

Capítulo 6 de *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*
(versión levemente corregida)

Jorge Riechmann

La ecología de Marx (y Engels)¹

“Marx parte de una convicción muy pesimista, a saber, que en el momento de construir una sociedad socialista el capitalismo habrá destruido completamente la relación correcta de la especie humana con el resto de la naturaleza (...). Y entonces asigna a la nueva sociedad la tarea –dice literalmente– de ‘producir sistemáticamente’ este intercambio entre la especie humana y el resto de la naturaleza (...). La sociedad socialista queda así caracterizada como aquella que establece la viabilidad ecológica de la especie...”²

Manuel Sacristán

“Como habría previsto Marx en *La ideología alemana*, las fuerzas productivas se están convirtiendo en fuerzas destructivas, creando un riesgo de destrucción física para decenas de millones de seres humanos --¡una situación peor que los ‘holocaustos tropicales’ del siglo XIX estudiados por Mike Davis! (...) Los ecologistas se equivocan si piensan que pueden pasar por alto la crítica marxiana del capitalismo. Una ecología que no se da cuenta de la relación entre productivismo y lógica de la ganancia está condenada al fracaso... --o, peor aún, a la recuperación por el sistema.”³

Michael Löwy

“La enseñanza de Marx no está exenta de errores y no escapó de influencias deletéreas del medio enajenante en el que se formó. Pero, a diferencia de otros pensadores del siglo XIX considerados como ‘grandes’, Marx buscó, para corregirse, el contacto con la ‘vil multitud’, la comunicación con ‘la humanidad sufriente que piensa y con la humanidad pensante que está oprimida’.”⁴

Maximilien Rubel

"Sería un gran error no leer y releer a Marx, no polemizar sobre él. Pero por añadidura será cada vez más una falta de responsabilidad teórica, filosófica y política.”⁵

Jacques Derrida

Dependencia de los ecosistemas

¹ Publicado inicialmente como postfacio al libro de Daniel Tanuro *El imposible capitalismo verde. Del vuelco climático capitalista a la alternativa ecosocialista*, La Oveja Roja, Madrid 2011.

² Manuel Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 147.

³ Michael Löwy, *Ecosocialismo*, El Colectivo/ Ediciones Herramienta, Buenos Aires 2011, p. 13 y 28.

⁴ Maximilien Rubel, *Marx sin mito* (edición de Margaret Manale y Joaquim Sirera), Octaedro, Barcelona 2003, p. 249.

⁵ Citado por Daniel Bensaid al comienzo de su ensayo *Marx ha vuelto*, Edhasa, Buenos Aires 2011.

Desde mediados de los años sesenta del siglo XX, y sobre todo desde comienzos de los setenta, la sociedad concede una atención creciente a los crecientes problemas ecológicos y ambientales. Son los años del desarrollo de los movimientos ecologistas modernos; del alarmado informe del Secretario General de NN.UU. U Thant, *El ser humano y su medio ambiente*, en 1969; de los primeros informes del Club de Roma, a partir de 1972; de la cumbre mundial de Estocolmo, en junio de 1972; de la “crisis del petróleo” de 1973-74; de las luchas antinucleares de los setenta... En el Norte y el Sur, en el Este y el Oeste, se suceden grandes catástrofes industriales que ayudan a una extensa toma de conciencia: Three Mile Island en 1979, Bhopal en 1984, Chernobil 1986... En definitiva, se descubre (o redescubre, en algunos casos) que *las sociedades modernas son dependientes de los ecosistemas*. Como dice Ramón Fernández Durán, “los seres humanos somos interdependientes y ecodependientes: el *Homo economicus* competitivo e independiente de otros y de la naturaleza es una absoluta ficción.”⁶

Una perspectiva teórica adecuada ha de ser socio-ecológica

No se puede separar limpiamente sociedad y naturaleza: ni las sociedades humanas pueden escapar nunca del todo a sus determinaciones naturales, por más ilusiones que se hagan al respecto (y los seres humanos pertenecientes a la tradición cultural europea nos hemos hecho bastantes), ni la naturaleza es desde hace ya milenios otra cosa que naturaleza humanizada (al menos desde la Revolución Neolítica con la que comenzó la agricultura y la formación de estados, y desde luego en mucho mayor medida desde los comienzos de la Revolución Industrial).

De manera que, según creo, una teoría social adecuada a los desafíos de nuestra época ha de ser necesariamente *una teoría socio-ecológica*. Y también una teoría ecológica adecuada habrá de incorporar esa radical dimensión socioecológica, al menos desde que el ser humano se transformó en una “fuerza geológica planetaria” (y eso ya lo vio Vladimir Vernadsky hace muchos decenios) y desde que el ámbito de la intervención humana se hizo coextensivo con la biosfera toda⁷. Como dice Graham Woodgate, “resulta de poca utilidad debatir si las crisis

⁶ Ramón Fernández Durán, *La quiebra del Capitalismo Global: 2000-2030*, manuscrito, octubre de 2010, p. 15. He abordado estas cuestiones en *Interdependientes y ecodependientes* (Proteus, Barcelona 2012).

⁷ Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, La Découverte, París 1991, p. 270. Esta obra se ha traducido al castellano (*Historia de la ecología*, Icaria, Barcelona 1992): la prefiero a la *Historia de la ecología* de Pascal Acot (Taurus, Madrid 1990). El texto clásico del biólogo ruso está disponible en castellano: Vladimir I. Vernadsky, *La biosfera* (introducción de Ramón Margalef), Fundación Argentaria/ Visor, Madrid 1997.

ambientales que percibimos son hechos materiales o simplemente construcciones sociales: claramente son ambas cosas a la vez.”⁸

Los desafíos planteados por la cuestión ecológica, lejos de reducirse a una cuestión de valores o construcciones simbólicas, atañen a las *relaciones metabólicas básicas* entre los seres humanos y la naturaleza. Comprender lo mejor posible el *metabolismo sociedad/ naturaleza y sus perturbaciones* (en términos de intercambio de energía, materia e información) es básico para la calidad de nuestro análisis científico-social.

La crisis ecológica es una crisis social. Lo que está fallando no es la naturaleza, es nuestra sociedad: su estructuración interna y sus formas de intercambio con la naturaleza. Como señala Daniel Tanuro,

“La crisis ecológica y la crisis social son una y la misma crisis: la crisis del sistema capitalista. La expresión ‘crisis ecológica’ resulta engañosa: no está en crisis la naturaleza, sino la relación entre sociedad y naturaleza. No está en crisis el clima, ni su perturbación se debe a ‘la actividad humana’ en general: se debe a cierta forma de la actividad humana, determinada históricamente, basada sobre los combustibles fósiles. La crisis ecológica, dicho de otra manera, es una manifestación de la profunda crisis sistémica del capitalismo.”⁹

Y cuando *vivimos en un “mundo lleno” o saturado* (en términos de espacio ambiental), la perspectiva teórica adecuada no puede ser sino socioecológica.¹⁰

Dos enfoques teóricos

Se puede llegar a una conclusión semejante tanto desde la *sociología ambiental académica* (y ahí tenemos, por ejemplo, el enfoque del “ecosistema social” de Juan Díez Nicolás) como desde la aspiración a un *renovado materialismo ecológico de matriz marxista* (como muestra, entre otros, el trabajo de John Bellamy Foster en los últimos años)¹¹.

El sociólogo Juan Díez Nicolás lleva muchos años propugnando el *enfoque del ecosistema social*: lo aprendió de sus maestros Amos H. Hawley y Otis D. Duncan. Según éste enfoque, los cuatro factores básicos para lograr entender qué

⁸ Graham Woodgate, “Introducción” a Michael Redclift y Graham Woodgate (eds.), *Sociología del medio ambiente. Una perspectiva internacional*, McGraw Hill, Madrid 2002, p. xxx.

⁹ Daniel Tanuro, intervención en el XVI Congreso de la Cuarta Internacional, 25 de febrero de 2010. Trad. JR

¹⁰ La noción de “mundo lleno”, *full-world*, fue acuñada por Herman E. Daly, uno de los más importantes especialistas en economía ecológica. Un volumen compilado por él, con varios ensayos suyos, ha sido traducido al castellano: Daly (ed.), *Economía, ecología y ética* (Fondo de Cultura Económica, Méjico 1989). Para lectores de formación cristiana (pero no sólo para ellos, desde luego) puede resultar iluminador el libro que escribió junto con el teólogo John Cobb: *Para el bien común. Reorientando la economía hacia la comunidad, el medio ambiente y un futuro sostenible* (Fondo de Cultura Económica, Méjico 1993).

¹¹ John Bellamy Foster, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Libros de El Viejo Topo, Barcelona 2004.

hacemos aquí (quiero decir, sobre esta Tierra) son *población, medio ambiente, tecnología y relaciones sociales*.¹²

¿QUÉ ESTÁ PASANDO CON ESTOS CUATRO COMPONENTES...?

