

El Capitaloceno y la alienación posthumana: encuentros entre Marx y Nietzsche

*The Capitalocene and Posthuman Alienation: Encounters between Marx
and Nietzsche*

Guido Fernández Parmo*

Fecha de Recepción: 09/04/2024

Fecha de Aceptación: 11/06/2024

Resumen: *El objetivo del siguiente texto es pensar las relaciones entre la producción social y la natural retomando la lectura deleuziana sobre Nietzsche que define a la materia y al cuerpo —se trate del cuerpo social o el cuerpo de la naturaleza— a partir del concepto de “fuerza” y de “diferenciación inmanente”. Estos conceptos permiten evitar el dualismo cartesiano, presente hasta cierta medida en el antropocentrismo clásico de los textos publicados por Marx y en el “prometeísmo” optimista del liberalismo, y, al mismo tiempo, evitar también la igualación y desaparición de lo humano y del capitalismo. Siguiendo la metodología deleuze-guattariana propuesta en ¿Qué es la filosofía? afirmaremos que lo no-dicho por Marx, sobre todo en sus textos no publicados, se acerca, vía el materialismo, a los conceptos nietzscheanos de “fuerza activa” y “fuerza reactiva”. En otras palabras, la diferenciación inmanente nos permite una comprensión del problema ecológico desde el capitalismo en tanto sistema que, diremos, realiza una alienación tanto de las fuerzas humanas como no-humanas.*

Palabras clave:

Fuerza — Alienación — Capitalismo — Ecología

Abstract: *The aim of the following text is to think about the relationships between social and natural production, returning to the Deleuzian reading of Nietzsche that defines matter and the body —whether it is the social body or the body of nature— based on the concept of “force” and “immanent differentiation”. These concepts allow us to avoid Cartesian*

* Doctor en Filosofía, docente en la Universidad de Morón, Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Tres de Febrero. ORCID: 0009-0004-9183-7275. Correo electrónico: guidofernandezparmo@gmail.com

dualism, present to a certain extent in the classical anthropocentrism of the texts published by Marx and in the optimistic “prometheanism” of liberalism, and, at the same time, also avoid the equalization and disappearance of the human and capitalism. Following the Deleuze-Guattarian methodology proposed in What is Philosophy?, we will affirm that what was not said by Marx, especially in his unpublished texts, is close, via materialism, to the Nietzschean concepts of “active force” and “reactive force”. In other words, immanent differentiation allows us an understanding of the ecological problem from capitalism as a system that, we will say, realizes an alienation of both human and non-human forces.

Keywords: Force — Alienation — Capitalism — Ecology

“el hombre no es la corona de la creación”¹
Nietzsche

“La historia de la filosofía no debe decir lo que ya dijo un filósofo, sino decir aquello que está necesariamente sobreentendido, lo que no decía y que, sin embargo, está presente en lo que dice”²
Deleuze

“La controversia actual en la ecología política marxista se centra en la búsqueda de un método adecuado para conceptualizar la relación entre los humanos y la naturaleza bajo el capitalismo y sus contradicciones en el Antropoceno”³
Saito

El presente artículo tiene como objetivo poner en relación con Nietzsche y Marx a partir del planteo sobre la creación de conceptos propuesto por Deleuze y Guattari en su último libro *¿Qué es la filosofía?* Nuestra lectura afirma que es posible leer a Marx desde la filosofía nietzscheana, teniendo en cuenta tanto su creación conceptual como algunos aspectos presentes en su obra pero *no dichos*, especialmente, la comprensión de la materia en tanto “fuerza”. Esto será la primera parte de nuestro texto, buscaremos

1 Traducción propia.

2 Traducción propia.

3 Traducción propia.

delinear el modo en que la filosofía piensa para así fundamentar que el pensamiento de un filósofo se da tanto en sus conceptos como en su afuera no dicho.

En el apartado segundo, resumiremos la lectura deleuziana del concepto de “fuerza” propuesto por Nietzsche para comprender que todo cuerpo es una relación de fuerzas, un punto sintético en el que conviven tanto fuerzas activas, que afirman la novedad y la diferencia, y fuerzas reactivas, que las niegan en favor de la reproducción de lo mismo.

