histórico del agotamiento de los recursos naturales que, como postula Liebig, es el resultado de la perturbación de la interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza".[16]

El concepto marxiano, más que fundado en una especulación filosófica, se basaba en los desarrollos de la ciencia, coherentemente con una concepción materialista que se había distanciado del materialismo feuerbachiano. Ello lo aleja de Moleschott y lo acerca a Liebig. Y acá entramos en otro punto que es fundamental: las categorías de la economía política no pueden ser independizadas del mundo material; las «formas» económicas no son ajenas a la materialidad, ni hay categorías económicas «puramente sociales», independientes de toda «base material». En este sentido, la concepción materialista de Marx es perfectamente consecuente.

Señala Saito que, si bien en un principio el análisis del valor de uso estaba excluido en los *Grundisse*, "el análisis sistemático de Marx de las categorías económicas incluye el proceso a través del cual la determinación de la forma económica por parte del capital modifica activamente la dimensión material del mundo, pero al mismo tiempo enfrenta reiteradamente diversas limitaciones".[17] La distinción entre capital *fijo* (maquinaria, por ej.) y *circulante* (materia prima que formará parte del producto que se pone en circulación) aparece en una primera instancia como meramente formal. Sin embargo, "…la determinación de la forma económica no está completamente liberada de las características materiales de sus portadores". Y agrega Saito más adelante: "El capital está inevitablemente condicionado por la naturaleza material de los

[13] *Ibid.*, p. 88.
[14] *Ibid.*, p. 107.
[15] *Ibid.*, pp. 115-116.
[16] *Ibid.*, p. 122.
[17] *Ibid.*, p. 126.

valores de uso". Al ser el capital fijo más duradero, si aumenta su proporción respecto al circulante, la rotación del capital se enlentece, "porque sólo una alícuota cada vez más pequeña de capital fijo entra en el proceso de valorización". Este aumento de capital fijo "repercute en la tasa de ganancia y genera una tendencia a la baja de la misma".[18]

La combinación de los límites naturales con "el deseo no regulado de acumulación de capital" puede conducir a una crisis económica, que Saito define esquemáticamente como una "perturbación del metabolismo social", y a una crisis ecológica, definida como "la perturbación del metabolismo natural a través de la forma capitalista del metabolismo social".[19] Pero el capital no acepta esos límites y trata constantemente de superarlos, teniendo una potencia elástica que, desde la óptica de Marx, no debe ser subestimada. El capital buscará explotar nueva fuerza de trabajo, nuevos recursos naturales más baratos o gratuitos; desarrollará los transportes y la tecnología, intentando trascender los límites materiales. Su potencia elástica, por lo demás, está posibilitada por las "características elásticas del mundo material". Pero la superación de todos los límites que impone la naturaleza "solo se puede lograr 'idealmente'", según Marx, y no "realmente", puesto que no hay una elasticidad material infinita. Los límites de esta elasticidad, empero, no están fijados *a priori*: pueden aparecer nuevas tecnologías, nuevos recursos, se puede desarrollar el comercio internacional, etc., todo lo cual contrarresta los límites naturales. Pero esto conduce a contradicciones cada vez más profundas, lo que agudiza la tendencia a la crisis del capitalismo.[20] Sin embargo, y acaso previendo la tendencia de algunos marxistas a identificar la crisis con la «inminente caída del capitalismo», Saito aclara: "la crisis ecológica no lleva inmediatamente a un colapso del capitalismo, como argumenta correctamente Paul Burkett: 'Para decirlo sin rodeos, el capital puede en principio continuar acumulándose bajo cualquier condición natural, por más degradada que sea, mientras no haya una extinción completa de la vida humana'".[21] Lo que abre la posibilidad de perspectivas de futuro muy sombrías y distópicas.

En síntesis, Marx rechaza un tratamiento transhistórico de la relación ser humano/naturaleza. Es la subsunción del trabajo al capital lo que ha conducido a la modificación radical del metabolismo antrópico-natural. Esta visión es mucho más coherente con la perspectiva de autores como el químico alemán Liebig, que con la de materialistas mecanicistas como Moleschott. Esto implica, también, que no hay categorías económicas sin relación con el mundo material. En el siguiente capítulo, Saito profundizará estas ideas.

El capítulo 3, "El capital como una teoría del metabolismo", es particularmente relevante. Allí sostiene Saito que la crítica ecológica de Marx, en particular de la fractura metabólica, se puede derivar de su teoría del valor. Profundiza, pues, en la fundamentación de una de las tesis principales de *La naturaleza contra el capital:* que la ecología del revolucionario alemán no es un mero agregado casual, sin conexión (o con conexión laxa) con el conjunto de su teorización. Esta perspectiva teórica permite, además, desarrollar una crítica ecológica no meramente moralista. Habilita una crítica fundada en la estrecha vinculación entre "la moderna destrucción del ambiente" y el modo de producción capitalista. Y que señale la incompatibilidad entre la producción "reificada de mercancías" y una posible relación sustentable con el medio ambiente. Para realizar esta tarea, Saito mostrará el consecuente materialismo de Marx, que supera todo dualismo entre naturaleza y sociedad, pero sin reducir una a la otra.

Comienza el capítulo abordando la relación entre los conceptos de reificación, valor y metabolismo. Para Saito –basándose mucho en aportes del marxismo japonés–, la reificación ocupa un lugar central en la teoría de Marx. El trabajo abstracto es "abstraído de todas las características concretas" y el valor es "una

[18] *Ibid.*, pp. 127-128.
[19] *Ibid.*, pp. 129-130.
[20] *Ibid.*, pp. 130-132.
[21] *Ibid.*, p. 132.

construcción social pura", pero este no deja de ser "fisiológico y transhistórico" como lo es también el trabajo concreto.[22]

Las sociedades modernas, a diferencia de otros modos de producción, se basan en el trabajo privado. No existe una voluntad, despótica o democrática, que asigne el trabajo y distribuya sus frutos. En otras formaciones sociales –no capitalistas– las necesidades son conocidas de antemano y el trabajo tiene "*directamente* un carácter social". En cambio, en las sociedades orientadas hacia la producción de mercancías el trabajo se "*organiza como un acto privado",* no tiene un carácter directamente social. La asignación y distribución son realizadas *a posteriori* de la ejecución del trabajo, por tanto, siempre cabe "la posibilidad de que el trabajo se realice en vano para algunos productos de los que no se tiene necesidad alguna". Esto implica una contradicción real entre la "mutua dependencia material", y el hecho de que "los trabajos de los individuos deben llevarse a cabo como una cuestión de cálculos y juicios completamente privados". Saito cita al marxista japonés Samezo Kuruma, para el que esta contradicción conduce a que sea necesario "[dar] 'un rodeo' para lograr la continuación de la producción y reproducción social bajo el trabajo privado", que consiste en la relación entre los productores privados "a través de la mediación de los productos que producen"[23]. Para comprender con mayor profundidad este rodeo, Saito desarrolla una serie de consideraciones sobre algunas de las categorías económicas fundamentales de Marx. En las sociedades capitalistas el valor funciona como criterio para el intercambio de valores de uso de carácter muy diferente. El trabajo abstracto es la «sustancia» del valor, en tanto la cantidad de trabajo abstracto es la que determina el valor. Pero esto no significa que el trabajo abstracto sea una construcción puramente social, como lo es el valor. El trabajo abstracto, como gasto de fuerza humana de trabajo, ha interesado en todas las sociedades, y es muy relevante en todo momento histórico, puesto que su cantidad "está inevitablemente limitada". La diferencia reside en que, en las sociedades orientadas a la producción de mercancías, el valor se transforma en el mediador en la "interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza, (…) lo que significa que se considera principalmente el *gasto de trabajo abstracto* en el proceso metabólico". El trabajo concreto y la naturaleza, por el contrario, pasan a tener un "papel secundario". Esta "práctica social", del valor como criterio que permite comparar "productos heterogéneos", no es un acto consciente, sino inconsciente, que "*se impone* sobre los miembros de la sociedad". Esto conduce a una inversión bien identificada por Marx: en el régimen económico orientado a la producción de mercancías, las personas no establecen relaciones sociales *directas*, "sino por el contrario (…) relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas".[24]

Saito desarrolla aquí la interpretación de otro marxista japonés: Teinosuke Otani, vinculado como estudiante al ya mencionado Samezo Kuruma. Otani llama a esta inversión "reificación de la persona", y sostiene que se trata de una inversión real que "surge de la estructura social", y no de una falacia epistemológica: "los productores privados no pueden relacionarse entre sí sin el intercambio de mercancías mediado por el valor. La práctica humana es invertida en el movimiento de los productos del trabajo y dominada por él, no en la cabeza de las personas, sino en la realidad". Pero, para Saito, esto no excluye la existencia de una "inversión epistemológica", que es lo que Marx llama *fetichismo*, en la que "una característica social de una cosa aparece de forma naturalizada, como si fuera una propiedad material natural de una cosa". El movimiento reificado aparece "como independiente de la voluntad de los productores", pero las mercancías no van solas al mercado, los seres humanos son sus "portadores", condición a la que son reducidos los productores, lo que Otani denomina "personificación de las cosas". Esto condiciona fuertemente la subjetividad humana, "un modelo de subjetividad moderna", para el que se identifica "racionalidad" con la "racionalidad de este mundo invertido", en que se absolutizan como universales unas normas propias de esta "estructura

[22] *Ibid.*, p. 140.
[23] *Ibid.*, pp. 144-145.
[24] *Ibid.*, pp. 145-149.

invertida": "lo que Otani denomina 'la ilusión del *homo œconomicus*'", propia de "los apologistas del capital", que tiende a legitimar y reforzar la inversión real que se produce en este tipo de estructuras sociales. Los individuos "internalizan" las formas de comportamiento y normas propias de esta "nueva subjetividad", característica de "los ideales utilitarios burgueses de 'libertad', 'igualdad' y 'propiedad'", naturalizándolos y "obedeciendo a la reducción económica de la subjetividad". Asimismo, parece no haber alternativas a esta forma de subjetividad y comportamientos "si se desea vivir bajo el actual sistema económico y social".[25]

Esta estructura social "reificada" fuerza a los capitalistas a reducir "costos 'superfluos'"[26] y aumentar la productividad, sin importar las consecuencias para los trabajadores y el medio ambiente. Los trabajadores, a su vez, son obligados a aceptar condiciones laborales muy duras y precarias si quieren sobrevivir, encontrándose bajo la constante amenaza de perder el empleo. Para Saito, en *El capital* se demuestra que "la modificación del mundo material comienza con la categoría de 'valor'" y que la reificación se profundiza con el dinero, "y luego se vuelve aún más fuerte cuando se convierte en sujeto definitivo como 'capital' y comienza a transformar activamente el mundo entero".[27] Esto lo lleva nuevamente a plantear que no se puede oponer en términos absolutos «forma» y «materia».