¿Qué está pasando con los cuatro componentes de este esquema o modelo en nuestro terrible comienzo de siglo XXI, marcado por dinámicas como la crisis ecológica planetaria, la globalización socioeconómica, el ahondamiento de la fractura Norte/ Sur o las tensiones militaristas y neoimperialistas? Podríamos esquematizarlo de la siguiente forma:

- Población → **explosión demográfica** (cuyo fin ya avistamos: transición demográfica global prevista para mediados del siglo XXI. Con la "bomba poblacional" desactivada se abrirán nuevas perspectivas para una humanidad que busque su equilibrio con la naturaleza).
- Medio ambiente → **crisis ecológica global**, que claramente requiere un análisis aparte.
- Fuerzas productivas (tecnología) → **desarrollo explosivo de la tecnociencia**
- Relaciones sociales → **interdependencia creciente; quiebra de muchos vínculos sociales; incremento de las desigualdades sociales y simultáneo aumento de la conectividad social; dominio del capital financiero sobre la economía; emergencia incipiente de "una sola humanidad", contradicha por la profunda fractura Norte/ Sur.**

La crisis ecológica global (que eufemísticamente se denomina a menudo "cambio global") es un fenómeno distintivo que va a tener consecuencias extraordinarias sobre las sociedades de todo el mundo. Cabe pensar, en efecto, que el "tema de nuestro tiempo" (por emplear la expresión de don José Ortega y Gasset) no es sino *el choque de las sociedades industriales contra los límites biofísicos del planeta*. Esto apunta, claro, a una crisis sistémica.

Enfoque ecomarxista

El enfoque del "ecosistema social" no queda en realidad tan lejos de la perspectiva ecosocialista o ecomarxista. Desde esta óptica, en el plano macrosocial el *análisis de las interrelaciones entre población, medio ambiente, fuerzas productivas y organización social* proporciona explicaciones plausibles para la mayoría de los grandes y dramáticos cambios que se están produciendo en los últimos decenios. Como decía mi maestro Manuel Sacristán, a quien cabe considerar el fundador de la perspectiva ecomarxista en España:

"Creo que el modelo marxiano del papel de las fuerzas productivas en el cambio social es correcto; creo que la historia conocida sustancia bien la concepción marxiana; ésta es coherente en el plano teórico y plausible en el histórico- empírico. De modo que no creo que sea necesario revisar esas tesis. (...) La novedad consiste en que ahora tenemos motivos para sospechar que el cambio social en cuyas puertas estamos no va a ser necesariamente liberador

¹² Véase una exposición sencilla en Juan Díez Nicolás, *El dilema de la supervivencia: los españoles ante el medio ambiente*, Caja Madrid 2004, p. 11 y ss.

por el mero efecto de la dinámica, que ahora consideramos, de una parte del modelo marxiano. No tenemos ninguna garantía de que la tensión entre las fuerzas productivo-destructivas y las relaciones de producción hoy existentes haya de dar lugar a una perspectiva emancipatoria. También podría ocurrir todo lo contrario.”¹³

Aunque encontramos en Marx y Engels una anticipación de la posibilidad de que las fuerzas productivas muten en fuerzas destructivas (sección segunda del primer capítulo de *La ideología alemana*)¹⁴, será el ecomarxismo de los decenios últimos del siglo XX el que se haga cargo de que, en las condiciones en que el capitalismo se encuentra en el período actual, *lo destructivo pesa enormemente en comparación con lo productivo*. De manera que debemos hablar, como lo hace Sacristán, de fuerzas productivo-destructivas: el guión une los dos términos en una realidad crecientemente indisociable.

Pero entonces... ¿no eran Marx y Engels productivistas?

Entre los “padres fundadores” de las modernas ciencias sociales, *Marx y Engels – como mínimo– tienen “atisbos ecológicos” pioneros*, que se hallan entre los primeros realizados por los científicos sociales. *Y hay quien va mucho más allá* (probablemente con cierta exageración): según John Bellamy Foster “la visión que Marx forjó del mundo era profunda y quizá sistemáticamente ecológica (en todos los sentidos positivos en que hoy se utiliza el término), y esta perspectiva ecológica se derivaba de su materialismo”¹⁵.

Manuel Sacristán rastreó los “atisbos ecológicos” en el pensamiento de Marx y Engels¹⁶. En primer lugar, hay que mencionar anticipaciones de lo que hoy llamaríamos *ecología humana*. Como “ecología de la fuerza de trabajo en la fase ascendente del capitalismo” cabe entender las reflexiones sobre las condiciones de vivienda y de alimentación del proletariado industrial y algunas

¹³ Manuel Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 104-105.

¹⁴ Entre las numerosas reflexiones de Marx que se sitúan en esta órbita, podemos por ejemplo citar la siguiente: “Lo que caracteriza a este siglo XIX es el contraste entre, por un lado, las fuerzas industriales y científicas inimaginables en épocas anteriores y, por otro lado, los síntomas de un declive que sobrepasa los horrores atestiguados por los anales de la caída del Imperio romano. De un lado, vemos las máquinas capaces de reducir el esfuerzo humano, del otro constatamos la miseria de la masa; las fuentes de riqueza recientemente descubiertas convertidas en fuentes de miseria, los triunfos del espíritu pagados al precio de una pérdida de carácter. A medida que la humanidad domina la naturaleza, el hombre se convierte en esclavo de otro o de su propia infamia, su ciencia parece que no puede brillar más que sobre el sombrío fondo de la ignorancia, sus invenciones y progresos tienden a dotar a sus fuerzas materiales de vida aintellectual y a rebajar la vida humana al nivel de una fuerza material sin alma. Es como si cualquier progreso en el orden de la técnica y de la ciencia debiera ir fatalmente acompañado de una regresión en las relaciones sociales y las instituciones políticas.” Discurso en un mitin obrero que tuvo lugar en Londres, en la primavera de 1856, para celebrar el cuarto aniversario del órgano cartista *The People's Paper* (citado por Maximilien Rubel en *Marx sin mito* (edición de Margaret Manale y Joaquim Sirera), Octaedro, Barcelona 2003, p. 187.

¹⁵ John Bellamy Foster, *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Libros de El Viejo Topo, Barcelona 2004, p. 13.

¹⁶ Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, *mientras tanto* 21, Barcelona, diciembre de 1984. Después recogido en *Pacifismo, ecología y política alternativa* (Icaria, Barcelona 1987).

preocupaciones sobre el problema demográfico (éstas últimas, más en Karl Kautsky que en los padres fundadores del marxismo).

“Siempre fue muy tenida en cuenta la crítica por Marx y Engels de las condiciones de vida de la fuerza de trabajo, principalmente de los trabajadores industriales, pero también de los agrícolas y de las clases populares más en general. Con el saber de después, como dicen los italianos, esa crítica se puede considerar elemental ecología humana, sobre todo ecología del trabajo en las condiciones del capitalismo ascendente.”¹⁷

En el libro primero de *El Capital*, además, “hay una larga descripción de cómo la producción capitalista, al ser principalmente producción de plusvalía, busca constantemente en su época heroica, cuando trabaja sobre la base de la obtención del máximo de lo que Marx llama plusvalía absoluta, la prolongación de la jornada de trabajo, con lo cual, escribe Marx, se atrofia la fuerza de trabajo humana y se produce su agotamiento y su muerte” (Sacristán, loc. cit., p. 141).
Marx, sigue Sacristán,

“también ha considerado desde el mismo punto de vista algunos aspectos de la vida cotidiana; principalmente dos: habitación y alimentación; por lo que hace a la habitación, Engels ha sido un estudioso más sistemático que Marx; las observaciones de Marx al respecto son más impresionistas y casuales. En cambio, por lo que hace a la alimentación, Marx parece haber sido el primer científico social que ha tratado de un modo no exclusivamente médico, sino político, el problema de las adulteraciones (...). Así, por ejemplo, ha estudiado sociológicamente la adulteración del pan en la Inglaterra de la primera mitad del siglo pasado, época en la cual trabajaban panaderos llamados ‘de precio completo’ y de ‘medio precio’; los primeros servían pan de harina sin mezclas; los segundos pan de harina mezclada con sustancias de gran peso, como el alumbre o la arena.” (Sacristán, loc. cit., p. 143).

Se busca con ello disminuir el valor de los bienes que operan en la reproducción de la fuerza de trabajo...

La contabilidad energética de la agricultura

Hemos de considerar también la contabilidad energética de la agricultura propuesta por Serguei Podolinsky hacia 1880... que sin embargo no fue bien interpretada por Engels. Aquí hay un desencuentro entre marxismo y ecología, una oportunidad perdida. Joan Martínez Alier lo ha recalcado en varios textos:

“A partir de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado [siglo XIX], ya era posible adoptar un punto de vista cuantitativo sobre el flujo de energía solar (...), y era también posible determinar qué parte de la energía solar interceptada por la Tierra se irradiaba de vuelta al espacio y qué parte (más bien escasa) podía ser transformada por las plantas en carbono obtenido del dióxido de carbono de la atmósfera.”¹⁸

¹⁷ Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 141.