Con esta lectura en nuestro haber, diremos que Marx se enfrentó a un problema que no ha podido resolver, a saber: asumida la perspectiva materialista, Marx debía abandonar el dualismo Sujeto-Objeto y centrarse en la producción en tanto “intercambio de materia”. Ahora bien, el materialismo de la época lo obligaba a eliminar toda especificidad en el trabajo humano y, por lo tanto, el criterio para realizar la crítica al capitalismo. Para evitar eso —y esta será la primera parte de nuestra argumentación— debía abandonar el dualismo Mente-Cuerpo y pensar a la producción social *fisiológicamente*. Es aquí donde Nietzsche aportará sus conceptos de fuerza, fuerza activa y reactiva. La sociedad y la naturaleza pueden ser entendidos como dos cuerpos, cada uno siendo una síntesis de fuerzas activas y reactivas que se relacionan, como todo cuerpo, de modo co-dependiente.

Esta perspectiva fisiológica define un “monismo crítico” que demanda otra creación conceptual apenas intuida por Marx. Si el concepto de “producción” lo llevaba al dualismo —¿qué está primero: la producción, el consumo, la Sociedad, la Naturaleza?—, era preciso definir de otra manera la creación de la materia, sobre todo teniendo en cuenta que la Sociedad es un cuerpo de cabo a rabo y no una mente —Marx llama a esto “cuerpo orgánico”—, dando forma a una materia pasiva —el “cuerpo inorgánico”—. En el apartado tercero de nuestro texto, veremos cómo el concepto de “proceso”, propuesto por Deleuze y Guattari en *El Anti-Edipo*, será la respuesta que Marx estaba buscando y que permite mantener el materialismo en cada caso sin perder la diferencia entre Sociedad y Naturaleza. Un principio inmanente que hace surgir a la realidad de modo co-dependiente evitando todo principio trascendente —la mente o las

leyes de la naturaleza—.

La segunda parte de nuestra argumentación consistirá en tomar el concepto de “metabolismo” empleado por Marx para comprender no sólo qué quiere decir “producir” en la sociedad y en la naturaleza, sino también cómo se relacionan ambos metabolismos, y en qué consiste la crisis ecológica en la que estamos viviendo. En cada caso, fisiológicamente, se trata de cuerpos lidiando con la tensión provocada por las fuerzas activas y reactivas. Entenderemos por “materialismo” a las fuerzas plásticas, tanto “naturales” como “sociales”, que se actualizan en los diferentes cuerpos biológicos y sociales. En este punto será importante que no confundamos «distinción» con «diferenciación». Mientras que el primer concepto, de ascendencia cartesiana, supone que un ser se determina en-sí mismo, independientemente de otros seres, el segundo define a un ser a partir de las relaciones de co-dependencia con otros seres. La Naturaleza y la Sociedad son dos metabolismos diferenciándose inmanentemente, cada uno manteniendo su identidad pero sin ocupar el lugar de principio. Para sostener una crítica al capitalismo desde una perspectiva no antropocéntrica de la producción es necesario comprender la vida natural y la vida social como “metabolismos”.

Una vez que quede claro que no hay ni dualismo ni monismo ingenuo —que postularía o bien la continuidad social de la naturaleza, o bien la continuidad natural en la sociedad—, podremos preguntarnos, en nuestro cuarto y último apartado, cuál es el problema del capitalismo y cuál es el fundamento de la crisis ecológica actual. Aquí estará nuestra tercera parte de la argumentación, afirmando que es la propiedad privada el gran Acontecimiento Reactivo Moderno que separa, tanto en el metabolismo social como en el metabolismo natural, al cuerpo de sus fuerzas activas, limitándolo a su reproducción, adaptación y conservación. Nace así un nuevo concepto de “alienación” definido de manera no-antropocéntrica en el que el Capitalismo, con su enorme producción de desigualdad y jerarquías, trabaja para el debilitamiento de los cuerpos humanos y no humanos. Esta será la razón por la cual es preciso hablar de “Capitaloceno” y no de “Antropoceno”, en la medida en que el agente que modifica a la naturaleza y nos conduce a través de los desastres ecológicos, no es el Humano como

entidad abstracta, sino quienes están detrás de su proceso.