Las "determinaciones enajenadas e invertidas" no solo afectan las ideas de los seres humanos, sino también a lo que Saito denomina sus "dimensiones materiales", entendiendo por estas "los deseos, la voluntad y los comportamientos".[28] Pero también afectan al mundo material, en un análisis en el que Marx trasciende los dualismos entre «forma» y «materia» de la economía política. No existe forma económica sin "base material". A veces, "el valor de uso tiene un papel como categoría económica",[29] lo que ya se podía visualizar en relación al trabajo abstracto. El capitalismo modifica "las propiedades de las cosas mismas".[30] En este sentido, el surgimiento de una "categoría social de valor tan pura en el capitalismo", también nos remite a la "base material": "la razón más fundamental de la existencia del valor indica la necesidad transhistórica y material de regular el metabolismo entre los humanos y la naturaleza".[31] Estas cuestiones no son ajenas a la ecología: si el trabajo abstracto fuera puramente social, sería difícil explicar cómo y por qué una sociedad caracterizada por su orientación al valor, cuya sustancia es el trabajo abstracto, afecta tan fuertemente el metabolismo con la naturaleza, al mundo material:

> La oposición estricta entre "naturaleza" y "sociedad" excluye la influencia de las determinaciones económicas sobre las dimensiones materiales. Por el contrario, el objetivo de Marx es revelar como las propiedades materiales naturales reciben modificaciones sociales y las internalizan como sus propias propiedades (…) y como, particularmente a raíz de ese entrelazamiento de las propiedades materiales y sociales, surgen contradicciones reales.[32]

No se puede excluir el mundo material del análisis de Marx, en particular, cómo "el modo de producción capitalista tiende a socavar las condiciones materiales para la relación sustentable". Desde la óptica de Saito esto es fundamental, porque en una sociedad caracterizada por "la primacía del trabajo abstracto", las dimensiones materiales de la relación ser humano-naturaleza son consideradas "de una manera muy limitada y deficiente", a diferencia de otras formas sociales, "donde los diversos aspectos materiales (e incluso

[25] *Ibid.*, pp. 149-152.
[26] *Ibid.*, p. 153.
[27] *Ibid.*, p. 153.
[28] *Ibid.*, p. 153.
[29] *Ibid.*, p. 157.
[30] *Ibid.*, p. 158.
[31] *Ibid.*, p. 160.
[32] *Ibid.*, p. 161.

ecológicos) son normalmente incorporados en el momento de la 'asignación' del trabajo social y la 'distribución' de los productos".[33] El problema se desarrolla sobre todo con

> el surgimiento del "capital" completamente desarrollado, pues el valor funciona entonces no solo como "mediación" de la producción, sino que ahora se vuelve el "objetivo" de la producción (…) la socialidad pura del valor se convierte en un movimiento infinito, pues el único objetivo es el aumento puramente cuantitativo. El valor mismo, o más precisamente su valorización, se ha vuelto el objetivo final de la producción.[34]

En este movimiento infinito, el trabajo es un simple medio y el dinero mismo se transforma en una figura temporal, porque "la valorización solo puede ocurrir a través de los constantes cambios de forma entre mercancía y dinero (…) el valor se ha convertido en un 'sujeto dominante', el proceso de trabajo (…) debe reorganizarse fundamentalmente como proceso de 'autovalorización' del capital". Todo se orienta a extraer trabajo abstracto, la fuerza de trabajo y la naturaleza solo son considerados como "portadores de valor", lo que distorsiona toda la relación ser humano-naturaleza. El capital como sujeto sigue "su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo",[35] lo que lo lleva a socavar y destruir las fuentes de su riqueza: el ser humano y la naturaleza.

El capitalista se ve individualmente forzado a actuar de este modo en tanto "personificación del capital", es lo "racional" en el marco de este sistema social. Los capitalistas individuales nada harían contra esta destrucción, lo que Marx ejemplifica y demuestra con la prolongación hasta el agotamiento de la jornada de trabajo, las pésimas condiciones higiénicas y de salud, el trabajo infantil, etc., que solo pueden mejorar si los capitalistas son "obligados a través de la aplicación de una ley". Y Saito cita a Marx: "El capital, por consiguiente, no tiene en cuenta la salud y la duración de la vida del obrero, *salvo cuando la sociedad lo obliga a tomarlas en consideración*"[36]. La "lógica del capital" no reconoce ningún límite físico de la fuerza de trabajo, por eso es necesario imponerlos "a través de la coacción externa", para lo que es esencial la aparición de la "resistencia consciente de los trabajadores contra el 'impulso desmesurado' del capital"[37].

Saito remarca la valoración que Marx hace de la "legislación fabril" y de la limitación de la jornada laboral, teniendo para este último una "importancia estratégica", porque permite mayor "tiempo disponible" y "prepara a los trabajadores para posteriores luchas contra el poder ajeno del capital", siendo la "primera regulación consciente del poder reificado del capital"[38] que toma en cuenta los límites físico-naturales de la fuerza de trabajo.

También Marx valora altamente –señala Saito siguiendo a Ryuji Sasaki– el establecimiento de instituciones educativas públicas que le brinden a los hijos de los trabajadores conocimientos técnicos de los que sus padres han sido despojados por la subsunción del trabajo al capital, y que conduce a la pérdida del dominio sobre el proceso de trabajo. Esta "reapropiación del conocimiento y las habilidades" sería fundamental "como parte de la construcción de las condiciones materiales esenciales para la rehabilitación de la libertad y autonomía de los trabajadores en el proceso de producción"[39]. Esta última cuestión es de particular relevancia, dado que muchas veces se concibió la "socialización de los medios de producción" como un simple acto jurídico de estatización, sin tomar en cuenta la necesaria participación de los trabajadores en la

[33] *Ibid.*, pp. 162-163.
[34] *Ibid.*, pp. 163-165.
[35] *Ibid.*, pp. 165-166.
[36] Karl Marx, *El capital*, t. I, p. 325, cit. en Saito, p. 169.
[37] Saito, *op. cit.*, p. 170.
[38] *Ibid.*, p. 170-171.
[39] *Ibid.*, p. 173.

gestión del proceso productivo. Para esa participación activa, resulta esencial la reapropiación de esos conocimientos alienados con el desarrollo de la producción capitalista. La no superación de esta forma de alienación parece estrechamente ligada con la formación de tecnocracias, que primero gestionaron medios de producción en forma creciente hacia su beneficio privado –aunque fuera en el nombre del socialismo–, y que terminaron apropiándose privadamente de los medios de producción.

Esto tampoco está alejado de la problemática ecológica, porque hablamos de "límites naturales" que el capital no respeta ni en relación con los trabajadores, ni en relación con el medio ambiente. Marx suele comparar el agotamiento de la fuerza de trabajo con el agotamiento de la fertilidad de la tierra. Al respecto, escribe Saito: "Así como la fuerza de trabajo se agota y se destruye debido a la intensificación y extensión de la producción en aras de un mayor plusvalor, así también las fuerzas de la naturaleza sufren la misma suerte". La lógica del capital, que busca su autovalorización, conduce a una "comportamiento instrumental hacia la naturaleza",[40] que se ve reflejado en diversos fenómenos (entre ellos, el condicionamiento del desarrollo de las ciencias).

Todo esto implica que la causa de la crisis ecológica no puede ser atribuida, desde una perspectiva marxiana, a un "insuficiente desarrollo tecnológico", como sostienen algunos antimarxistas, "sino [a] las determinaciones de la forma económica del proceso transhistórico del intercambio entre los humanos y la naturaleza"[41]. En el capitalismo, el desarrollo de las fuerzas productivas conduce a la profundización de los problemas ecológicos, y no a una solución de la «perturbación» del metabolismo, pues este se caracteriza por un impulso también «ilimitado» a explotar las fuerzas naturales. El capital toma a esas fuerzas como recursos gratuitos: "el capital paga por el valor en tanto objetivación de trabajo abstracto y no por las fuerzas naturales y sociales que entran en el proceso de valorización". No toma en cuenta los costos de reposición de las fuerzas naturales. Desde la lógica del capital, esto está plenamente justificado, puesto que lo que determina el valor es la cantidad de trabajo abstracto, y no los recursos naturales. Lo mismo sucede con las consecuencias destructivas a nivel del medio ambiente, puesto que desde la perspectiva del "intercambio de equivalentes de mercancías, este procedimiento está totalmente justificado". Para Saito, "este hecho muestra claramente que el valor no puede ser un criterio efectivo para la producción sustentable". El capital, además, intenta contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia produciendo "mercancías más baratas y con un uso de recursos naturales más baratos". Todo esto no hace más que profundizar "las cargas sobre la naturaleza". Sin embargo, existe un límite tanto para la extracción de recursos naturales como para la explotación de la fuerza de trabajo, lo que impide que las medidas que tienden a contrarrestar la caída de la tasa de ganancia "duren por siempre"[42]. La misma dinámica de la competencia capitalista lleva a los capitalistas individuales a no tomar en cuenta las consecuencias destructivas sobre la naturaleza. *Aprés moi le déluge* («después de mí, el diluvio») dice Saito, citando la consigna popular que utilizo Marx para caracterizar el comportamiento de los capitalistas individuales. A todo esto, se agregan otras consecuencias de la producción «anárquica» del capitalismo, como la gran cantidad de basura que se produce, debido a que muchos productos nunca encuentran "demanda efectiva". Lo que, sin duda, es un problema ecológico muy significativo en la actualidad.