¹⁸ Joan Martínez Alier y Klaus Schlüppmann, *La ecología y la economía*, FCE, México 1991, p. 66.

Uno de los primeros intentos en este sentido, como quedó dicho, es el de Serguei Podolinsky. En la primera mitad de la década de los ochenta del siglo XIX Podolinsky publicó “en el órgano de la socialdemocracia alemana un interesantísimo ensayo en dos partes acerca del concepto marxista de valor-trabajo y de la segunda ley de la termodinámica, el principio de entropía”¹⁹. La tradición marxista conoce este esfuerzo en parte gracias al intercambio epistolar que sus clásicos mantuvieron discutiendo el análisis de Podolinsky. Engels escribía el 22 de diciembre de 1882 que “el deseo de expresar relaciones económicas en términos físicos era irrealizable. Todo lo que Podolinsky había conseguido demostrar era una historia ya vieja: que todos los productores industriales han de vivir de los productos de la agricultura. Este hecho podría ser traducido al lenguaje de la física, si así se deseaba, pero poco se ganaría con ello.”²⁰

No obstante el escepticismo de Marx y Engels sobre la potencia de su análisis, “Podolinsky tuvo el gran mérito de recuperar el punto de vista naturalista que Marx había abandonado expresamente (para dedicarse desde entonces a la economía política) en las primeras páginas de *La ideología alemana*. Podolinsky vuelve a cultivarlo, intentando reconstruir la idea de valor-trabajo en el marco de la termodinámica”²¹. “La contabilidad energética [que comenzó a desarrollar Podolinsky hacia 1880] proporcionaba una base científica a la teoría del valor-trabajo, un punto de vista que ni Marx ni Engels apreciaron”²².

Metabolismo entre el ser humano y la naturaleza

En el marco de las nacientes ciencias sociales del siglo XIX, fueron Marx y Engels quienes *aplicaron el término “metabolismo” (Stoffwechsel en alemán) a la sociedad.*²³ El “metabolismo entre el ser humano y la naturaleza” aparece, en *El Capital*, asociado a la descripción básica --casi ontológica-- del proceso de trabajo.

“El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales

¹⁹ Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 144.

²⁰ Joan Martínez Alier y Klaus Schlüpmann, *La ecología y la economía*, FCE, México 1991, p. 67.

²¹ Sacristán, “Algunos atisbos político-ecológicos de Marx”, op. cit., p. 145.

²² Martínez Alier y Schlüpmann, op. cit., p. 69.

²³ Una investigación clave sobre este asunto: *La ecología de Marx* de John Bellamy Foster (Libros del Viejo Topo, Barcelona 2004), especialmente el capítulo 5 (“El metabolismo de sociedad y naturaleza”). Cf. también Paul Burkett, *Marx and Nature*, St. Martin's Press, Nueva York 1999. Foster y Burkett son muy entusiastas; un punto de vista más crítico en Joan Martínez Alier y Klaus Schlüpmann, *La ecología y la economía*, FCE, México 1991, cap. XIII (“El marxismo y la economía ecológica”). JMA actualiza sus posiciones en “The EROI of agriculture and its use by the Vía Campesina”, artículo en curso de publicación.

que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.”²⁴

Y unas páginas más allá: “El *proceso de trabajo* (...) es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.” (Marx, op. cit. p. 223)

El gran químico agrícola alemán Justus von Liebig hizo hincapié en *la circulación de los nutrientes del suelo y su relación con el metabolismo animal*²⁵. Relacionó el empobrecimiento de los suelos con la contaminación de las ciudades por desechos humanos y animales. En sus influyentes *Cartas sobre la utilización de las aguas residuales municipales* (1865), insistía en que un reciclado que devolviera al suelo los nutrientes contenidos en las aguas residuales formaban parte indispensable de un sistema urbano-agrícola racional. Von Liebig escribió en 1840 al primer ministro británico sir Robert Peel, en un contexto marcado por la inquietud que causaba la contaminación de las aguas urbanas de un Londres en rapidísimo crecimiento:

“La causa del agotamiento del suelo debe buscarse en las costumbres y hábitos de las gentes de las ciudades, esto es, en la construcción de retretes que no admiten que se recoja y preserve el excremento líquido y sólido. No regresan a los campos de Gran Bretaña, sino que son arrastrados por los ríos hasta el mar. El equilibrio en la fertilidad del suelo se ve destruido por esta pérdida incesante y puede sólo ser restaurado por un suministro equivalente... Si fuera posible hacer regresar a los campos de Escocia e Inglaterra todos esos fosfatos que han sido conducidos al mar en los últimos cincuenta años, las cosechas se incrementarían hasta el doble de la cantidad de los años anteriores.”²⁶

Señala Martínez Alier que Liebig trazó la diferencia entre la agricultura de explotación y la de restitución, y

“había sostenido que era mejor la agricultura a pequeña escala y la urbanización dispersa que la agricultura latifundista y la aglomeración urbana, debido a su mayor capacidad de restituir al suelo los elementos fertilizantes. Marx estuvo de acuerdo con Liebig (*El capital*, vol. III, capítulo 47) sin integrar, sin embargo tales opiniones en su análisis económico. Alfred Schmidt tiene razón [Schmidt, *Der Begriff der natur in der Lehre von Marx*, 3ª ed., EVA, Frankfurt-Colonia 1978, p. 86-89] al indicar que Marx no usó la expresión *metabolismo entre la humanidad y la naturaleza* en sentido metafórico, sino del modo más concreto posible al referirse a los ciclos de nutrientes de las plantas. Pero en la visión marxista de la historia no se da un lugar preeminente a ese enfoque ecológico. Por eso no ha habido una escuela de historiadores marxistas ecológicos.”²⁷

²⁴ Karl Marx, *El Capital*, vol. 1 del libro primero (ed. de Pedro Scaron), Siglo XXI, Madrid 1984, p. 215.

²⁵ Justus von Liebig, *La química orgánica en su aplicación a la agricultura y la fisiología*, 1840.

²⁶ Liebig citado en Herbert Girardet, *Ciudades sostenibles*, Eds. Tilde, Valencia 2001, p. 46.

²⁷ Joan Martínez Alier y Klaus Schlüppmann, *La ecología y la economía*, FCE, México 1991, p. 272.

La noción de *fractura metabólica*

Estudiar las obras de von Liebig condujo a Marx --en *El Capital*-- a su concepto central de la *fractura metabólica* que se produce en la relación humana con la naturaleza, y explica la alienación con respecto a ella.

Las relaciones de producción capitalistas y la separación antagónica entre la ciudad y el campo habían causado una fractura en ese metabolismo. Gran parte de esta crítica se resume en un pasaje muy notable al final de las páginas que dedica a “La génesis de la renta capitalista del suelo”, en el libro tercero de *El Capital*:

“El latifundio reduce la población agraria a un mínimo siempre decreciente y la sitúa frente a una creciente población industrial hacinada en grandes ciudades. De este modo da origen a unas condiciones que provocan una fractura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social, metabolismo que prescriben las leyes naturales de la vida misma. El resultado de esto es un desperdicio de la vitalidad del suelo, que el comercio lleva mucho más allá de los límites de un solo país. (...) La industria a gran escala y la agricultura a gran escala explotada industrialmente tienen el mismo efecto. Si originalmente pueden distinguirse por el hecho de que la primera deposita desechos y arruina la fuerza de trabajo, y por tanto la fuerza natural del hombre, mientras que la segunda hace lo mismo con la fuerza natural del suelo, en el posterior curso del desarrollo se combinan, porque el sistema industrial aplicado a la agricultura también debilita a los trabajadores del campo, mientras que la industria y el comercio, por su parte, proporcionan a la agricultura los medios para agotar el suelo.”

Hasta aquí la extensa cita del libro tercero de *El Capital*. Puede completarse con otro importante paso de Marx en el libro primero:

“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 ser humano y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el ser humano 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. (...) Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. (...) La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.”²⁸

Socialismo en términos de regulación consciente del metabolismo

²⁸ Karl Marx, *El Capital*, libro primero, párrafo 10 del capítulo 13.

En la futura sociedad de productores asociados que anticipaban Marx y Engels, sería necesario “gobernar el metabolismo humano con la naturaleza de una manera racional”, algo que escapaba a las posibilidades de la sociedad burguesa. Así, en el libro tercero de *El Capital* Marx escribe que en la esfera de la producción material “la libertad sólo puede consistir en que el ser humano socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo [*Stoffwechsel*] suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerza y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana.”²⁹ Como dice Enric Tello,

“Karl Marx fue el primero, setenta años antes que Lewis Mumford, en introducir el concepto de metabolismo social en el ámbito de la economía y la historia. A partir de la noción de intercambio metabólico desarrollada por Justus von Liebig y la biología de su tiempo, Marx definió el trabajo humano como la modulación intencional de aquel metabolismo, y en una de las contadas ocasiones en que concretó qué entendía por socialismo lo caracterizó como la organización consciente de un intercambio entre el ser humano y la naturaleza *en una forma adecuada al pleno desarrollo humano*”.³⁰

Revisionismo, vale decir, autocrítica

Un marxismo ecológicamente informado ha de ser por fuerza un marxismo autocrítico, en gran medida “revisionista” con respecto a los hilos productivistas —o “produccionistas”, como preferiría Enric Tello— que se entretajan en su propia tradición. También Sacristán fue ejemplar en esto: vale la pena releer completa su “Comunicación a las jornadas de ecología y política” en 1979.