Cómo leer: el devenir del pensamiento

Con el fin de pensar las relaciones entre Nietzsche y Marx, partiremos del planteo propuesto por Deleuze y Guattari en su último libro *¿Qué es la filosofía?* sobre la creación conceptual. En pocas palabras, los autores parten de una concepción del ser y del pensar como los elementos constitutivos del Caos, un principio desfundado y desfundado (Deleuze, 1993) cambiando a una velocidad infinita de evaporación (Deleuze & Guattari, 2005). Entre la materia y el pensamiento existe una relación de co-dependencia que evita cualquier tipo de preeminencia.

Tenemos aquí una primera idea que quisiéramos ampliar antes de explicar la creación conceptual. Dos grandes conceptos de la historia del pensamiento están por detrás del vínculo co-dependiente que plantean los autores: el *Lógos* de Heráclito y el “surgimiento condicionado” de los budistas. En ambos casos, la fuerza genética desfundada y desfundada es la “síntesis”, haciendo del Ser la “Relación”, como si esta fuera la que determina co-dependientemente a los términos relacionados. En el caso del filósofo griego, en el fragmento 2, el *Lógos* es caracterizado como lo común, en griego, *xynos*.⁴ “*Xyn*”, o en su forma más usual “*syn*”, quiere decir “en relación con”. El *Lógos* es la relación en tanto fundamento de lo relacionado (lo frío y lo caliente, el día y la noche, etc.). Por otro lado, “surgimiento condicionado” se dice en sánscrito *pratīyasamutpāda*,⁵ que, entre otras cosas, está compuesto por el prefijo *sam* —del que

4 El fragmento dice así: “Por eso conviene seguir lo que es general [*xynos*] a todos, es decir, lo común [*koinon*]; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el logos general [*xynou*] a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular [*idian*]” (DK Fr. 2, En: Mondolfo, 1971, p. 31). Una cosa más de este fragmento necesitamos para nuestra argumentación posterior: Heráclito opone *xynos* a *idios*, que quiere decir “privado”, “propio”, “sin relación”.

5 El término está compuesto por: *pratīya*, que puede traducirse por “yendo hacia”, con el prefijo “*prati*” que indica movimiento y dinamismo; y por *sam+ut+pāda*: la partícula *ud*, que significa “superioridad”, “preeminencia”, “hacia arriba”, “en alto”, “sobre”, que, junto a la raíz *pad* del verbo “ir” (“caer”, “participar”) significa “producir”, “originar”, “crear”, “nacer”, “emerger”, “ser producido”, “volverse visible”, “causar”. La significación literal sería “producción convergente”, “emergencia armónica”,

deriva el griego “*syn*” y el castellano “*sin*”— que indica convergencia, unión, intensidad. Esto quiere decir que el pensamiento y la materia son, básicamente, sintéticos, “ponen en relación” elementos heterogéneos para darles consistencia.

Volvamos a la creación conceptual. Deleuze y Guattari afirman que algo escapa, sin embargo, a esa velocidad infinita de evaporación. Para el caso de la filosofía, se crean conceptos que generan una “endonconsistencia”, que es el interior del concepto con sus componentes —por ejemplo, pensar, dudar, existir, para el caso del *cogito* cartesiano—, y una “exoconsistencia”, que es el afuera de los conceptos, su sombra no pensada, que define al “plano de inmanencia”. Los conceptos y el plano son, dicen Deleuze y Guattari, “estrictamente correlativos” (2005, p. 39). Los conceptos resuelven los problemas que emergen en el Caos. Un plano de inmanencia está poblado por una multiplicidad de conceptos pertenecientes a un filósofo o a varios, todos compartiendo los mismos supuestos no pensados, dando solución a los problemas. Esto quiere decir que en todo sistema filosófico existe lo dicho y lo no dicho o supuesto por el sistema. Hay tanto en los conceptos como fuera de ellos. Esta zona impensada será el *tópos* en el que Marx y Nietzsche se encuentren.