La teoría del valor de Marx no puede ser disociada de su concepción materialista. Si bien el valor supone una construcción social, esto no significa que no tenga ninguna relación con el mundo material. Esto es fundamental, según el japonés, para entender por qué el predominio del valor implica una subordinación destructiva tanto del ser humano como de la naturaleza. En este tercer capítulo, Saito profundiza en la fundamentación de su tesis, según la cual la ecología de Marx se encuentra íntimamente vinculada a su teoría del valor: el predominio del valor en nuestras sociedades es lo que ha conducido a la fractura del

[40] *Ibid.*, p. 178.
[41] *Ibid.*, p. 179.
[42] *Ibid.*, pp. 180-181.

metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, con todas las consecuencias destructivas que esto tiene para ambos. Lo que solo puede ser superado en una sociedad donde los procesos económicos inconscientes no subordinen a los seres humanos, sino estos a aquellos.

Con estos tres capítulos se cierra la Parte I de *La naturaleza contra el capital*, "Ecología y economía", e ingresamos a la Parte II, "La ecología de Marx y la Marx-Engels *Gesamtausgabe*". El cuarto capítulo se titula "Liebig y *El capital*". Allí Saito desarrolla el vínculo de Marx con la obra del agrónomo y químico alemán. Comienza abordando la posición teórica de Marx en torno a la renta de la tierra. El pensador alemán acordaba con Ricardo en aspectos fundamentales de su teoría de la renta diferencial de la tierra, según la cual el valor de los productos está determinado por la producción en los terrenos que se encuentran en peores condiciones, por lo que los terrenos más fértiles tendrán un mayor margen de productividad. Sin embargo, discrepaba con la ley del rendimiento decreciente, tal como la planteaba Ricardo. Para este último, el aumento de la producción no es proporcional al aumento de la inversión; al duplicar las inversiones, no se obtiene el doble de producción, sino una proporción menor. La discrepancia de Marx estaba motivada porque Ricardo presenta esta ley como un hecho ahistórico, al que no daba ninguna explicación. Por el contrario, tanto el joven Engels como el joven Marx pensaban que, con el desarrollo de las fuerzas productivas y la aplicación de tecnologías en la agricultura, se podían lograr rendimientos crecientes. En su juventud, ambos compartieron un prometeísmo ingenuo, según Saito, que no les permitió percibir ciertos límites naturales en la producción agrícola. Sin embargo, este optimismo inicial fue cediendo paso a otra visión en los dos pensadores, si bien Saito se centra en Marx. Este último empezará a prestar particular atención a los estudios que señalaban que no hay un aumento proporcional de la producción con respecto al uso de fertilizantes, sino que hay límites a ese crecimiento. Marx encontrará en la *Química Agrícola* de Liebig elementos fundamentales para explicar los rendimientos decrecientes, no en forma ahistórica, como en el caso de Ricardo, sino como un efecto del tipo de agricultura que se desarrolla en la sociedad capitalista. Para Liebig existían "límites naturales para las mejoras agrícolas, especialmente debido a la cantidad finita de nutrientes minerales disponibles en el suelo y a la capacidad limitada de absorción de las raíces y las hojas"[43]. Marx tomó nota de esto. El rendimiento decreciente ya no se planteaba como una ley abstracta, sino como "una limitación fisiológica" no superable técnicamente.

Reafirmando el punto anterior, Saito señala el contraste entre lecturas optimistas de la *Química Agrícola* de Liebig, y la lectura de Marx. Para las visiones optimistas, el mecanismo regulador de los precios de mercado terminaría solucionando los problemas causados por lo que Liebig denominaba *agricultura del robo*: "La continuación del robo de las fuerzas naturales será entorpecida por la lógica del precio del mercado: cuando el producto disminuye, el precio de mercado aumenta (…) con el aumento del precio de mercado se producirá una mayor inversión de capital y luego las innovaciones tecnológicas reducirán nuevamente los costos de producción".[44] Para Marx, por el contrario "las mejoras capitalistas del suelo no apuntan a la producción sustentable a largo plazo, sino sólo a '*la ganancia monetaria más inmediata*', por lo que se invierte solo en las tierras más rentables, mientras que otras tierras que pueden ser mejoradas y cultivadas no reciben suficiente inversión de capital adicional o se dejan en barbecho".[45] Para Marx, es necesaria una agricultura que supere la mediación del valor, que solo apunta a la ganancia inmediata.

El objetivo de ganancia conduce a una productividad agrícola decreciente, pero el estudio de la obra de Liebig le permite a Marx comprender que esto se produce por la «intensificación» de la agricultura capitalista. Se trata, pues, de un fenómeno histórico. No de una ley ahistórica, intemporal y abstracta, como planteaban Ricardo y Malthus.

[43] *Ibid.*, p. 207.
[44] *Ibid.*, p. 217.
[45] *Ibid.*, p. 219.

La intensificación de la agricultura tiende a violar la "ley de compensación"[46], la necesaria reposición de aquellos elementos naturales que la agricultura sustrae. Este fenómeno se agrava con la industrialización y la creciente concentración de la población en grandes ciudades. Gran parte de los alimentos ya no son consumidos donde son producidos, sino en las ciudades, lo que hace que sus desechos no sean devueltos a la tierra. Por consiguiente, deja de cumplirse el ciclo natural que permite "restaurar los suelos originales"[47]. Lo que se suma a que la agricultura capitalista intenta estrujar lo más posible el suelo para producir cosechas en el mínimo tiempo posible, puesto que la tierra es considerada un «mero medio» para obtener ganancias. Saito cita a Marx:

> Con la preponderancia incesantemente creciente de la población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, ésta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad, y por otra perturba el metabolismo entre el hombre y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el hombre bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales.[48]

Este tipo de agricultura también conduce a un aumento de los costos de producción, "debido a las crecientes inversiones de capital como medida para paliar el agotamiento del suelo"[49]. Es una agricultura con "poca visión de futuro", para la que no importan las "generaciones venideras"[50]. Saito cita nuevamente a Marx, para quien nadie es "propietario de la tierra. Simplemente son sus ocupantes, sus beneficiarios, y como *boni patres familas* tienen que legarla en un estado mejorado a las generaciones venideras"[51]. Hay que superar los usos egoístas de la tierra, totalmente legitimados en este modo de producción, y plantearse la perspectiva del «ser genérico», lo que exige no un mero cambio moral, sino de las relaciones de producción.

Para Saito, "la nueva relación social con la tierra desde el punto de vista del ser genérico solo es posible, según Marx, cuando se considera la dimensión material como un componente central del metabolismo entre los humanos y la naturaleza, que el capital solo tiene en cuenta de una manera extremadamente inadecuada"[52]. Y finaliza el capítulo sosteniendo que, para Marx, "la realización de la interacción consciente con los límites materiales de la naturaleza demanda la abolición del sistema de producción social basado en el valor"[53].

El quinto capítulo se titula "¿Los fertilizantes contra la agricultura del robo?" En este capítulo, Saito realiza una prolija reconstrucción de la evolución del pensamiento de Marx en relación a esta problemática. Se basa no solo en las obras editadas de Marx, sino también en sus manuscritos no publicados sobre agricultura. Como dijimos más arriba, el pensador alemán tenía inicialmente una perspectiva más optimista, que fue dejando de lado. Concordaba con Ricardo en sus planteamientos relativos a la renta diferencial de la tierra, pero discrepaba con este –y con Malthus– en relación a los rendimientos decrecientes, puesto que esto era presentado como una ley abstracta y ahistórica. Marx pensaba, con Liebig y hasta los primeros años de la década de 1860, que las mejoras tecnológicas podían revertir los rendimientos decrecientes y lograr incluso mejorar los niveles de productividad. Para Saito, Marx, en sus críticas a Ricardo y Malthus "enfatiza demasiado la *socialidad* de la productividad agrícola, como si no existiera realmente un límite natural

[46] *Ibid.*, p. 204.
[47] *Ibid.*, p. 223.
[48] Marx, *op. cit.*, pp. 611-612; cit. en Saito, p. 225.
[49] Saito, *op. cit.*, p. 226.
[50] *Ibid.*, p. 227.
[51] Marx, *Economic Manuscript of 1864-1865*, p. 763, cit. en Saito, p. 228.
[52] Saito, *op. cit.*, p. 229.
[53] *Ibid.*, p. 230.

impuesto a la agricultura"[54]. En el caso de Liebig, que llegó a plantear una "total flexibilidad agrícola" que permitiría satisfacer todas las demandas gracias al uso de fertilizantes, Saito sostiene que "este ingenuo descuido de los límites naturales en la producción agrícola solo refleja la arrogancia de la ciencia moderna, que trata las características y las propiedades naturales como medios pasivos que los humanos pueden modificar arbitrariamente"[55].

Pero a partir de 1863, Marx cambia la perspectiva. En este cambio tuvo mucha influencia la lectura de la séptima edición de la *Química Agrícola* de Liebig, en la que su autor había dejado de lado la mirada optimista de años anteriores. El «giro crítico» de Liebig lo llevará a la idea de que "la producción sin visión de futuro no es nada más que el robo del suelo"[56], y Saito cita a Liebig:

> Se entiende así que el aumento de las cosechas que se busca conseguir a través del mejoramiento del suelo por medios tales como el drenaje y los abonos, por ley natural, no puede tener durabilidad. Se logró una cantidad mayor de cosecha no porque se enriquecieron las materias nutritivas del suelo, sino porque se usaron técnicas que lo empobrecen más rápidamente.[57]

La violación de "la ley de la compensación", no reponer aquello que se quita de la naturaleza, es para Liebig un "crimen contra la humanidad"[58] que no toma en cuenta a las generaciones futuras. También plantea la perturbación del metabolismo por la concentración de la población en grandes ciudades, que será retomado por Marx, quien citará a Liebig en *El capital* cuando exponga esta problemática.