Para empezar, Marx y Engels no consideraron los flujos de energía. Joan Martínez Alier se pregunta: “¿Cómo se puede hablar de metabolismo social y no considerar los flujos de energía? Marx no lo hizo...”³¹. La primera contabilidad económico-energética --ya lo mencionamos antes-- se debe a Podolinski, hacia 1880.³²

“Al hablar de marxismo y ecología, creo que habría que insistir (...) en el problema que tuvo Engels para entender la segunda ley de la termodinámica, lo que luego llevó (mucho después de su muerte) a aberraciones como decir que esa ley era burguesa (o tal vez sólo pequeño burguesa), como en los prefacios a la *Dialéctica de la naturaleza* en los años cincuenta del siglo XX en los países del Este...”³³

²⁹ Karl Marx, *El Capital*, libro III, sección VII, capítulo XLVIII; Siglo XXI, México 1981, p. 1044.

³⁰ Enric Tello, *La historia cuenta. Del crecimiento económico al desarrollo humano sostenible*. Libros del Viejo Topo, Barcelona 2005, p. 273.

³¹ Comunicación al autor, 3 de enero de 2011.

³² Joan Martínez Alier, *L'ecologisme i l'economia*, edicions 62, Barcelona 1984, p. 145 y ss. Joan Martínez Alier y Klaus Schlüpmann, *La ecología y la economía*, FCE, México 1991, p. 65 y ss.

³³ Joan Martínez Alier, comunicación al autor, 3 de enero de 2011.

Daniel Tanuro ha insistido con perspicacia en la insuficiencia del tratamiento de la cuestión energética por parte de Marx y Engels. *El paso desde una base energética “de flujo” --la energía solar y la biomasa-- a una base “de stock” --los combustibles fósiles--* tiene una enorme trascendencia ecológica. Por eso la cuestión energética supone un “caballo de Troya” --dice Tanuro-- en “la ecología de Marx”.

“En esto, Marx pasó de largo frente al ‘reloj de oro’ ecológico sin verlo. Si hubiera tenido consciencia de la diferencia cualitativa entre energía de flujo y de stock, su propia concepción le hubiera llevado a entrever el callejón sin salida energético al que el capitalismo estaba arrastrando a la humanidad, y a deducir de ello la necesidad, con el tiempo, de cesar casi por completo la explotación de las energías fósiles.”³⁴

Incomprensión de los límites biofísicos

Desde el trasfondo de la crisis ecológica, la mayor carencia teórica de Marx y Engels (así como de las principales corrientes marxistas posteriores) es sin duda la incomprensión de los *límites naturales impuestos al desarrollo de las fuerzas productivas*, tal y como mostró por ejemplo Ted Benton.³⁵

Recordemos --junto con Manuel Sacristán-- la tesis de la *contradicción básica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción* como motor del progreso histórico:

“La formulación de Marx estriba, dicho muy brevemente, en que la historia avanza, como él decía en la *Miseria de la filosofía*, por su lado peor, es decir, mediante el choque entre las capacidades de la humanidad, sus fuerzas productivas, que en unas relaciones de producción, es decir, de propiedad, de régimen y de modo de producir dados, producen grandes males, suscitando entonces una conciencia revolucionaria en sus víctimas (...). Esto suponía entonces que el progreso descansa, entre otras cosas, de un modo bastante fundamental, en un desarrollo constante de las fuerzas productivas y, consiguientemente, de la producción, idea que también es corriente hoy considerar como una idea muy antiecológica, como un desarrollismo desaforado, irreal, porque ignora la limitación de los recursos naturales en la tierra, la limitación del planeta, y además no deseable puesto que acarrearía una degradación rápida de nuestro medio de vida.”³⁶

La *hipótesis de abundancia* es, a la vez, central para las corrientes principales del marxismo e indefendible (por cuanto sabemos hoy sobre constricciones ecológicas). Todavía en 1969 Manuel Sacristán manifestaba: “La abundancia es,

³⁴ Daniel Tanuro, “Marxisme, énergie et régulation humaine des cycles naturels: une mise à plat indispensable”. Publicado en www.europe-solidaire.org, 8 de abril de 2008.

³⁵ En un conocido artículo de 1989 publicado en el número 178 de la *New Left Review*. Ahora accesible como: Ted Benton, “Marxisme et limites naturelles: critique et reconstruction écologique”, en Jean-Marie Harribey y Michael Löwy (eds.): *Capital contre nature*. PUF, París 2003.

³⁶ Manuel Sacristán, conferencia “Tradición marxista y nuevos problemas”, en *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, El Viejo Topo, Barcelona 2005.

en teoría marxista, la condición *sine qua non* para superar la explotación en cualquier forma, para quebrar la vigencia de las leyes históricas de la economía política y para liquidar sus consecuencias, los fetichismos o las alienaciones. Para el proletariado, la única vía que conduce a la superación del ansia de poseer es la vía materialista que suprime la necesidad y la conveniencia de poseer”³⁷. Como es sabido, pocos años después Sacristán –uno de los pocos intelectuales de izquierdas que en Europa supo calibrar el hondón de la crisis civilizatoria desde los años setenta— renunciaba a esta pretensión de abundancia material y emprendía la reelaboración del ideario programático comunista. Entre otras cosas, la corrección del “comunismo de la abundancia” por parte de un “comunismo sin crecimiento, homeostático”, obligaba a cambiar la nota esencial del concepto “comunismo”, desplazando el acento del libertarismo al igualitarismo³⁸. Para una izquierda que se haga cargo de la cuestión ecológica, el énfasis en la igualdad se vuelve una cuestión central (enseguida volveré sobre esta cuestión). Como destaca Félix Ovejero:

“La relevancia [del supuesto optimista de abundancia] en el esquema de Marx nunca será suficientemente destacada. Para Marx el comunismo se fundamentaba en la posibilidad de la abundancia, en el crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas. Pero la abundancia no sólo era el supuesto sobre el que se cimentaba la sociedad comunista, sino también el combustible que, bajo la forma de las demandas insatisfechas [de la clase proletaria], de su necesidad histórica, estaba entre los mecanismos que relacionaban en ‘ahora mismo’ con el ‘dónde llegaremos’. (...) Vivimos en un planeta con recursos limitados y nunca podrá existir una sociedad donde todos los deseos de todos se puedan satisfacer simultáneamente. El supuesto de abundancia resulta insostenible y, si hay algún mecanismo inflexible que gobierne los procesos históricos, antes parece conducir a la barbarie que al comunismo. Si no hay de todo para todos, si no estamos en una sociedad de la abundancia, aparecen los problemas de la distribución: ¿qué se debe distribuir? ¿Con qué criterios? ¿A quién?”³⁹

Todo esto torna de gran actualidad las teorías económicas socialistas que no parten de esa –irreal— presunción de abundancia material, como por ejemplo el “socialismo de mercado” de Alec Nove, David Schweickart u otros autores; o los modelos de “socialismos del siglo XXI” sin mercados como el que proponen Allin Cottrell y W. Paul Cockshott⁴⁰; y en cambio pone un gran signo de interrogación bajo aquellos otros economistas marxistas –como por ejemplo Ernest Mandel— que sí se aferran a ese supuesto de abundancia. Éste es un debate de gran calado que aquí sólo podemos mencionar.

³⁷ Manuel Sacristán, entrevista “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, en *Cuadernos para el diálogo*, agosto-septiembre de 1969; luego en *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, Barcelona 1985, p. 253.

³⁸ Manuel Sacristán, “En la edición castellana del libro de Wolfgang Harich *¿Comunismo sin crecimiento?*” (1978), luego en *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, Barcelona 1985, p. 224.

³⁹ Félix Ovejero, *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo*, Tusquets, Barcelona 2005, p. 58 y . 63.

⁴⁰ Una buena perspectiva en AAVV, *Derecho a decidir. Propuestas para el socialismo del siglo XXI*, Centro Internacional Miranda, Caracas 2007.

Hacia un “socialismo de la suficiencia”

Hay un Marx demasiado apegado al progresismo burgués decimonónico que ensalza “la gran influencia civilizadora del capital”, la cual lleva a la sociedad a un nivel “frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el ser humano, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsela como poder para sí”⁴¹. El ecosocialismo moderno toma distancia frente a tales convalidaciones de una actitud descarnadamente cosificante de la naturaleza: puede ir tan lejos como en la reivindicación del *valor intrínseco de la naturaleza* (más allá de los valores de uso y de los valores de cambio) por parte del pensador y activista estadounidense Joel Kovel⁴².