Por último, esta concepción entiende al pensamiento en tanto novedad y creación, pensamos cuando experimentamos algo nuevo. Deleuze afirma que pensar es “hacer nacer eso que no existe todavía”⁶ (2017, p. 192). Podríamos recordar a Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* cuando criticaba la idea de “yo pienso” y afirmaba: “no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo (...) a saber, que un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero; de modo que es un falseamiento de la realidad efectiva decir: el sujeto ‘yo’ es la condición del predicado ‘pienso’. Ello piensa [*es Denkt*]” (1993, p. 38).

“Ello piensa” puede ser entendido, comenta Cragolini (2016, p. 71), como “el cuerpo piensa”, “la materia piensa”. Nunca es el Yo quien piensa sino la materia a través

“generación condicionada”, “aparición conjunta”, “originación mutua”, “brotar conjuntamente”. (Panikkar, 2005, p. 316).

6 Traducción propia. En adelante, todas las citas de Deleuze y Guattari son traducciones propias.

de los conceptos y su afuera, el plano de inmanencia. Decimos “el pensamiento de Nietzsche”, “el pensamiento de Marx”, pero en realidad no estamos ante propiedades de un sujeto, ante un fenómeno privado (*idios*), tal como lo denunciaba Heráclito en el frammento 2 —así piensan, en realidad, los “necios” (*axynetoi*) (Mondolfo, 1989)—. “Nietzsche”, “Marx”, “Deleuze” son los nombres que expresan una experiencia consistente del pensamiento que surge de la “puesta en relación” de elementos que se encuentran en el plano de inmanencia del que todxs nosotrxs participamos.

Dicho de otro modo: no hay objetividad en el pensamiento, no hay un “Nietzsche” o un “Marx” a los que podamos abordar como si se trataran de objetos exteriores a nosotrxs. Ni bien comenzamos a leer, ya somos parte del pensamiento nietzscheano, marxiano, deleuziano, etc. Esta es la primera condición para el encuentro entre Marx y Nietzsche: hacer del pensamiento una experiencia prepersonal y preobjetiva. No hay sí-mismo en “Marx”, no hay sí-mismo en “Nietzsche”, no hay nada a lo que debamos ser “leales” o “fieles”. Sólo hay pensamiento y materia que se ha entrelazado de tal forma que generó una consistencia en el Caos a través de sus conceptos y todo lo que dejaron fuera como sus supuestos. Al acercarnos, ya estamos involucrados con ellos. Intentaremos mostrar que el afuera de los conceptos creados por Marx se relaciona con la filosofía de Nietzsche porque ambos comparten, en ciertos puntos, el mismo plano de inmanencia, sobre todo respecto al materialismo.

Esta dependencia que sufrimos como lectores acontece en el mismo plano de inmanencia y nuestra tarea consiste en buscar esas relaciones no-pensadas, inconscientes, sombras no-dichas por cada uno de esos sistemas de pensamiento creados tanto por el filósofo como por sus comentaristas, críticos e historiadores de la filosofía. ¿Cómo leer a Nietzsche sin las “mediaciones” realizadas por Deleuze o Heidegger o Derrida? Habrá un Deleuze nietzscheano, claramente, pero podríamos afirmar, al mismo tiempo, que habrá un Nietzsche deleuziano, o un Marx nietzscheano, inevitablemente.