Para mantener o aumentar la fertilidad del suelo, Inglaterra importará abonos, como el guano de Perú. Pero esto no hace más que profundizar la perturbación metabólica y proyectarla a una escala global, destruyendo las condiciones "para la agricultura sustentable en los países extranjeros"[59]. "Gran Bretaña roba a todos los países las condiciones de su fertilidad", decía Liebig.[60] El químico alemán nos está planteando lo que Saito llama "imperialismo ecológico", que lleva no solo a la extracción de recursos naturales y la destrucción de formas de agricultura sustentable en las economías periféricas del capitalismo, sino también a formas extremas de explotación de los trabajadores, de la cual el guano fue un ejemplo señalado por el marxista japonés, al que se podría agregar el caucho, el cacao, y otros. En este sentido, no es casual que los problemas ecológicos se expresen en forma más clara a nivel de la periferia, lo que puede ser ejemplificado con el agotamiento del suelo irlandés por el colonialismo inglés estudiado por Marx en *El capital*. Allí demostró que la "revolución agraria" impuesta por Inglaterra condujo a los irlandeses a la "pobreza y la hambruna"[61]. También en la India estos «experimentos económicos» del colonialismo inglés provocarán desastres sociales por desconocer la importancia del almacenamiento de agua y de los drenajes que se realizaban tradicionalmente.[62] El colonialismo inglés había destruido, en los dos casos, sistemas agrícolas tradicionales perfectamente eficientes y sustentables. Saito cita a Liebig: "El pequeño terrateniente compensa lo que saca

[54] *Ibid.*, p. 249.
[55] *Ibid.*, pp. 254-255.
[56] *Ibid.*, p. 257.
[57] Justus von Liebig, *Einleitung*, p.146; cit. en Saito, p. 257.
[58] Saito, *op. cit.*, p. 258.
[59] *Ibid.*, p. 259.
[60] Cit. en Saito, p. 259.
[61] Saito señala que hay un cambio de perspectiva en Marx en relación al colonialismo. Así como abandona su perspectiva optimista y prometeica en relación a la agricultura capitalista, también hay un claro giro crítico en relación a ciertos elementos positivos y progresistas que Marx había señalado en relación al colonialismo en artículos escritos durante la década de 1850. Lo que no significa, sin embargo, que su visión respecto al colonialismo, en esa década, estuviera exenta de toda crítica. El desarrollo de la perspectiva del revolucionario alemán sobre el colonialismo fue particularmente estudiado por Ariel Petruccelli en el capítulo "Necesidad histórica, sujetos subalternos y movimientos revolucionarios", de su libro *Ciencia y utopía en Marx y en la tradición marxista,* Bs. As., Herramienta, 2015.
[62] *Ibid.*, pp. 271-274.

del suelo casi completamente, pero el gran terrateniente exporta granos y carne a los grandes centros de consumo y pierde las condiciones para la reproducción (…). Esta es la inevitable razón del empobrecimiento de las tierras por el cultivo".[63] (Todas estas son cuestiones parecen muy pertinentes para reflexionar sobre nuestra realidad latinoamericana: soja, desforestación de la selva del Amazonas, contaminación de ríos, etc.).

Marx seguirá prestando atención a "la sustentabilidad en las sociedades precapitalistas", y combinará esta preocupación con estudios etnológicos. Entre ellos se encuentran los que dedicó a la comuna campesina rusa, ocasión en la que señaló la posibilidad de pasar directamente de este tipo de organización comunitaria a formas de organización socialista, sin pasar por una «etapa» capitalista.[64] En síntesis, el sistema burgués era incompatible para Marx con una agricultura racional, y viceversa. Una "reforma agrícola" era una tarea fundamental de la "revolución futura".

La última parte de este capítulo aborda precisamente la "sociedad futura", en que se superaría la alienación ser humano-naturaleza y el carácter no sustentable de la producción. El "reino de la libertad" suponía para Marx "que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su interacción metabólica con la naturaleza, poniéndola bajo su control colectivo en vez de ser dominados por ella como un poder ciego"[65]. Esto no entraña la abolición del "reino de la necesidad", aclara Saito, pero en dicha sociedad –planteada como posibilidad futura– los productores libremente asociados regularán conscientemente el metabolismo con la naturaleza y los procesos económicos: estos últimos no dominarán como una fuerza ciega a los seres humanos. La humanidad depende de la "producción material", por eso no puede desaparecer el "reino de la necesidad". Pero Marx sostiene que, para concretar el "reino de la libertad", un "prerrequisito básico (...) es la reducción de la jornada de trabajo"[66]; cuestión que, como ya vimos, siempre fue fundamental para el pensador alemán: la lucha por la legislación fabril y por la reducción de la jornada de trabajo tenía un sentido estratégico, pues preparaba a los trabajadores para nuevas luchas, entre ellas la batalla por una sociedad sin explotados ni explotadores; o, dicho de otra forma, para el "reino de la libertad".

En esta sociedad futura habría una "construcción consciente" de la unidad ser humano-naturaleza. Esta idea fue, desde los manuscritos del 44, un elemento esencial en la concepción marxiana de la sociedad comunista. En ella se superaría la visión instrumental que trata a la naturaleza como un "mero medio", y se concretaría una producción "sustentable sin violar los límites de la naturaleza". Para Saito, la crítica que atribuye una concepción prometeica a Marx, en tanto desarrollo tecnológico ilimitado, es falsa: "Por el contrario, el capitalismo es el que se aferra al mito de las innovaciones tecnológicas porque, frente a una serie de graves problemas ecológicos, no puede aportar ninguna solución más allá de innovaciones tecnológicas" (léase: una huida hacia adelante). Saito agrega que, si las innovaciones productivas solo apuntan "a la acumulación de capital, pero no a la sustentabilidad, entonces no cuenta como 'desarrollo de las fuerzas productivas'"[67].

En forma sintética, podemos decir que, en este quinto capítulo, Saito demuestra convincentemente el cambio de perspectiva de Marx con respecto a su optimismo tecnológico inicial en relación a la agricultura, en el que se vio influido por el "giro crítico" de Liebig. Saito relaciona esto con su cuestionamiento a los efectos devastadores del extractivismo inglés sobre sistemas sustentables como los de Irlanda y la India, en los que también se puede percibir una modificación de la perspectiva marxiana en relación al colonialismo, donde ya no se ve "aspectos progresistas". Finalmente, Saito señala cómo este modelo de agricultura destructivo solo puede ser superado con un cambio revolucionario, por medio del cual los productores libremente asociados regulen conscientemente el metabolismo con la naturaleza.

[63] Liebig, cit. en Saito, p. 276.
[64] Mariátegui también planteará esta posibilidad para el caso de las comunidades indígenas del Perú y América Latina en general, aunque el intelectual peruano nunca haya conocido estos escritos de Marx, lo que hace aún más relevante la coincidencia.
[65] Marx, *Economic Manuscript…*, pp. 885-886; cit. en Saito, pp. 278-279.
[66] *Ibid.*
[67] Saito, *op. cit.*, p. 280.

En el último capítulo, "La ecología de Marx después de 1868", Saito aborda la evolución del pensamiento de Marx luego de la edición del tomo I de *El capital*. No hay nada editado en vida de Marx que trate las problemáticas ecológicas, pero nuevamente Saito recurre a sus manuscritos y cuadernos inéditos, donde se puede constatar que Marx siguió estudiando ciencias naturales y prestando una gran atención a las cuestiones ambientales. El marxista japonés se centrará sólo en los cuadernos de 1868, aunque señala que hay mucho material escrito, en años posteriores, que no será objeto de investigación en este libro. Se ocupará particularmente de la obra del también agrónomo alemán Karl Fraas, *Física agrícola,* y de los cuadernos de extractos de Marx, prestando particular atención a las críticas de Fraas a Liebig y su explicación alternativa de la perturbación del metabolismo, que va bastante más allá de la violación de "la ley de compensación" planteada por el químico alemán como causa fundamental de la ruptura del metabolismo. La tesis de Liebig de que las formas modernas de vida concentraban a la población en grandes ciudades violando la ley de compensación, generaron "un gran debate". Algunas respuestas apuntaban a que el mecanismo de mercado terminaría restableciendo un equilibrio, visión claramente rechazada por Marx. Otras, que aceptaban que la producción moderna conducía a una ruptura del metabolismo, se decantaban por medidas proteccionistas como vías para superar este problema, lo que era visto como totalmente insuficiente por Marx.

El tono extremadamente pesimista de algunas predicciones de Liebig sobre futuras guerras y hambrunas en Europa ocasionadas por los "rendimientos decrecientes", rehabilitaron el "espíritu de Malthus", al decir de Eugene Dühring. Aunque el químico alemán explicaba este fenómeno en forma diferente al economista inglés, no apelando a una abstracta ley ahistórica, "su conclusión mantiene ambigua su relación con las tesis de Malthus", señala Saito. A pesar de esto, Liebig sigue dejando lugar para cierto «optimismo», en tanto que su "advertencia contra la agricultura del robo" permitía pensar la posibilidad de acabar con esta y restablecer el ciclo natural, a diferencia del inglés.[68]

Fraas presenta su *Física agrícola* no como antagónica a la química de Liebig, sino como complementaria. En su obra, señala la importancia de los factores físicos, en particular el clima, subvalorados por el químico alemán: "En condiciones climáticas favorables, sugiere Fraas, la agricultura puede ocurrir sin agotamiento, incluso si los humanos no devuelven al suelo los nutrientes absorbidos por las plantas"[69]. En determinados climas, sobre todo en los húmedos y cálidos, las fuerzas naturales pueden reponer los nutrientes y minerales, sin intervención humana. No es que Fraas rechace totalmente los planteamientos de Liebig, pero considera que en su perspectiva hay exageraciones en torno al agotamiento del suelo.

Pero las críticas de Fraas posteriormente se van a radicalizar. Rechazará la predicción de Liebig, según la cual fenómenos como la sobreproducción serían pasajeros, predominando en el largo plazo la subproducción, lo que llevaría a hambrunas y guerras en Europa. Por el contrario, a su juicio lo que caracteriza a la agricultura moderna es la sobreproducción, por la importación de productos agrícolas desde climas más fértiles.