Como señala Joaquim Sempere, en la tradición socialista moderna hay un razonamiento implícito que vincula progreso técnico y democracia socialista. En efecto, la práctica de la democracia requiere cierta abundancia de recursos: especialmente formación, tiempo libre y esfuerzo de autoconstrucción. La democracia griega antigua funcionaba para una minoría amplia de ciudadanos varones y propietarios porque una mayoría de la población —sobre todo las mujeres y los esclavos— aseguraban el trabajo necesario.

“La democracia moderna es posible sin esclavitud y sin discriminación de la mujer porque el progreso tecnocientífico proporciona esclavos mecánicos que reducen sustancialmente el tiempo necesario para satisfacer las necesidades de todas y todos. De ahí el apego del pensamiento socialista moderno al progreso técnico. (...) Si el ejercicio de la ciudadanía en una democracia exige tiempo libre, ¿será posible asegurarlo en un mundo con recursos escasos? Los socialistas, y Marx entre ellos, confiaban en la *abundancia* como garantía, y nunca se plantearon que no fuera posible asegurar indefinidamente la abundancia para todos.”⁴³

Hoy tenemos que razonar con más finura en cuanto a lo que pueden ser escaseces absolutas y relativas, en la perspectiva —como apunta Sempere— de un *socialismo de la suficiencia*, no de la abundancia⁴⁴.

Igualdad en la era de la crisis ecológico-social

⁴¹ Marx, *Grundrisse –Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador, 1857-1858) (edición de José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scaron), Siglo XXI, México DF 1975, vol. 1, p. 362.

⁴² Joel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*, segunda edición, Zed Books, Londres 2007. Kovel anticipa una “producción ecológica” que iría más allá de la concepción socialista tradicional de una emancipación de los trabajadores a través de la creación de valores de uso y la apropiación de valores intrínsecos.

⁴³ Joaquim Sempere: *Marx: el arma de la crítica* (antología), Catarata (col. Clásicos del Pensamiento Crítico), Madrid 2013, p. 28.

⁴⁴ Sempere, op. cit., p. 29.

No deberíamos contraponer libertad e igualdad-- ¡cómo insistían sobre ello Cornelius Castoriadis o Manuel Sacristán!⁴⁵ Constatar nuestra interdependencia y ecodependencia tiene mucha importancia a la hora de ponderar ese bien básico para los seres humanos, constitutivo de nuestra propia identidad como humanos, que es la libertad. Pocas capacidades/ necesidades tan vitales como ésta, y ninguna que haya sido tan degradada y pervertida por la cultura dominante, que identifica la libertad con el acceso fácil a las opciones de satisfacción consumista. Pero, como subraya Tim Jackson, “en un mundo con límites, ciertos tipos de libertad son imposibles o inmorales. La libertad ilimitada para acumular bienes materiales es una de ellas. Las libertades de alcanzar el reconocimiento social comprando algo producido por el trabajo infantil en una fábrica lejana, de encontrar un trabajo que valga la pena a expensas de un colapso de la biodiversidad, o de participar en la vida de la comunidad a expensas de las generaciones futuras, serían otras.”⁴⁶

¿Cómo pensar los valores de igualdad –y también libertad, comunidad, etc.-- en un planeta finito, donde hacemos frente a una crisis ecológico-social de alcance mundial? Por una parte, la dinámica de expansión económica constante causada por la acumulación de capital conduce a una “exportación de entropía” ecológica y cultural desde el centro del sistema hacia las periferias sociales y naturales del mismo. Ello puede analizarse en términos de *intercambio desigual* económico y ecológico, una vía fecunda que no podemos explorar aquí⁴⁷.

En segundo lugar, constatamos empíricamente que, en nuestras sociedades cada vez más desiguales, los estilos de vida de los ricos causan enormes impactos ambientales.

“En Canadá, donde los datos de consumo están disponibles por agrupaciones que representan al 10 por ciento de la población (deciles), los analistas de la huella ecológica descubrieron que

⁴⁵ Tenemos buenas razones para pensar que los principios de igualdad y libertad sólo pueden realizarse conjuntamente. Decía Castoriadis que “sólo para esos fragmentos de ser humano que son los intelectuales pseudo-individualistas contemporáneos, la colectividad constituye el mal. La libertad es libertad de hacer, y hacer es tanto poder hacer solo, como poder hacer con los demás. (...) La confusión acerca de la relación entre libertad e igualdad viene de lejos. (...) Sólo los hombres iguales pueden ser libres y sólo los hombres libres pueden ser iguales. Como hay necesariamente *poder* en la sociedad, quienes no participan de ese poder en régimen de igualdad se hallan sometidos bajo el dominio de quienes participan y lo ejercen; no son, en consecuencia, libres; incluso si tienen la ilusión *idiot*a de serlo porque hubieran decidido vivir y morir *idiot*as, es decir, como simples individuos en estado de privación (*idiot*euein). Y esta participación –es evidentemente uno de los puntos en que el movimiento obrero ha ido más lejos que la democracia griega– sólo puede ser igual si lo son las condiciones sociales y efectivas y no exclusivamente jurídicas, hechas para todos” (Castoriadis, “Socialismo y sociedad autónoma”, en *Escritos políticos* (ed. de Xavier Pedrol), Los Libros de la Catarata, Madrid 2005, p. 93). Esta clase de razones son las que llevaban a Étienne Balibar a fusionar ambos valores, igualdad y libertad, en el término único de *égaliberté* (“igualibertad”; Étienne Balibar, “Droits de l’homme et droits du citoyen: la dialectique moderne de l’égalité et de la liberté”, *Actuel Marx* 8, París 1990; comentarios en Alex Callinicos, *Igualdad*, Siglo XXI, Madrid 2003, capítulo 2 (“La igualdad y la revolución”). Contraponer libertad e igualdad, nos ha enseñado también Amartya Sen desde su teoría normativa de las capacidades humanas, es un error categorial. “No son alternativas. La libertad es uno de los posibles campos de aplicación de la igualdad, y la igualdad es una de las posibles pautas de distribución de la libertad” (Sen, *Inequality Reexamined*, Harvard University Press 1992, p. 22-23).

⁴⁶ Tim Jackson, *Prosperidad sin crecimiento. Economía para un planeta finito*, Icaria, Barcelona 2011, p. 72.

⁴⁷ Pistas al respecto en Manuel González de Molina y Víctor M. Toledo, *Metabolismos, naturaleza e historia. Hacia una teoría de las transformaciones socioecológicas*, Icaria, Barcelona 2011, p. 322-327.

el decil de máximos ingresos tiene una huella ecológica nueve veces superior a la del decil más bajo, y una huella de bienes de consumo cuatro veces superior a la del decil más bajo. (...) Una sociedad armoniosa y ecológicamente sensata debe promover la igualdad sustantiva. Es imposible que todo el mundo viva con un estándar de vida muy alto (el así llamado de clase media occidental) puesto que esto necesitaría una huella ecológica que el planeta no puede mantener. Ni es compatible un sistema verdaderamente democrático (esencial para una sociedad armoniosa) con condiciones en las que unos pocos viven en el lujo mientras la mayor parte de la población vive con estándares de vida mucho más bajos. Una relación armoniosa entre la naturaleza y la sociedad requiere por tanto condiciones igualitarias.”⁴⁸

Una cuestión estratégica: reducir las desigualdades sociales

Así, cabe argumentar que no hay posibilidad de construir sociedades sustentables, donde “hagan las paces” economía y naturaleza, sin poner en marcha una *vigorosa estrategia de reducción de las desigualdades sociales*. En efecto, ajustar economías suficientemente productivas a los límites biofísicos del planeta exige un potente movimiento de autolimitación o autocontención por parte de las sociedades industriales⁴⁹. Ello implica una reducción de los metabolismos propios de estas economías que, junto con otros cambios de gran envergadura, acabará repercutiendo sobre las pautas de consumo (individual y colectivo). Ahora bien, abundante investigación sociológica y psicológica sugiere que la sensación subjetiva de felicidad o bienestar, una vez superados ciertos mínimos (a los que para abreviar llamamos *necesidades básicas*), no tiene que ver con el nivel absoluto de consumo material, sino que más bien está relacionada con la posición relativa de uno mismo en comparación con los demás, y con la calidad de los vínculos sociales.