Nietzsche-Deleuze: fuerza, activo-reactivo

En este apartado quisiéramos retomar la lectura que Deleuze realiza en *Nietzsche y la filosofía*, centrándonos en los conceptos de “fuerza activa” y “fuerza reactiva” para pensar la producción materialista de los cuerpos. La materia, entendida como voluntad de poder, es una multiplicidad de fuerzas que puede afirmarse o negarse, crear o reproducir. Esta capacidad de crear se debe a que ellas son *plásticas*, es decir, sus potencias consisten en crear novedad abriéndose paso entre el orden de cosas (Deleuze, 1963). Más allá de la cantidad —el aspecto que, por ejemplo, la ciencia suele medir—, las fuerzas se definen por su cualidad: “activas” si afirman su potencia creativa, “reactivas” si la niegan. Las primeras traen la novedad al mundo mientras que las segundas solo pueden reproducir lo creado.

Una fuerza se define como la diferencia entre dos fuerzas cualitativamente diferentes, vale decir, la fuerza no es una “cosa” determinada por una serie de cualidades, como si pensáramos en la potencia aristotélica contenida en la sustancia. La fuerza es siempre diferencia entre fuerzas, sin que podamos establecer un fundamento primero. No existen fuerzas “contenidas en sí mismas”, ellas surgen a partir de su relación con una fuerza diferente. En ese encuentro, unas son las activas, siendo la acción su ser, y otras son las pasivas, definidas por ser una reacción interiorizada.

Cuando dos fuerzas “entran en relación” (Deleuze, 1963) surge el “cuerpo” —químico, biológico, individual, social o político—, aunque debamos decir, más bien, que siempre estamos ante una multiplicidad de fuerzas entrelazadas, un “enjambre” para recordar la hermosa metáfora de Diderot (1996). Un cuerpo es siempre efecto de la relación de una multiplicidad de fuerzas: creativas, como la homosexualidad molecular en el cuerpo heterosexual, el devenir orquídea de la avispa, el surgimiento de un ser nuevo como la célula eucariota o una Revolución; o reactivas, como la reproducción de los órganos, la familia nuclear, la competencia individual por la supervivencia o la propiedad privada. Somos al mismo tiempo todo eso, ya que la relación no se da únicamente entre la fuerza activa y la reactiva, sino que cada una de ellas aumenta o disminuye su potencia de acción o reacción en función de las relaciones

que tiene con otras fuerzas-cuerpos: existen alianzas activas y alianzas reactivas.

Este es el motivo por el cual hay relaciones que nos potencian y otras que nos debilitan. Lo activo nunca se define exclusivamente por la fuerza activa de un cuerpo sino por el conjunto de relaciones que sostiene, a su vez, con otros cuerpos. La potencia de actuar aumenta entre cuerpos, pero también existen extrañas relaciones que pueden, por el contrario, reprimirla. Entre el cuerpo de la termita que construye el montículo y los hongos que crecen dentro de él, existe una relación de dos fuerzas que aumenta para cada una de ellas su potencia de acción. El montículo es un “un agenciamiento simbiótico [*symbiotic assemblage*] entre dos heterótrofos, termitas y hongos”⁷ (2004, p. 57). Entre los jóvenes varones y la política libertaria existe una alianza reactiva que busca —reacción— negar la potencia del feminismo de izquierda (*Agencia de Noticias Científicas*, 2024). Con estos ejemplos queremos mostrar que la acción nunca es la de un cuerpo individual, que si un cuerpo es una relación entre fuerzas no debemos entender esto como “fuerzas contenidas en ese cuerpo”, sino como lo que el antropólogo Tim Ingold (2011) llama “*meshwork*”, la trama ecológica que constituye a la vida y que atraviesa a cuerpos humanos y no humanos.

El encuentro de esas fuerzas es una “diferenciación inmanente”, un tipo de determinación que evita tanto la dialéctica —no se trata ni de negación ni de superación— como el dualismo —en el que cada ser estaría determinado en sí mismo—. Cada fuerza se define por la relación co-dependiente que tiene con otras fuerzas y el cuerpo es la expresión de esa relación. Por este motivo, Deleuze dice que el “cuerpo es un fenómeno múltiple” (1963, p. 45), es el sitio del entrecruzamiento de una pluralidad de fuerzas y materias de diversa naturaleza diferenciándose unas a otras.