Fraas también rechaza lo que considera una exageración de Liebig en relación a la importancia de los fertilizantes, existiendo elementos muy relevantes que Liebig no tomó en cuenta, como la ya mencionada fuerza de la naturaleza y el "tratamiento cuidadoso de las tierras por parte del agricultor"[70]. Para Fraas es posible un aumento de la producción, lo que denomina "agricultura de la fuerza", basándose en la "agricultura tradicional" con el método del "aluvión", que se produce naturalmente, pero también puede ser provocado por el ser humano. Saito cita la definición de "aluvión" del geólogo Charles Lyell: "(es) tierra, arena, grava, piedra y otras materias transportadas que han sido arrastradas y arrojadas por los ríos, las

[68] *Ibid.*, p. 293.
[69] *Ibid.*, p. 304.
[70] *Ibid.*, p. 309.

inundaciones u otras causas, sobre tierras no sumergidas permanentemente bajo las aguas de los lagos o los mares". Y señala al respecto: "Como resultado, Marx encuentra otra forma de regular conscientemente la interacción metabólica entre los humanos y la naturaleza"[71].

Asimismo, Fraas propone una explicación alternativa a los procesos de desertificación, decadencia y desaparición de civilizaciones antiguas. Para Liebig esto se producía por la violación de la "ley de compensación", pero para Fraas la causa principal era otra: el cambio climático producido en gran medida por la desforestación produce "un aumento de la temperatura y una disminución de la humedad"[72]. Esto fue señalado por Marx en carta a Engels, y lo documentó en sus cuadernos con un pasaje de Fraas de su obra *El clima y la flora en el tiempo, su historia común.* Si en la Antigüedad la agricultura, la ganadería y la utilización de la madera como materia prima provocaron la desforestación, mucho más lo hace la "producción capitalista moderna", que "acelera la perturbación del metabolismo entre los humanos y la naturaleza debido a una desforestación más masiva que antes de la historia humana"[73]. Cuestión de la "que Marx se vuelve consciente". Saito señala un importante contraste entre la perspectiva de Fraas y la de Marx. Para el primero, la mayoría no tomará conciencia de estas advertencias porque "la desforestación ha construido la base económica para gran parte de la población". Marx, en cambio, "piensa que la armonía entre la civilización y la naturaleza se realice a través del gobierno colectivo consciente del metabolismo por parte de los productores asociados". Ahí nos encontramos con las limitaciones de clase e ideológicas propias de Fraas, aunque Marx no deja de señalar que este tiene una "tendencia socialista inconsciente"[74].

Otra cuestión relevante es que Fraas demuestra que el problema de la desertificación y de la relación entre los seres humanos y la naturaleza no es nuevo. A pesar de que algunas civilizaciones antiguas tuvieran formas de producción agrícola más sustentables, el problema es que el capitalismo profundiza estos problemas conduciendo a una "radical reorganización del metabolismo universal de la naturaleza desde la perspectiva de la valorización del capital"[75].

Saito señala que, en el mismo sentido, Marx no concebía la relación seres humanos-naturaleza en las sociedades precapitalistas como una relación armoniosa y "no contradictoria" que habría que restaurar. Marx, podríamos decir, está muy lejos de esa visión romántica, según la cual el socialismo futuro consistiría en la restauración de una armonía perdida. Era consciente de que el capitalismo profundiza en forma radical las perturbaciones del metabolismo, pero este "nunca se ha organizado conscientemente"[76]. A esto que señala Saito, se podría agregar que existe un contraste con el mundo actual, en tanto hoy se conocen los posibles efectos de determinadas formas de producción que en la antigüedad eran ignorados. Pero el conocimiento no es suficiente para que haya un cambio sustantivo y radical en ese ámbito, sino que es necesario un cambio revolucionario del conjunto de la sociedad. Para Saito, Marx se torna consciente, con Fraas, de que es necesario profundizar en el estudio de estas problemáticas, y "busca reforzar la crítica de Liebig sobre el despilfarro de recursos limitados en relación con todo el ecosistema, yendo más allá del análisis de Liebig"[77].

En este último capítulo, Saito argumenta que Marx no dejó de lado, tras la edición del primer tomo de *El capital,* su interés y lectura sobre ciencias naturales y problemas ecológicos. También expone el carácter no dogmático y científico de Marx, siempre abierto a nuevas investigaciones que lo hacen modificar aspectos de su propia teoría y su perspectiva general sobre algunos fenómenos (como su optimismo tecnológico en

[71] *Ibid.*, p. 310.
[72] *Ibid.*, p. 317.
[73] *Ibid.*, p. 324.
[74] *Ibid.*, p. 325.
[75] *Ibid.*, p. 326.
[76] *Ibid.*, p. 327.
[77] *Ibid.*, p. 327.

relación a la agricultura y su visión respecto al colonialismo y a las sociedades precapitalistas). Todo esto pone en tela de juicio, además, la pertinencia de las críticas ecosocialistas a Marx, aquellas que niegan que el pensador de Tréveris haya superado su prometeísmo inicial.

En las conclusiones, Saito sintetiza algunas de las principales ideas desarrolladas en el texto, y también hace una serie de planteamientos que conviene señalar. Sostiene que es claro que Marx no ha planteado una utopía tecnológica antiecológica y tecnocrática, lo que ha sido fundamentado a lo largo del libro. Y agrega que esa imagen "no es más que una proyección retrospectiva de la idea prometeica del siglo XIX y XX impuesta al pensamiento materialista de Marx". Dicho de otra forma, no fue el pensador alemán quien ignoró la ecología y los problemas ambientales, sino la mayor parte de los marxistas que vinieron después y los críticos del marxismo. Se puede pensar que la ausencia de preocupación sobre el medio ambiente llevó a que no se les prestara atención, que no se vieran los elementos que en los textos marxianos apuntaban en ese sentido. En consecuencia, el proyecto socialista implica también una "rehabilitación del metabolismo social y natural que ha sido seriamente distorsionado por el capitalismo"[78].

Este olvido puede deberse a que el marxismo occidental se centró en las "formas sociales", dejando de lado el contenido o lo "material". En un sentido muy similar, John Bellamy Foster plantea que esta tradición marxista dejó de lado el estudio de la naturaleza y se centró solamente en la investigación de la sociedad. Pero, para Saito, "si lo material se integra en su sistema, los textos de Marx abren el camino a la ecología sin mucha dificultad". Permitiendo no solo el análisis del antagonismo ser humano-naturaleza, sino también la posibilidad de "vislumbrar una estrategia contra la dominación reificada del capital y la enajenación de la naturaleza desde el punto de vista del propio mundo material". Lo que aleja a Marx del carácter «apocalíptico» que tienen muchas críticas ecológicas.

Saito reafirma en las conclusiones algunas de sus tesis más polémicas. Refiriéndose a la eterna relación entre los seres humanos y la naturaleza, sostiene que "Marx investiga cómo esta condición material de la producción se transforma y deforma bajo las relaciones sociales constituidas de forma capitalista, como la tarea principal de su economía política". El capital, con "su impulso a la autovalorización infinita", entra en contradicción con la naturaleza, la que es elástica, pero tiene límites que no se pueden trascender. Según Saito, "esta es la contradicción central del modo de producción capitalista, y el análisis de Marx apunta a discernir los límites de este impulso ilimitado hacia la acumulación de capital dentro de un mundo material"[79]. Y agrega más adelante: "como resultado de sus investigaciones, llegó a ver en sus últimos años que las fracturas metabólicas eran el problema más serio del capitalismo"[80].

Las conclusiones terminan con dos citas de la carta de Marx a la revolucionaria rusa Vera Ivánovna Zasúlich, donde el alemán reflexiona sobre la comuna "arcaica" rusa. En la primera de estas citas, Marx sostiene la posibilidad de que estas comunas se transformen en un espacio de resistencia al capitalismo y que pasen al socialismo "sin atravesar el capitalismo", tesis que –como ya señalamos– también fue planteada por Mariátegui sin conocimiento de este texto de Marx. En la otra cita que Saito comparte, el pensador y revolucionario germano habla de la contradicción del capitalismo no solo con los trabajadores, sino también con la ciencia y las fuerzas productivas: "Hoy encuentra a este sistema, tanto en Europa occidental como en los EE.UU., en conflicto con las masas trabajadoras, con la ciencia y con las mismas fuerzas productivas que engendra –en resumen, una crisis que terminará con su propia eliminación, con la vuelta de las modernas sociedades a una forma más elevada de tipo 'arcaico' de propiedad y producción colectivas". Esto se expresa claramente, para Saito, en la crítica de Fraas y Liebig a la irracionalidad de la agricultura del robo y de la fractura metabólica.

[78] *Ibid.*, p. 334.
[79] *Ibid.*, p. 336.
[80] *Ibid.*, p. 340.

Para el intelectual de izquierda japonés, "Marx no respondió todas las preguntas y no predijo el mundo de hoy, pero de ello no se deduce que actualmente su ecología no sirva para nada". Aunque habría que señalar que sí predijo muchas de las principales características y tendencias del mundo actual, como la centralización y concentración del capital, la formación de una economía de carácter mundial, la tendencia decreciente de la tasa de ganancia o la transformación creciente de los trabajadores en asalariados. Sin embargo, sostiene que "su crítica al capitalismo proporciona una base teórica extremadamente útil para una investigación crítica más profunda de la actual crisis ecológica". Lo que lo lleva a afirmar al final del texto: "¡Marx vive!"[81].

Algunas reflexiones finales sobre *La naturaleza contra el capital*

En su obra, Saito argumenta con rigurosidad contra la tesis de un Marx prometeico, siempre favorable a un desarrollo tecnológico ilimitado, que no tomaba en cuenta los límites naturales. Muestra con claridad que el pensador alemán va desarrollando una conciencia cada vez más profunda de las problemáticas ecológicas, que lo hace dejar de lado el optimismo juvenil de rasgos prometeicos respecto a la tecnología, y que lo lleva a desarrollar en forma consistente algunos de los tópicos de sus escritos de juventud, como la alienación del ser humano respecto a la naturaleza. Esta superación de todo ingenuo optimismo se expresará con mucha claridad en *El capital* y en sus estudios y manuscritos posteriores.

Asimismo, Saito muestra sólidamente que la ecología de Marx no era un agregado sin conexión con el resto de su *corpus* teórico. Por el contrario, es plenamente coherente con su teoría del valor y con su concepción materialista, superando todo dualismo entre forma y contenido (o sociedad y materia), sin caer en ningún tipo de reduccionismo.