No somos lo suficientemente conscientes del peso que la *comparación constante con los otros* (en los “simios supersociales” que somos los seres humanos) adquiere en nuestra sensación de satisfacción o felicidad subjetiva. El sociólogo estadounidense Thorstein Veblen (a quien cabe considerar uno de los fundadores de la corriente institucionalista en teoría económica) llamó la atención tempranamente sobre la importancia de estas conductas de comparación en su *Teoría de la clase ociosa* (1899). Escribió que “la propensión a la emulación –a la comparación valorativa— es muy antigua y constituye un rasgo omnipresente

⁴⁸ Fred Magdoff, “Armonía y civilización ecológica”. Artículo (publicado en el número de junio de 2012 de *Monthly Review*) que fue preparado para su presentación en la conferencia sobre “Armonía y civilización ecológica” organizada por un grupo de académicos chinos visitantes interesados en el marxismo ecológico para el Instituto de Desarrollo Postmoderno de China (IDPC), Claremont, California, el 27 y 28 de abril de 2012. La traducción es de Carlos Valmaseda. Puede consultarse en <http://www.mientrastanto.org/boletin-110/ensayo/armonia-y-civilizacion-ecologica>

⁴⁹ Véase Jorge Riechmann, *Biomimesis. Ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*, Los Libros de la Catarata, Madrid 2006; así como Manfred Linz, Jorge Riechmann y Joaquim Sempere, *Vivir (bien) con menos*, Icaria, Barcelona 2007; e igualmente Luis González Reyes, Yayo Herrero, Carmen Madorrán y Jorge Riechmann, *Qué hacemos frente a la crisis ecológica*, Akal, Madrid 2012.

de la naturaleza humana. (...) Con excepción del instinto de autoconservación, la propensión emulativa [dirigida hacia arriba en la escala social] es probablemente el más fuerte, persistente y alerta de los motivos económicos propiamente dichos.”⁵⁰ Aunque una parte de la producción de bienes responde a necesidades humanas concretas, satisfacer éstas se logra fácilmente. Después de este nivel, argumentaba Veblen, el excedente productivo es generado por el deseo de ostentar riquezas distinguiéndose de los demás: se trata de formas de consumo conspicuo que alientan un derroche generalizado⁵¹.

Además, recientes y rigurosos trabajos de análisis empírico han desvelado *múltiples nexos entre desigualdad e infelicidad*. El éxito material en términos convencionales (es decir, un elevado PIB por cabeza) va acompañado por un claro fracaso social en las sociedades con mayores desigualdades, y el coste de la desigualdad en términos de infelicidad es enorme⁵². Por todo lo anterior, sólo cabe plantear una disminución del consumo en los países sobredesarrollados, un modelo de austeridad no represiva, planteando al mismo tiempo *la redistribución del ingreso y la cuestión de la propiedad*⁵³. “Será necesario que la preocupación ecológica se articule con un profundo análisis de las actuales relaciones de dominación. No podremos reducir el consumo material a escala global si no hacemos que los poderosos bajen varios escalones y si no combatimos la desigualdad. Es necesario que al principio ecologista, tan útil a la hora de tomar conciencia –‘pensar globalmente, actuar localmente’—, le sumemos el principio que impone la situación actual: ‘consumir menos, repartir mejor’.”⁵⁴

⁵⁰ Citado en Hervé Kempf, *Cómo los ricos destruyen el planeta*, Clave Intelectual, Madrid 2011, p. 92.

⁵¹ “Toda clase envidia y trata de emular a la clase situada por encima de ella en la escala social, en tanto que rara vez se compara con las que están por debajo de ella y con las que se encuentran en una posición mucho más alta que la suya...” Veblen citado en Kempf, op. cit., p. 95.

⁵² Richard Wilkinson y Kate Pickett, *Desigualdad. Un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Turner, Madrid 2009.

⁵³ John Lintott, “Beyond the economics of more”, ponencia en la conferencia internacional de la European Branch of the International Society for Ecological Economics “Ecology, Society, Economy: In Pursuit of a Sustainable Development”, Universidad de Versalles, 23 al 25 de junio de 1996. Véase también Inge Ropke, “Consumption, environment and quality of life”, ponencia en la misma conferencia internacional.

⁵⁴ Hervé Kempf, *Cómo los ricos destruyen el planeta*, op. cit., p. 14. Kempf argumenta en otro lugar: “¿Podemos limitar nuestro derroche, intentar cambiar nuestro modo de vida mientras que los poderosos, allá arriba, continúan pasándose bomba en sus 4x4 climatizados y sus casas con piscina? No. La única forma en que usted y yo aceptemos consumir menos materia y energía es que el consumo material –y por tanto las rentas— de la oligarquía se reduzcan severamente. Como un objetivo por derecho propio, por razones de equidad, y aún más, siguiendo la lección del excéntrico Veblen, para cambiar los estándares culturales del consumo conspicuo. Ya que como la clase ociosa establece el modelo de consumo de la sociedad, si su nivel se reduce, se reudicará el nivel general de consumo. Consumiremos menos, el planeta estará mejor, y nos hallaremos menos frustrados por la falta de lo que no tenemos” (p. 109). En el mismo sentido, hace ya tantos años, el añorado Sicco Mansholt: “Si se impusiera actualmente un crecimiento cero, no se lograría más que aceptar las desigualdades y el crecimiento de las desigualdades. Por esto, antes de provocar una disminución del consumo material, hay que aceptar una completa igualdad. Y deben ser los que consumen más, los privilegiados, quienes comiencen: hacia abajo para poder lograr una mayor igualdad en el sentido material, y hacia arriba en el sentido espiritual y cultural. Es evidente que los trabajadores, las clases que tienen un nivel de vida inferior al promedio, no aceptarán jamás que se les frene el desarrollo mientras exista una categoría importante de privilegiados... Eso es normal. (...) Lo que hay que hacer es emprender una política que conduzca a la élite de los privilegiados a disminuir su nivel de vida para poder lograr una mayor igualdad, no sólo a nivel nacional, sino a escala mundial. Porque cada vez es más patente que el mundo es una entidad en la que vivimos todos juntos y en la que realmente ya no hay fronteras. No se puede consentir que exista un país rico frente a un país pobre... del mismo modo que no se puede aceptar que exista en un mismo país una minoría rica frente a una mayoría pobre.” Mansholt: *La crisis de nuestra civilización*, Euros, Barcelona 1974, p. 138-139.

Necesidades

Dentro de la revisión autocrítica que han de practicar muchas de las tradiciones marxistas, otro elemento problemático es una idea productivista del progreso que lo identifica con el aumento de las necesidades humanas. Para el Marx de los *Grundrisse* (1857-58) estaba claro que “un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso” era una buena cosa⁵⁵. También aquí Sacristán ofrece buena reflexión:

“Desde Marx hasta Lafargue incluido, y luego ya no digamos el marxismo vulgar y corriente, han parecido pensar que el desarrollo, el perfeccionamiento de la humanidad, estriba fundamentalmente en un aumento de sus necesidades. Lafargue, uno de los yernos de Marx, acuñó la célebre frase según la cual el peor mal de los obreros era que no sentían necesidades (...). En todo caso, esta idea de que progreso de la humanidad es progreso de las necesidades parece sugerir una noción destructora del desarrollo de la vida económica y de la vida cotidiana ya que un aumento constante de las necesidades debería suponer o implicar o acarrear un aumento constante de la producción, con los consiguientes efectos medioambientales y antiecológicos.”⁵⁶

Pero ¿de qué necesidades hablamos? Sacristán, en la misma conferencia que estamos citando ahora, relaciona esto directamente con la idea de Marx expuesta en *El Capital* “de que en una sociedad en la que predomine el valor de uso de los productos y no el valor de cambio no hay ninguna necesidad dinámico-estructural, ninguna necesidad interna, para que se produzca una necesidad ilimitada de plustrabajo. Marx quería decir con eso lo siguiente: él no está negando la conveniencia y la positividad del aumento de las necesidades del individuo, (...) pero piensa que necesidades las hay de dos tipos: elementales y lo que, con una palabra alemana, *überlegen*, podríamos llamar superiores.”

¿A cada cual según sus necesidades, podríamos preguntarnos, según la conocida fórmula distributiva de Marx y Engels? Está claro que, si se supone que las necesidades aumentan y se enriquecen sin cesar, esto resulta imposible a partir de recursos finitos. Si nos deshacemos de la hipótesis de abundancia, hemos de acotar: de ahí toda la teorización sobre las *necesidades básicas* y sobre la *justicia distributiva*.

Una reformulación del criterio de justicia de Marx y Engels podría decir, más o menos: *de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus*

⁵⁵ Karl Marx, *Grundrisse –Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (borrador, 1857-1858) (edición de José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scaron), Siglo XXI, México DF 1975, vol. 1, p. 361.