Materialmente, las fuerzas mantienen su creación, su variación incesante, cuando se trata de la “materia intensa”. Pero cuando esta alcanza la consistencia suficiente para reproducirse, conservarse y adaptarse se trata de la “materia extensa”. Así, por ejemplo, la humedad intensiva siempre es una relación diferencial entre dos

7 Traducción propia.

potencias, más o menos húmedo, que alcanza una relativa identidad bajo la forma extensa y representativa del índice de humedad en la atmósfera o en una pared de una vieja casa. En todos los casos, la materia es siempre la misma, pero se actualiza en cuerpos extensos diferenciados. En este sentido, aunque no son términos que puedan superponerse bi-unívocamente, existe una relación entre lo “activo” y lo “intenso” y lo “reactivo” y lo “extenso”. Deleuze sostiene en *Diferencia y repetición* que la “intensidad es diferencia, pero esa diferencia tiende a negarse, a anularse en lo extenso y bajo sus cualidades” (2017, p. 288), de donde podemos establecer una relación entre la fuerza activa y la intensidad, por un lado, y la fuerza reactiva y la extensión como signo de identidad, por el otro.

Deberíamos evaluar, para cada caso, en qué medida la extensión —asociada con la identidad, la reproducción, la conservación y la adaptación— obtura y reprime las variaciones incesantes que la materia intensa/activa posee. Pongamos un ejemplo. Imaginemos un organismo que posee ciertas características identificadas con lo masculino. Imaginemos que, además, este cuerpo así identificado es el de un heterosexual. Cuerpo extenso y, de alguna manera, reactivo en la medida en que necesita de un orden y de una representación —la autopercepción— para reproducirse, conservarse y adaptarse a las normas identitarias culturales. Este cuerpo extenso, que está determinado por una fuerza reactiva, puede, sin embargo, tener otras sensaciones que, sin negar esa identidad —de alguna manera siempre necesaria— lo abran a un afuera, a una potencia: por ejemplo, puede sentirse atraído por los aspectos masculinos de una mujer a partir de una homosexualidad molecular, local y no específica (Deleuze, 1998). Existen allí variaciones de intensidad que desbordan las identidades porque siempre buscan afirmar una diferencia. La materia intensa puede estar presente en mayor o menor medida en cuerpos extensos diferentes: sensaciones femeninas en cuerpos masculinos, afectos animales o tiempos vegetales en humanos.

Esto quiere decir que la fuerza activa no existe independientemente de la fuerza reactiva, no es que existan cuerpos activos —los amos, los fuertes, en la terminología nietzscheana— y cuerpos reactivos —los esclavos, los débiles—, sino cuerpos que son

el encuentro de ambas fuerzas en una relación de co-dependencia. Cada vez que Nietzsche emplea esos términos quiere indicar la cualidad de la fuerza dominante. Así, podríamos afirmar que la heterosexualidad pertenece a la creación reactiva que niega lo que el cuerpo puede —esto es, múltiples formas de desear— y que la homosexualidad molecular pertenece a la fuerza activa. Confundir “noble” con una persona psico-social e histórica identificada con la nobleza es eliminar la idea de que todo cuerpo es *relación* de fuerzas.

El cuerpo puede afirmar la potencia en un acto o negarlo en una representación, de allí que la fuerza activa sea inconsciente y la pasiva consciente o representacional. Cuando la fuerza no puede actuar se crea la interioridad, espacio propio del resentimiento. La representación imaginaria separa al cuerpo de su potencia en una interioridad —la autopercepción en tanto “varón heterosexual”—. Así lo comenta Nietzsche: “La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria” (1995, pp. 42-43).

Curiosamente, entonces, Nietzsche plantea que las fuerzas reactivas también pueden crear, esto es, generar representaciones y valores que moldean al cuerpo y lo conservan evitando todo cambio y novedad. Esta es la base de su interpretación “fisiológica” de la cultura, el arte y los valores. Cada una de esas creaciones expresa un estado fisiológico, una fuerza material que está siendo afirmada o negada mediante esa creación. No se trata de una metáfora, la sociedad debe ser entendida como un cuerpo y, por lo tanto, lo que ella produce es resultado de su “fisiología”. Así, por ejemplo, en *Aurora*:

nuestras valoraciones y nuestros juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros, una especie de lenguaje convencional con el que se designan determinadas excitaciones nerviosas; que todo lo que llamamos conciencia no es, en suma,

sino el comentario más o menos fantástico de un texto desconocido, quizá incognoscible, pero presentido. (1994, pp. 112-113).