Saito también plantea que el concepto de metabolismo de Marx, si bien está inspirado en gran medida en los aportes de Justus von Liebig, es independiente de éste, desarrollando una teoría propia abierta a otros textos que, muchas veces, entraban en tensión con los del químico alemán, como los del agrónomo Fraas. En todo el desarrollo de Saito, se puede visualizar con nitidez el espíritu crítico de Marx, que ponía en duda y revisaba constantemente sus ideas, y se encontraba siempre abierto a nuevas perspectivas. Queda claro que el revolucionario germano estaba muy lejos de todo espíritu dogmático. Más dudoso es que Marx considerara a la contradicción ser humano-naturaleza como la contradicción fundamental del capitalismo. En este sentido, parece atendible el siguiente señalamiento de Michael Roberts:

> Saito argumenta que "*la crítica de Marx a la economía política, si se hubiera completado, habría puesto mucho más énfasis en la perturbación de la 'interacción metabólica' entre la humanidad y la naturaleza como la contradicción fundamental del capitalismo"*. Esa puede ser la opinión de Saito, pero ¿fue la de Marx? ¿Es la "grieta metabólica" la "contradicción fundamental del capitalismo"? En mi opinión, Saito no ofrece una justificación para esta afirmación.[82]

Posiblemente, Saito tenga muchos elementos para fundamentar que aquella es –o ha devenido en el presente– la contradicción principal, pero parece tener razón Roberts cuando sostiene que no queda claro que Marx sostuviera esa idea.

[81] *Ibid.*, p. 344.
[82] Michael Roberts. "Saito: la grieta metabólica y el comunismo del decrecimiento", en *Sin Permiso*, 3 de diciembre de 2022, disponible en https://www.sinpermiso.info/textos/saito-la-grieta-metabolica-y-el-comunismo-del-decrecimiento.

También son atendibles algunos señalamientos de Roberts sobre el decrecimiento, aunque no se refieren a planteamientos que Saito hace en *La naturaleza contra el capital,* sino en su libro más reciente *El capital en la era del Antropoceno:*

> En un escenario de decrecimiento socialista, el objetivo sería reducir la producción ecológicamente destructiva y socialmente menos necesaria (lo que algunos podrían llamar parte del valor de cambio de la economía), al tiempo que se protege y, de hecho, incluso se mejora las partes de la economía que se organizan en torno al bienestar humano y la regeneración ecológica (la parte del valor de uso de la economía).[83]

El decrecimiento no es viable en una sociedad capitalista, pues el capital tiende constantemente a su expansión. En una sociedad socialista. Donde los productores libremente asociados regulen conscientemente el metabolismo con la naturaleza, eso sería viable, pero –en la línea que señala Roberts– eso significaría decrecimiento de algunas actividades económicas y posiblemente crecimiento de otras. Industrias como la armamentística ya no tendrían sentido (si pensamos en un socialismo establecido a nivel mundial, horizonte que parece por ahora muy lejano). Tampoco el desarrollo hipertrofiado de la publicidad. La producción ya no apuntaría a la obsolescencia y, por tanto, se necesitaría producir menos de algunos productos porque estos serían más durables. Asimismo, una economía no orientada hacia la ganancia permitiría una mejor distribución de algunos bienes, como los alimentos, y no destruiría parte de las cosechas cuando hay sobreproducción por circunstancias naturales o de otro tipo, como sucede actualmente para que los precios no caigan. Seguramente, muchos tipos de consumo generados por la multiplicación de los deseos y necesidades en el marco de una cultura consumista tenderían a disminuir o desaparecer. Por último, será necesario, sobre todo en determinados países o regiones de la periferia, un desarrollo general de las fuerzas productivas y el crecimiento económico de determinadas actividades.

Esto se conecta con uno de los temas más polémicos en el marxismo, como lo es el del desarrollo de las fuerzas productivas. En el marxismo han existido fuertes tendencias «productivistas» que han identificado *desarrollo de las fuerzas productivas* con *crecimiento económico*. Pero esa no es una relación necesaria. En una sociedad socialista, se podrían desarrollar fuerzas productivas que –por citar dos ejemplos– resultaran más sustentables ecológicamente hablando, o apuntaran no al crecimiento del volumen de producción, sino al aumento del tiempo libre de los seres humanos. En este sentido, son totalmente reivindicables las puntualizaciones de Manuel Sacristán: "Por el contrario, habría que entender que un programa socialista no requiere hoy (quizá no lo requirió nunca) primordialmente desarrollar las fuerzas productivas, sino controlarlas, desarrollarlas o frenarlas selectivamente."[84]. Aquí, tal vez, los señalamientos de Roberts no implican diferencias profundas con Saito, sino cuestiones de énfasis o sobre cuál es la mejor denominación para determinados fenómenos o políticas.

Otras críticas de Roberts son más cuestionables o no tan compartibles. Sostiene el inglés: "El aumento de las tasas de contaminación y degradación ambiental se produce porque los capitalistas buscan ganancias a expensas del medio ambiente, no por las propias tecnologías. Los socialistas deben distinguir entre los instrumentos de producción y su uso bajo el capitalismo"[85]. Es un tema que, por lo menos, merece una discusión profunda en el marxismo. ¿Toda tecnología tiene un estatus neutral o aséptico? ¿Son todas ellas ajenas a fuertes presupuestos ideológicos u objetivos? ¿O en algunos casos nos encontramos con su materialización o plasmación en los artefactos o procedimientos que posibilitan? Muchas tecnologías de vigilancia, militares y otras no parecen, en principio, tan asépticas.

[83] *Ibid.*
[84] Entrevista de la revista mexicana *Dialéctica* (Universidad Autónoma de Puebla) a Manuel Sacristán, n° 13, jun. 1983, pp. 97-119, disponible en https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/entrevista-de-la-revista-dialectica-a-manuel-sacrista-1983-.pdf
[85] Roberts, *ibid.*

Roberts también cuestiona el uso del término "grieta metabólica":

> Hay un debate sobre si el uso del término "grieta metabólica" es útil porque sugiere, al menos para mí, que en algún momento en el pasado antes del capitalismo había cierto equilibrio metabólico o armonía entre los humanos, por un lado, y la "naturaleza", por el otro. Cualquier énfasis en las grietas o rupturas tiene el riesgo de asumir que la naturaleza está en armonía o en equilibrio hasta que el capitalismo la perturba. Pero la naturaleza nunca está en equilibrio, ni siquiera sin humanos. Siempre está cambiando, evolucionando, con "equilibrios puntuales" para usar el término del paleontólogo marxista Stephen Jay Gould, como la explosión cámbrica, con muchas especies evolucionando a medida que otras se extinguen.[86]

Como muchas categorías o expresiones utilizadas a nivel de las ciencias sociales y humanidades, «grieta» o «fractura» metabólica puede tener sus ambigüedades o imprecisiones. Difícilmente se pueda encontrar una expresión que no pueda ser interpretada en más de una forma. Pero el argumento que Roberts propone –que estos términos pueden sugerir una «armonía» anterior al desarrollo del capitalismo– es una confusión que puede ser aclarada fácilmente. Y es aclarada tanto por Saito como por Marx. El hecho de que en la naturaleza haya desequilibrios, tampoco es un argumento convincente: estos se producen por la acción de procesos naturales. La fractura metabólica es –en cambio– un efecto no intencional de acciones conscientes. Por eso Marx apunta a un control *consciente* de esos procesos. Por último, Roberts señala que "Marx rechazó la teoría del agotamiento del suelo de Liebig como el límite del capitalismo". La argumentación de Saito sostiene que Marx puede haber concluido que la teoría de Liebig era un tanto exagerada, pero esto no parece haber implicado un rechazo total, y es bastante discutible que Saito afirme taxativamente que el agotamiento del suelo es "el límite del capitalismo".

Señalamos, al comienzo de esta reseña, que Saito aborda cuestiones complejas, pero lo hace con un lenguaje legible y lejano a todo hermetismo. A esto se puede agregar que *La naturaleza contra el capital* también se caracteriza por la coherencia lógica, tantas veces dejada de lado por ciertas corrientes del mundo académico contemporáneo, sobre todo por las tendencias posmodernas, muy propensas a la ambigüedad, a los textos abstrusos y a la despreocupación por la coherencia argumental. Asimismo, si bien Saito es un filólogo, se halla muy lejos de lo que podríamos llamar «vicios» filológicos, como el centramiento exclusivo en los textos, soslayando la dimensión práctico-objetiva o las referencias a la realidad extra-textual. Intentaremos expresar esta idea con una pregunta: si Marx, por ejemplo, dejó de lado su teoría de la alienación de los manuscritos de juventud o dejó de mencionar ese concepto, ¿eso significa que dicha teoría no tenga validez y sea incompatible con sus desarrollos teóricos posteriores, como los de *El capital*? Que Marx haya dejado de mencionar la alienación, no significa que ese concepto deje de ser válido (de hecho, consideramos que Marx, si bien usó solo marginalmente la categoría *alienación* en su obra de madurez, nunca dejó de lado la idea, que desarrolla en *El capital*, como teoría del fetichismo). Si seguimos el criterio de verdad que plantea Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,* lo que da cuenta de la realidad objetiva, de la terrenalidad de un pensamiento, es la práctica. Asimismo, que tal o cual pensador deje de utilizar un concepto no significa, *ipso facto*, que sea incompatible con sus desarrollos teóricos posteriores. Sin duda, los cambios a nivel discursivo y los énfasis que realiza un autor a lo largo de su vida es algo a tomar en cuenta, pero eso no nos puede conducir a dejar de ver otras dimensiones, como la validez o no de una idea en relación a la práctica en tanto criterio de verdad, y su coherencia –o falta de coherencia– con otros conceptos y teorías que el autor haya desarrollado en otros momentos de su obra. En el caso de Saito, si bien no dice mucho en forma explícita sobre esta cuestión, se puede ver que no deja de utilizar una categoría como la de alienación para analizar fenómenos o explicar ideas del Marx maduro.