⁵⁶ Manuel Sacristán, conferencia “Tradición marxista y nuevos problemas”, en *Seis conferencias sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, El Viejo Topo, Barcelona 2005.

necesidades... básicas, y teniendo en cuenta los límites biofísicos del planeta. Aquí, por cierto, hay una complicación que sería deshonesto silenciar (aunque no puedo abordarla ahora⁵⁷): ¿cabe hablar en serio de necesidades radicales o básicas, si se trata de un ser —como *Homo sapiens sapiens*— que se automodela con las herramientas de la cultura? Manuel Sacristán alertaba contra las antropologías filosóficas que se jactan de conocer metafísicamente la “esencia” humana, y contra las esperanzas de que, una vez identificadas las necesidades radicales o auténticas y liberados los humanos de la alienación de sus deseos, sea realizable una armonía final, una sociedad donde se reconcilien todas las contradicciones. Frente a ello, el pensador ecomarxista español advierte:

“No hay necesidades radicales, salvo en un sentido trivial. En general, la especie ha desarrollado en su evolución, para bien y para mal, una plasticidad difícilmente agotable de sus potencialidades y sus necesidades. Hemos de reconocer que nuestras capacidades y necesidades naturales son capaces de expansionarse hasta la autodestrucción. Hemos de ver que somos *biológicamente* la especie de la *hybris*, del pecado original, de la soberbia, la especie exagerada.”⁵⁸

Abandonar el milenarismo

En aquella misma intervención de 1979, Sacristán reclamaba un cambio político-cultural importante para la izquierda comunista: abandonar la escatología.

“La principal conversión que los condicionamientos ecológicos proponen al pensamiento revolucionario consiste en abandonar la espera del Juicio Final, el utopismo, la escatología, deshacerse de milenarismo. Milenarismo es creerse que la Revolución Social es la plenitud de los tiempos, un evento a partir del cual quedarán resueltas todas las tensiones entre las personas y entre éstas y la naturaleza (...). La actitud escatológica se encuentra en todas las corrientes de la izquierda revolucionaria (...) [y] se basa en la comprensión de la dialéctica real como proceso en el que se terminan todas las tensiones o contradicciones. Lo que hemos aprendido sobre el planeta Tierra confirma la necesidad (que siempre existió) de evitar esa visión quiliástica de un futuro paraíso armonioso.”⁵⁹

Se presenta así una tarea compleja a los movimientos sociales que luchan por la supervivencia y la emancipación:

“Por el modo como hemos aprendido finalmente a mirar a la Tierra, sabemos que el agente no puede tener por tarea fundamental el ‘liberar las fuerzas productivas de la sociedad’ supuestamente aherrojadas por el capitalismo (...). Por otro lado, la tarea fundamental del agente revolucionario no puede consistir tampoco en coartar, sin más complicaciones, las fuerzas productivas (...). Esta complejidad de lo que tiene que hacer el sujeto revolucionario (...) conlleva un cambio de la imagen tradicional del agente. (...) A juzgar por la complicación de la tarea fundamental descrita, la operación del agente revolucionario tendrá que describirse de un modo mucho menos fáustico y más inspirado en normas de conducta de

⁵⁷ Cf. los capítulos “Acerca de la condición humana” y “Hacia una cultura de la sostenibilidad” en mi libro *Interdependientes y ecodependientes. Iniciación a la ética ecológica* (Proteus, Barcelona 2012).

⁵⁸ Manuel Sacristán, “Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política” (1979), en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 10.

⁵⁹ Sacristán, “Comunicación a las Jornadas de Ecología y Política” de 1979, ahora en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, op.cit, p. 9-10.

tradicción arcaica. Tan arcaica, que se puede resumir en una de las sentencias de Delfos: ‘De nada en demasía’ (...). De modo que si esta reflexión no está completamente equivocada, deberemos proponernos la inversión de algunos valores de la tradición revolucionaria moderna.”⁶⁰

Marx sin ismos, nos sugería Paco Fernández Buey⁶¹; Marx sin mito, reclamaba Maximilien Rubel⁶². Insistamos sobre ello: marxismos (en plural) sin mitos. El mito marxista –resume Kenneth Rexroth– sería “una escatología final: el fuego de la revolución, el juicio de la dictadura del proletariado y el terror, la Segunda Venida, cuando la Edad de Oro del comunismo primitivo regrese para ser glorificada de modo inimaginable en un nuevo reino de amor fraternal y divinización del hombre”⁶³. Pero Manuel Sacristán –entre otros– nos enseñó, precisamente, un marxismo limpio de tentaciones escatológicas. Nada de parusías milenaristas, sino un marxismo descreído de automatismos históricos, libre de teleología revolucionaria, y muy cercano a esa concepción trágica de la vida que el anarquista Rexroth considera veraz (y yo comparto esa consideración).

¿Ascetismo proletario?

En una importante entrevista de 1969 que ya hemos citado antes, Manuel Sacristán argumentaba: “Si los comunistas han de ser (...) ‘pobres y nuevos’, eso se debe no a que hayan de ser enemigos de la abundancia, sino sólo a que no han de querer ser cerdos sueltos del rebaño de Epicuro, sino sólo con la gran pira, encabezada por los involuntarios ascetas proletarios.”⁶⁴ En ese momento el gran pensador marxista español sigue aún pensando que la abundancia material es precondition de la emancipación humana (aunque pocos años más tarde, la conmoción intelectual producida por estudios como el informe del MIT *Los límites del crecimiento* de 1972 le llevarán a revisar a fondo esa posición).

En 2005 otro pensador ecomarxista, John Bellamy Foster, propone inspirarnos precisamente en Epicuro para pensar una revolución ecológico-social. JBM ha insistido en que el interés de Marx por el viejo pensador griego no fue circunstancial (como objeto de su tesis doctoral), sino que ganaremos situando el conjunto de la reflexión marxiana cerca de la ética de la autolimitación que

⁶⁰ Manuel Sacristán, “Comunicación a las jornadas de ecología y política” de 1979, ahora en *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 12-13.

⁶¹ Francisco Fernández Buey, *Marx sin ismos*, Libros del Viejo Topo, Barcelona 1998.

⁶² Maximilien Rubel, *Marx sin mito* (edición de Margaret Manale y Joaquim Sirera), Octaedro, Barcelona 2003.

⁶³ Kenneth Rexroth, *Recordando a los clásicos*, FCE, México 2001, p. 228.

⁶⁴ “Checoslovaquia y la construcción del socialismo”, en *Cuadernos para el diálogo*, agosto-septiembre de 1969. Luego recogida en Manuel Sacristán, *Intervenciones políticas (Panfletos y materiales III)*, Icaria, Barcelona 1985, p. 253.

proclamó Epicuro. Pero se trata de un Epicuro crítico de la abundancia en la medida en que ésta represente una “riqueza no natural”. Así, señala JBF,

“como observaba Epicuro, ‘la riqueza natural es a la vez limitada y fácilmente obtenible; las riquezas de los caprichos ociosos se desvanecen para siempre’. Y el problema es el carácter no natural e ilimitado de tales riquezas alienadas. (...) Epicuro señalaba: ‘Cuando se la mide por el propósito natural de la vida, la pobreza es gran riqueza; y la riqueza sin límites, una gran pobreza’. El libre desarrollo humano, en un contexto de limitaciones naturales y de sustentabilidad, es la base verdadera de la riqueza de una existencia multifacético y rica; la persecución desbocada de riqueza es la fuente primaria del empobrecimiento y el sufrimiento humano. No necesita uno decirlo, pero tal preocupación por el bienestar natural, como opuesto a las necesidades y estimulantes artificiales, es la antítesis de la sociedad capitalista y la precondition de una comunidad humana sostenible.”⁶⁵

Así, ¡al menos alguna clase de ascetismo proletario pasa a situarse en el corazón del programa ecosocialista!

Cambio cultural y conversión de la persona

A comienzos del siglo XXI, la reflexión de un intelectual revolucionario como Emir Sader desemboca en los mismos lugares que transitaba Manuel Sacristán al final de su vida, hace casi treinta años: “Creo que la mayor dificultad que enfrentamos es lograr proponer y materializar formas de vida alternativas, embrionariamente anticapitalistas, antineoliberales, para enfrentar la hegemonía de los EE.UU., concretamente en el campo donde tienen más fuerza: el modo de vida, el consumo, los valores, etc. Ésta es en el fondo la lucha para que otro mundo alternativo sea posible. (...) La izquierda brasileña y latinoamericana en general, como dije ayer, para mí es pregramsciana. No comprende que vencer no es tomar el poder, sino que es construir un modo de vida alternativo, (...) construir una hegemonía.”⁶⁶

Sacristán, desde luego, no era pregramsciano. En la última etapa de su vida, ponía esperanza en lo que llamaba *nuevas comunidades amigas de la Tierra* regidas por principios de *mesura y cordura*⁶⁷, que revalorizasen la *pequeña escala*⁶⁸, inspiradas por el proyecto de un *ecologismo socialista*⁶⁹, un ecosocialismo.

⁶⁵ John Bellamy Foster, “Organizing the ecological revolution”, *Monthly Review* vol. 57 num. 5, de octubre de 2005.

⁶⁶ Emir Sader, *Crisis hegemónicas en tiempos imperiales*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana 2004, p. 40 y 129.

⁶⁷ Manuel Sacristán, *M.A.R.X. (Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres)*, ed. de Salvador López Arnal, Libros de El Viejo Topo, Barcelona 2003, p. 275.