Nietzsche entiende la cultura en términos de vida (Lemm, 2020) antes que de espíritu o racionalización, lo que le permitió comprenderla como un modo de ser de la materia diferenciándose gracias a su capacidad de afirmar o negar su potencia. Sin necesidad de apelar a una mente separada o a alguna cualidad excepcional, Nietzsche dirá que lo que define a la “civilización” es un modo de crear que niega la potencia de las fuerzas.

El cuerpo dominado por las fuerzas reactivas está separado de su potencia por medio de una representación que funciona, entonces, como un veneno. Lo propio de las fuerzas reactivas es la negación de otros modos de existencia, la representación “Soy heterosexual” funciona no tanto como una afirmación, como algo querido en sí mismo, sino como medio para negar las potencias homosexuales del cuerpo. Al igual que el veneno, lo reactivo funciona como un modo de *separar* ciertas potencias de los cuerpos, de romper ciertas relaciones de las que podríamos extraer un aumento en nuestra capacidad de acción.

El tema del veneno lo lleva a Nietzsche directamente a Spinoza. En la carta a Overbeck del 30 de julio de 1881, Nietzsche reconocía su deuda: “¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un ‘acto instintivo’” (2010, pp. 143-144). El veneno es una metáfora justa para comprender este modo de vida en el que la creación está al servicio del debilitamiento, de la separación de la fuerza de la potencia, creando una interioridad que puede ser sin actuar, definida por la reproducción, conservación y adaptación (Deleuze, 1994). Lo “malo” es aquello que rompe una relación esencial de mi cuerpo y lo “bueno” es aquello que lo potencia. Spinoza había entendido, como es sabido, al mal como aquello que “reprime nuestra capacidad de actuar” (2000, IV, 30, p. 202), lo que se continúa directamente con el planteo de Nietzsche: el problema es el del “envenenamiento de la sangre” (1995, p.

42). La civilización —como opuesta a la cultura— es una vida enferma, envenenada, debilitada, creada por lo que Nietzsche suele identificar con la vida sacerdotal: “Para la especie de hombre, una especie *sacerdotal*, que en el judaísmo y el cristianismo ansía el poder, la *décadence* no es más que un *medio*: esa especie de hombre tiene un interés vital en poner enferma a la *humanidad*” (1992a, p. 51).

Finalmente, podemos decir que los cuerpos, con sus fuerzas, son “verbos” (Ingold, 2012) en los que la acción es el ser mismo y no lo que un sujeto realiza. Según Nietzsche, la transformación del verbo en sustantivo, de la acción en un sujeto, fue producto del paso de un modo de existencia “sano” a otro “enfermo”. Fue necesaria la producción de una interioridad, al reprimir la creación de la fuerza mediante una representación, para inventar la ficción del sujeto. La acción pasaba a un segundo plano para centrarse en su procedencia, en la intención de un sujeto (Nietzsche, 1993). La perspectiva posthumana de la acción —y de la producción, para decirlo en lenguaje marxiano— comienza, como sostiene Nietzsche, siendo “un poco irónico contra el sujeto” (1993, p. 60) en tanto procedencia de la acción: “no hay ningún ‘ser’ detrás del hacer, del actuar, del devenir; ‘el agente’ ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (1995, p. 51). Si no hay sujeto, las acciones no son ni humanas ni animales, ni sociales ni biológicas, es decir, no pertenecen a ninguno de los cuerpos tomados en su extensión. Sólo materia intensa vibrando.