[86] *Ibid.*

La teoría de Marx sobre el metabolismo da cuenta de que la naturaleza no se ve afectada por una abstracta y ahistórica humanidad, sino por un sistema social donde predomina el valor de cambio por sobre el valor de uso, y que ha producido una transformación del metabolismo ser humano-naturaleza caracterizado por una crisis ecológica cada vez más profunda. La verdad de sentido común, según la cual el ser humano es intrínsecamente destructivo de la naturaleza, refleja una tendencia ideológica conservadora, que ve lo temporal e histórico como eterno e inmutable. Su presupuesto es una antropología rígida, que proyecta hacia el pasado –y hacia un futuro concebido como eterna repetición del presente– características propias de un momento histórico y de una sociedad determinada. Esto no significa que, antes del capitalismo, las relaciones ser humano-naturaleza fueran aproblemáticas, idílicas, pero sí que hubo formas productivas mucho más sustentables donde la afectación y destructividad del medio ambiente no habían alcanzado los niveles actuales. Lo fundamental es que, en la futura sociedad socialista, se establezca una regulación *consciente* del metabolismo, algo que no ha sucedido en el actual modo de producción ni en los anteriores.

Por último, quisiéramos realizar algunas reflexiones no tanto sobre la obra de Saito, sino a partir de algunos de sus planteamientos.

Para Marx, igual que para Saito, la fractura metabólica y la alienación de la naturaleza deben ser superadas en la futura sociedad socialista, o se debe tender a que estas se reduzcan a un mínimo. Parece claro que el capitalismo no ha hecho más que profundizar esa fractura, impulsando un proceso de urbanización y de formación de megalópolis que llevan la alienación entre el ser humano y la naturaleza a niveles nunca antes conocidos. Esta tarea parece particularmente problemática en regiones con altos niveles de urbanización y alta concentración de la tierra en pocas manos, como es el caso de muchos países de América Latina. La reforma agraria, que ocupaba un lugar central en los programas de la izquierda latinoamericana e incluso de sectores progresistas en las décadas del 60 y 70, ha sido cada vez más olvidada. Pero esta transformación es una tarea insoslayable para la construcción de una sociedad socialista. Resulta fundamental para superar un modelo económico que reproduce la dependencia, una alta concentración de la riqueza y su fuga hacia las economías centrales. A esto se suma que la reforma agraria es un quehacer imprescindible para poder avanzar hacia sociedades con una democracia más profunda y real, puesto que las oligarquías latinoamericanas, que concentran tierras y riquezas, siempre han sido un factor permanente de limitación de la democracia, reproduciendo una cultura autoritaria, clasista y racista, e impulsando golpes de estado y dictaduras, cuando sus intereses eran mínimamente afectados.[87] Pero también es esencial, para trascender un modelo extractivista que agota los recursos naturales y destruye la diversidad ecológica, o para la superación de una fractura metabólica que en América Latina parece tender hacia formas extremas, debido a que tiene algunas de las más importantes megalópolis del mundo y una población rural que en algunos países es de las más bajas a nivel internacional. Fractura complicada, además, en el caso de los países periféricos del

[87] Señala el historiador Waldo Ansaldi respecto de las relaciones entre las diversas formas de gran propiedad existentes en la historia de América Latina y la cultura autoritaria: "...está claro que ellas han operado como cárceles de larga duración, 'naturalizando' las diferencias sociales y las capacidades diferentes derivadas de ellas, como también la dominación y la subordinación. La relación patrón-cliente, el paternalismo y el autoritarismo derivados de ella, y la convicción de la política como privativa de los 'notables', claves para explicar la política latinoamericana hasta hoy, nacen en esas unidades de producción devenidas microsociedades, a despecho del carácter esclavista, semiservil o libre de las relaciones de trabajo dominantes en cada caso". W. Ansaldi, "La democracia en América Latina. Un barco a la deriva", en W. Ansaldi (dir.), *La democracia en América Latina. Un barco a la deriva*, FCE, Bs. As., 2008, p. 58. Esa gran propiedad, el latifundio, ha estado siempre en fuerte tensión con la democracia, aun con las formas limitadas propias de la democracia actual que no deja de ser para Ansaldi un "régimen de dominación" de clase. Desde una perspectiva más filosófica, señala María Julia Bertomeu: "Es propio de la tradición histórica republicana, considerar que la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica, o en las relaciones jurídicas propias de la vida civil, tales como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales. La ciudadanía plena no es posible sin independencia material o sin un control sobre el propio conjunto de oportunidades". M. Julia Bertomeu, "Republicanismo y propiedad", en *Sin Permiso*, 5 de julio de 2005, disponible en https://www.sinpermiso.info/textos/republicanismo-y-propiedad.

capitalismo, por la extracción de los recursos de la tierra que ha devastado continentes enteros para favorecer a unos pocos países centrales. Como escribiera Bellamy Foster:

> Los beneficios extraordinariamente elevados derivados de la renta imperialista, drenados de la periferia o del Sur global en el proceso de producción de mercancías, como argumentó Samir Amin, han adoptado históricamente dos formas: 1) transferencias de valor de cambio, y 2) transferencias de valor de uso. Esta última puede considerarse un proceso de imperialismo ecológico por el que la extracción de recursos ha devastado a menudo a los países pobres, que se han enfrentado a la expropiación (apropiación sin equivalente ni reciprocidad) de los "regalos gratuitos de la naturaleza al capital" que se encuentran en sus territorios, junto con los costos ecológicos de la extracción.[88]

Posiblemente, una reforma de las estructuras agrarias deba ser pensada en forma diferente a como lo fuera en el pasado. Pero la concentración de la tierra como un bien privado en pocas manos, como mero instrumento para la valorización del capital, hace no solo imposible superar las grandes desigualdades socioeconómicas, sino que también conduce a la inviabilidad de democracias profundas y de modelos productivos mínimamente sustentables. Esto implica importantes desafíos prácticos, y un necesario desarrollo de la «imaginación revolucionaria» capaz de idear los caminos para que la tierra vuelva a ser un bien común. Porque, como sostuvo Mariátegui hace casi 100 años: "el socialismo no puede ser ni calco ni copia, sino creación heroica", y "los libertadores fueron grandes porque fueron, ante todo, imaginativos. Insurgieron contra la realidad limitada, contra la realidad imperfecta de su tiempo". Su virtud "consiste en haber visto una realidad potencial, una realidad superior, una realidad imaginaria".[89] En este sentido, sostiene Ariel Petruccelli: "…no es tema baladí el pensar y diseñar modelos viables de socialismo posible. La izquierda debería ejercer la imaginación utópica y asumir las complejidades de la reflexión ética. Lo cual no entraña un mero regreso al viejo utopismo. El realismo es irrenunciable. Es indispensable, pues, combinar utopía y realismo"[90]. Una transformación radical de la realidad implica, pues, imaginar nuevas formas de vida que, en aspectos sustantivos, serán muy diferentes a las actuales. Esa imaginación ha sido clausurada, hoy, por el predominio de ideologías que tienden a ver el futuro como una eterna continuación del presente. Ideologías que no son capaces de pensar e imaginar más allá de la realidad existente: a lo sumo plantean pequeños cambios, sin afectar las estructuras fundamentales. A este pragmatismo se lo suele llamar «realismo», aunque su insostenibilidad e inviabilidad –ecológica y humana– nos dan cuenta de lo poco realista que es seguir por este camino si pensamos más allá del corto plazo.

Tal vez no seamos del todo conscientes de las implicancias profundas, a nivel de la subjetividad, que produce esa separación entre el ser humano y la tierra: implica nada menos que aquel no tiene garantizada su existencia. La inestabilidad y precariedad laborales son romantizadas y embellecidas por la ideología dominante bajo la engañosa figura de la «flexibilidad laboral», como una forma de vida abierta a la «aventura» y los «nuevos desafíos», «emprendedora» y «libre de ataduras». La existencia de un ejército de reserva permanente, que el capitalismo necesita para regular el precio de la mercancía fuerza de trabajo, es un fenómeno propio de la sociedad moderna capitalista, es decir, plenamente histórico. Pero ha sido naturalizado, lo que tiene profundas consecuencias a nivel subjetivo. Una gran parte de los ciudadanos «libres» e «iguales» se ven obligados a vender su fuerza de trabajo porque no tienen asegurada su existencia: han sido alienados de la naturaleza que, precisamente, la garantizaba. Pesa sobre ellos una coerción económica: la amenaza constante, más o menos consciente, de que pueden acabar, si no muriendo literalmente de hambre, con seguridad en una situación absolutamente degradada y miserable. La amenaza,

[88] John Bellamy Foster, Hannah Holleman y Brett Clark, "Imperialismo en el Antropoceno", en *Alianza Global Jus Semper,* 2021.
[89] José Carlos Mariátegui, "La imaginación y el progreso" (1924), en *El alma matinal*, Lima, Amauta, disponible en https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/el_alma_matinal/index.htm.
[90] Ariel Petruccelli, *La Revolución (revisión y futuro),* Bs. As., Red Editorial, 2020.

además, suele no ser solamente individual, sino que atañe a todos aquellos que tienen una relación de dependencia con el trabajador asalariado: sus hijos, evidentemente, pero también pueden ser los padres, hermanos, etc. La fuerza coercitiva de esta amenaza, que tiene raíces «estructurales», no puede menos que impactar fuertemente en la subjetividad humana. En las pocas sociedades capitalistas que han desarrollado fuertemente el «Estado de bienestar», esto acaso se perciba como algo lejano. Pero este tipo de sociedades han sido más la excepción que la regla en la historia del capitalismo mundial, e incluso en ellas la existencia de estas redes de contención no convierte en nula la posibilidad de ver una vida radicalmente degradada. Marx relacionó, en escritos generalmente poco conocidos, el desarrollo del capitalismo con el aumento de los trastornos mentales y los suicidios. Si bien Saito no profundiza en estas cuestiones, puesto que su objetivo es abordar en forma sistemática la visión ecológica de Marx, sí nos da importantes elementos que aportan para desarrollar una reflexión en este sentido. Fenómenos cada vez más extendidos y crecientes, como la depresión, los trastornos de ansiedad, los suicidios, diversos tipos de problemas en la salud mental y un malestar profundo en gran parte de la sociedad, no parecen ajenos a las transformaciones del capitalismo y a las diversas formas de enajenación que su surgimiento produjo, y que su desarrollo tiende a acrecentar y profundizar. Como ha planteado Mark Fisher, no se trata de problemas individuales producidos por un desequilibrio químico, sino de una cuestión social y política.