⁶⁸ *M.A.R.X.*, op. cit., p. 360.

⁶⁹ *M.A.R.X.*, op. cit., p. 353.

Nuevas comunidades: colectivos humanos capaces de yuxtaponer a la mera racionalidad técnica una racionalidad de los valores, una “racionalidad social que busque una reorganización social de acuerdo con criterios de equilibrio, de homeostasis o de homeostasia, y no con criterios de maximización del beneficio privado de los propietarios de los medios de producción”⁷⁰. Gentes capaces de integrar en su práctica valores como la modestia, la sobriedad, la “contemplación no dominadora”⁷¹, una austeridad que al mismo tiempo busque radicalmente la igualdad social⁷², o la coherencia intensa entre decir y hacer, pues “no se puede seguir hablando contra la contaminación y a la vez contaminando intensamente”⁷³.

Sacristán deseaba activistas que cultivasen conscientemente una sensibilidad propicia: “una mentalidad revolucionaria sana y en parte nueva no puede obtener su potencia afectiva de dogmas pseudocientíficos, sino de un cultivo adecuado de la sensibilidad y el sentimiento (no de Marta Harnecker, sino de los poetas revolucionarios)”⁷⁴. Con la capacidad autocrítica suficiente como para reconocer que “una tribu de cazadores del Amazonas, por ejemplo, sin lengua escrita, sin objetos de metal, etc., pero con sus costumbres observadas por todos los miembros, no sólo no es un grupo de incultos, sino que es un grupo de seres humanos con una cultura probablemente mucho más sólida, más organizada e integrada que la nuestra en una gran ciudad industrial capitalista”⁷⁵. Gentes –y no se trata de uno de los asuntos menos importantes-- capaces de aceptar de verdad la muerte y la dimensión trágica de la vida humana⁷⁶.

Hacia el final de su conferencia sobre “Tradición marxista y nuevos problemas” (impartida en Sabadell en 1983, dos años antes de su muerte), Sacristán insistía en la necesidad de un profundo cambio cultural, introduciendo una idea del Marx de los *Grundrisse* que continúa siendo axial para cualquier conceptualización que podamos hacer sobre futuras comunidades ecosocialistas:

“Un sujeto que no sea ni opresor de la mujer, ni violento culturalmente, ni destructor de la naturaleza, no nos engañemos, es un individuo que tiene que haber sufrido un cambio importante. Si les parece, para llamarles la atención, aunque sea un poco provocador: tiene que ser un individuo que haya experimentado lo que en las tradiciones religiosas se llamaba *una conversión*. (...) Los cambios necesarios requieren pues una conversión, un cambio del individuo. Y debo hacer observar –para no alimentar la sospecha de que me he ido muy lejos, muy lejos de la tradición marxista— que eso está, negro sobre blanco, en la obra de Marx desde los *Grundrisse*, la idea fundamental de que el punto, el fulcro, de la revolución es la

⁷⁰ M.A.R.X., op. cit., p. 275.

⁷¹ M.A.R.X., op. cit., p. 283.

⁷² M.A.R.X., op. cit., p. 343.

⁷³ M.A.R.X., op. cit., p. 331.

⁷⁴ M.A.R.X., op. cit., p. 355.

⁷⁵ M.A.R.X., op. cit., p. 307.

⁷⁶ M.A.R.X., op. cit., p. 355.

transformación del individuo. En los *Grundrisse* se dice que lo esencial de la nueva sociedad es que ha transformado materialmente a su poseedor en otro sujeto y la base de esa transformación, ya más analíticamente, más científicamente, es la idea de que en una sociedad en la que lo que predomine no sea el valor de cambio sino el valor de uso, las necesidades no pueden expandirse indefinidamente. Que uno puede tener *indefinida* necesidad del dinero, por ejemplo, o en general de valores de cambio, de ser rico, de poder más, pero no puede tener *indefinidamente* necesidad de objetos de uso, de valores de uso.”⁷⁷

A quienes no tenemos una elevada opinión de la naturaleza humana en general, se entenderá que no nos entusiasme precisamente la condición humana deformada bajo el capitalismo. Y sin embargo, con estos bueyes hay que arar.

Los cristianos saben que en la gran mayoría de los casos, para llegar a ser personas decentes, necesitamos rompernos y reconstruirnos a fondo –y a eso lo llaman *conversión*. Los militantes de la izquierda no deberíamos ignorar algo tan básico.

⁷⁷ M.A.R.X., op. cit., p. 360 y 367.

Jorge Riechmann

El socialismo puede llegar sólo en bicicleta

Ensayos ecosocialistas

Los Libros de la Catarata, Madrid 2012

"La falsa salida reformista parece beneficiarse de la necesidad de abandonar la dialéctica mefistofélica de la pura negatividad, del 'cuanto peor, tanto mejor', para propugnar una ética revolucionaria de la cordura. Pero eso es sólo apariencia falsa suscitada por la vaguedad de una descripción muy general. En la concreción de la vida, la lucha por la cordura y la supervivencia tiene que ser tan revolucionaria radical como la lucha por la justicia y la libertad. No es posible conseguir mediante reformas que se convierta en amigo de la Tierra un sistema cuya dinámica esencial es la depredación creciente e irreversible. Por eso lo razonablemente reformista es, también en esto, irracional."⁷⁸

Manuel Sacristán, "Comunicación a las jornadas de ecología y política" de Murcia (en mayo de 1979)

"La ciclista lo crea todo a partir de casi nada, convirtiéndose en el ser más eficiente energéticamente de entre todos los animales y máquinas que se mueven; y, como tal, tiene una capacidad ímproba para desafiar todo el sistema de valores de esta sociedad. Los ciclistas no consumen bastante. La bicicleta puede ser demasiado barata, demasiado saludable, demasiado independiente y demasiado equitativa como para que le vaya bien. En una era del exceso, es minimalista; y ostenta el potencial subversivo de hacer feliz a la gente en una economía impulsada por la frustración de los consumidores."

Jim McGurn citado por Keith Farnish (en el capítulo 16 de *A Matter of Scale*)

"Ecologismo consecuente no es conducir automóviles con catalizador e impulsados con gasolina sin plomo, sino poner radicalmente en entredicho un sistema de transporte basado en la primacía del automóvil privado, como lo hacía José Antonio Viera-Gallo (secretario de Justicia en el gobierno chileno de Salvador Allende) cuando lúcidamente postulaba que *el socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Ecologismo consecuente no es fantasear con centrales solares capaces de garantizar un suministro de energía eléctrica similar al actual, sino luchar por ahorrar energía y por reducir el consumo global de energía en las metrópolis del Imperio. Ecologismo consecuente no es nutrirse con verduras cultivadas orgánicamente y adquirir una segunda residencia para disfrutar de la vida campestre, sino organizar la resistencia colectiva contra *esta* agricultura industrial y *este* urbanismo clasista y luchar mancomunadamente por opciones alternativas en tales áreas centrales de la vida económico-

⁷⁸ Manuel Sacristán: *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Icaria, Barcelona 1987, p. 15.

social. El *ecorreformismo* (que también podemos llamar *ambientalismo*) no sólo es recuperable para el mejor funcionamiento de la megamáquina de nuestra muerte en vida, sino que en buena medida (al menos en sociedades un poco más nórdicas que la nuestra) está ya recuperado.”⁷⁹

Jorge Riechmann, “El socialismo puede llegar sólo en bicicleta” (1996)

Índice

Prefacio: “Sobre ecosocialismo en la crisis de civilización: ecología política de la pobreza y decrecimiento”, por Francisco Fernández Buey

1. Introducción: Marx + Marsh: ecosocialismos para el siglo XXI
2. Sobre el carácter distópico del capitalismo contemporáneo
3. Dos o tres cosas que sé sobre ella (la sustentabilidad)
4. Sobre sustentabilidad y desarrollo sostenible
5. De las tramas piramidales ¿a la complejidad autolimitada?
6. La ecología de Marx (y Engels)
7. Reflexiones ecosocialistas sobre capitalismo y crisis ecológica
8. En el mundo de las muchas crisis
9. Para avanzar hacia sociedades sostenibles: “desfinanciarizar” la economía, socializar la banca
10. En la espesura de las ciudades (notas sobre entornos urbanos, sustentabilidad y ecosocialismo)
11. Tareas para después de la “muerte de Dios”

Postfacio: “Hacia una ética ecosocialista”, por Michael Löwy

⁷⁹ Jorge Riechmann, “El socialismo puede llegar sólo en bicicleta”, *Papeles de la FIM* 6 (2ª época) –monográfico sobre *Ecología, economía y ética*–, Madrid 1996, p. 47. La primera versión de este artículo fue expuesta en las Primeras Jornadas sobre Ecología y Política Ambiental de Izquierda Unida (Madrid, 12-14 de octubre de 1990) y se publicó después en el número 148 de *Nuestra Bandera* (primer trimestre de 1991), hace más de veinte años...