También cabe destacar la crítica al dualismo sociedad-naturaleza, evitando todo reduccionismo. Las tendencias posmodernas tienden a negar lo biológico-natural, reduciéndolo a una construcción social. Marx no reducía lo social a lo biológico –como lo hace una larga tradición de pensamiento biologicista muy propia del capitalismo–, pero tampoco negaba la existencia de determinaciones biológicas. La suya era una perspectiva consecuentemente materialista. Saito y Bellamy Foster han señalado que el exclusivo énfasis en lo social llevó a algunos marxistas a no abordar problemas como los ecológicos, e incluso a una visión dualista que contraponía sociedad y naturaleza. Pero hoy esas tendencias se radicalizaron más aún.[91] Para el constructivismo posmoderno, la realidad es completamente una construcción social, llegando al extremo de reducir lo biológico a lo sociológico (e incluso a lo lingüístico o simbólico). Al respecto, en su reseña de *Nadie nace en un cuerpo equivocado,* Juan Gérvas y Mercedes Pérez-Fernández sostienen: "…el sexo no es una vivencia interna ni un constructo social, (...) el sexo tiene existencia real y no es una construcción performativa"[92]. De manera concordante, la lectura de Marx que realiza Saito iría en una dirección opuesta a toda reducción sociológica. La biología existe, después de todo.

Consideramos fundamental, además, el señalamiento de la importancia que Marx le daba a la lucha por la reducción de la jornada de trabajo y la legislación laboral en general. Aquí se puede ver cómo la libertad del capital significa no solo menor libertad del trabajador –que más alienado y desposeído de su vida se encuentra mientras más libre es el capital de toda restricción–, sino también la posible destrucción de su salud física y psíquica, y la degradación del medio ambiente, debido a que el capital sigue "su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo"[93]. Aparece la desmesura en la que tanto insistiera Manuel Sacristán,[94] y que se expresa claramente, hoy, en la lucha constante de las empresas capitalistas para

[91] Véase al respecto, en este mismo número de *Corsario Rojo*, el artículo de Facundo Nahuel Martín, "Agencia incorporada. Materialismo, subjetividad, naturaleza", sección Bitácora de Derrotas, pp. 92-108.

[92] Juan Gérvas y Mercedes Pérez-Fernández, "Reseña sobre *Nadie nace en un cuerpo equivocado*", en *Kalewche,* 23 de octubre de 2022, disponible en http://kalewche.com/resena-sobre-nadie-nace-en-un-cuerpo-equivocado-de-j-errasti-y-m-perez-alvarez.

[93] Saito, *op. cit.*, pp. 165-166.

[94] "El desarrollo capitalista entraña, necesariamente, desmesura. Y una desmesura potencialmente autodestructiva de la propia especie humana. Ante ello, el Sacristán ecológicamente consciente reivindicará el valor de la *mesura*. Apeló, pues, al desarrollo de 'una ética revolucionaria de la mesura y la cordura'. Esto es, mesura en el consumo, mesura en la relación con la naturaleza, mesura en la producción de bienes. Pero la *mesura* no se contraponía al *radicalismo.* Al contrario, Sacristán asumía que en términos ecológicos había que ser muy radical. Los problemas son tales, y de tal magnitud, que no hay ni tiempo para el gradualismo ni es sensato el reformismo. La crisis ecológica en la que se estaba sumergiendo la humanidad era una crisis que exigiría soluciones radicales, revolucionarias". Ariel Petruccelli y Juan Dal Maso, *Althusser y Sacristán: itinerarios de dos comunistas críticos,* Bs. As., IPS, 2020, pp. 198-199.

impedir o relajar las regulaciones ambientales, o en la constante presión para aumentar la edad de jubilación y otros mecanismos que tienden a aumentar la plusvalía absoluta y, por tanto, a lograr una mayor subordinación de la vida al capital y la disminución del ocio o tiempo para sí de los trabajadores. Estas reformas han sido resistidas por grandes movilizaciones de los trabajadores, pero el capital y sus agentes políticos de todos los colores insisten en ellas una y otra vez. A pesar de que los trabajadores producen hoy mucha más riqueza en menos tiempo, eso no ha conducido en casi ningún sitio a una reducción de la jornada laboral, como habían planteado algunos economistas en el pasado. Estas políticas apuntan a contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia: son una fuga hacia adelante de la crisis estructural del capitalismo. Por eso la lucha contra estas reformas adquiere un carácter potencialmente anticapitalista, resultando fundamental desnaturalizar la tendencia constante del capital a ir más allá de los límites físicos naturales de la fuerza de trabajo, que conducen al deterioro de la salud corporal y psíquica.

Y una última reflexión, para finalizar. Solemos asociar a los países orientales con misticismo, religiosidad o tendencias irracionalistas. Existe en los países occidentales –con toda la relatividad que tiene esta expresión– una imagen estereotipada del «Lejano Oriente». Se trata de una construcción parcial, sesgada, simplificada y en parte mitificada. Hecha a medida, podríamos decir, de las propias ideas y necesidades de ciertos grupos occidentales. No pocas veces, el «Oriente» sirve para una autoafimación identitaria occidental. Se asocia lo oriental con el despotismo, el misticismo evasivo, el sometimiento del individuo a la totalidad... Occidente sería, en cambio, el mundo de la democracia, de la ciencia y de la filosofía independiente de la religión: un paraíso en que el individuo ha conquistado la mayoría de edad y la libertad. Otras veces, en cambio, el Oriente es el mundo idealizado de la espiritualidad, contrapuesto a un Occidente materialista en el que domina una racionalidad despótica. Hay todo un floreciente mercado que promete armonía, paz interior y equilibrio en torno a un orientalismo *new age* de marcado carácter individualista (y muy occidental, dicho sea de paso). Ya Mariátegui señalaba al respecto:

> Si la civilización capitalista en su decadencia, bajo tantos aspectos semejante a la de la civilización romana, renuncia a su propio pensamiento filosófico, abdica de su propia certidumbre científica, para buscar en ocultismos orientales y metafísicas asiáticas, algo así como un estupefaciente, el mejor signo de salud y de potencia del socialismo, como principio de una nueva civilización, será, sin duda, su resistencia a todos estos éxtasis espiritualistas. Ante el retorno de la burguesía, decadente y amenazada, a mitologías que no la inquietaron en su juventud, la afirmación más sólida de la fuerza creadora del proletariado será el rotundo rechazo, el risueño desprecio, de las angustias y de las pesadillas de un espiritualismo de menopausia.[95]

Estas visiones hegemónicas o estereotipadas sobre el Oriente –tanto en sus versiones angélicas como en sus manifestaciones diabólicas– son excesivamente sesgadas y simplistas: niegan la riqueza y diversidad de culturas milenarias. Cualquiera que indague un poco en la historia del pensamiento chino, o en el de la India, pronto descubrirá que no todo ha sido espiritualismo religioso; que también en esas culturas han florecido tendencias materialistas o escépticas. Tampoco el Oriente ha sido una simple sucesión de regímenes despóticos. Durante el siglo XX, florecieron en el Oriente todo tipo de movimientos revolucionarios: anticoloniales, democráticos, antiimperialistas y socialistas. En muchos casos su derrota no se debió sólo a factores internos, a las fuertes tendencias reaccionarias e inerciales que podían existir en esas sociedades, sino a la intervención de los «racionales» y «democráticos» países occidentales, que apoyaron a las facciones más reaccionarias de esas sociedades con tal de evitar el peligro revolucionario. A esto no es ajeno Japón después de la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, Occidente está muy lejos de ser el reino de la racionalidad y la libertad realizada. Profundas tendencias irracionalistas han inundado la historia occidental:

[95] José Carlos Mariátegui, "El idealismo materialista", en *Defensa del Marxismo,* Lima, Amauta, 1934, disponible en https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/defensa_del_marxismo/index.htm.

van desde las que dieron luz a la Inquisición, hasta otras más modernas, como el misticismo evasivo o el fascismo.

Dicho de otra forma: ni la ciencia ni la racionalidad son patrimonio exclusivo de la *episteme* occidental. En todas las culturas existen tendencias racionales e irracionales, y toda una serie de gradaciones intermedias. Si bien la ciencia pudo haberse desarrollado más en Occidente a partir del siglo XVI (por determinadas circunstancias históricas que se dieron en esta región del mundo y no en otras), nunca fue ni es una forma de pensamiento exclusivamente occidental, sino propia de nuestra especie, al menos cuando se dan determinadas circunstancias materiales y culturales. De esto son testimonio tanto los logros del pasado de muchas civilizaciones no occidentales (por ejemplo, los aportes de la cultura árabe en la Edad Media, que fueron fundamentales para lo que conocemos bajo el rótulo de Renacimiento), como así también el gran desarrollo científico en países como China o el Japón actuales. La ciencia –caracterizada por desarrollar teorías e hipótesis que intentan interpretar y explicar los fenómenos sociales y naturales sin la intervención de fuerzas sobrenaturales, así como también por la argumentación racional, la observación metódica y la experimentación– no es exclusiva de una cultura: es propia de toda la humanidad. En el trabajo, como actividad no determinada –aunque sí condicionada– biológicamente y mediada por la conciencia, ya nos encontramos, en potencia, con muchos de los elementos propios de la ciencia: el establecimiento de relaciones de causalidad, la observación o la experimentación.

El libro del japonés Saito es un testimonio de que hay formas de pensamiento que no son exclusivas de Occidente. Oriente puede tener sus tendencias espiritualistas y místicas, pero también sus corrientes racionales y materialistas. Japón tiene innegables componentes culturales individualistas, pero también posee tradiciones cooperativas, tanto modernas como de carácter ancestral. Todo lo cual reafirma, a nuestro entender, las afirmaciones de Mariátegui con la que empezábamos este texto.