Pero ¿qué quiere decir que “no hay ningún ser detrás del hacer”? Creemos que la primera consecuencia es el desplazamiento definitivo hacia una ontología del devenir posthumana caracterizada por su monismo crítico —ya veremos qué es esto—. Ya no se trata de que el Humano sea el sujeto en la producción pero tampoco que la Naturaleza lo sea. La crítica nietzscheana a la metafísica elimina cualquier posición privilegiada para definir el “hacer” o “actuar”. No seguiremos hablando de Sujetos que actúan sobre Objetos porque la acción —la fuerza— no tiene sujeto. ¿Qué pasa entonces con la distinción moderna entre Sociedad y Naturaleza?

Marx-Deleuze: proceso y metabolismo

A continuación intentaremos buscar las resonancias de esta concepción del cuerpo y de la fuerza con Marx. Para ello, intentaremos mostrar cómo su pensamiento se desplaza desde una posición claramente antropocéntrica —la tesis de la excepcionalidad humana (Schaeffer, 2009, p. 13)—, centrada en el concepto de “naturaleza humana” o “ser genérico”, hacia otra en la que, aun cuando el humano siga siendo diferente respecto al resto de los seres, el concepto central es el de “producción”. Esto supone un horizonte en su creación conceptual que dará lugar a un planteo no antropocéntrico de las relaciones Sociedad-Naturaleza.

En los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, Marx basaba su crítica al capitalismo en la excepcionalidad humana: “El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es *ella*. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia” (1995, p. 111). Cuando la producción capitalista condena al humano a una vida limitada a la reproducción y conservación, lo rebaja a la vida animal, reduce su “cuerpo orgánico” al “cuerpo inorgánico” (Marx, 1995, p. 111). Entre otras cosas, eso quería decir “estar alienado”, vivir como los animales, siendo uno con la actividad que apenas nos alcanza para la reproducción y conservación. Como sostiene Spinelli, “[l]o animal es ese *fondo* genérico en el que, mediante la enajenación del trabajo, se diluye toda diferencia específicamente humana” (2023, p. 61)

Mientras que la crítica al capitalismo era, en 1844, presentada como una especie de desajuste en la naturaleza humana, desde *La Ideología alemana* (1845-1846) el problema empieza a ser el del modo de organizar la producción. La diferencia es sutil pero representa un devenir en el pensamiento marxiano que lo dejará ante las puertas de una concepción posthumana de la producción. Aun cuando, en *El Capital*, Marx mantiene cierta mirada antropocéntrica del trabajo humano, el núcleo de su problematización es el de la “producción” y no el de la alteración de la “naturaleza humana”. Veamos el pasaje a fin de retomarlo más adelante:

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. (1980, p. 140).

Si recordamos el planteo sobre la creación conceptual que proponen Deleuze y Guattari, podemos afirmar que ahora el concepto no es el de la “naturaleza humana” sino el de “producción”, ahora “lo humano” es un componente del concepto de “producción”, básicamente porque ha cambiado el problema (la alienación en un caso y la producción de valor en otro).⁸ En sus textos no publicados como los *Grundrisse* o los manuscritos (borradores del tomo II y III de *El Capital*, los *Cuadernos sobre Ecología y Antropología*), Marx experimentaba un nuevo problema que lo acercaría, en el plano de inmanencia, a Nietzsche: ¿cómo pensar las relaciones entre la Sociedad y la Naturaleza de un modo no antropocéntrico sin que ello implique eliminar su diferencia y la posibilidad de una crítica al capitalismo? El problema presiona sobre Marx de modo inconsciente, circula entre sus lecturas y revisiones de textos anteriores. Esta es la hipótesis que queremos defender: existe en Marx, en el afuera de sus conceptos, la experiencia silenciosa de una concepción de las relaciones Sociedad-Naturaleza en la que la tesis de la excepcionalidad humana ya no es viable. Para ello, tenemos que ver el concepto de “proceso” y de “metabolismo”.

Grundrisse — *Proceso*

⁸ Desarrollé extensamente este análisis en “Trabajo y naturaleza en *El Anti-Edipo*: una relectura desde el ‘joven Marx’”, de próxima publicación en las Actas del “V Colóquio Variações Deleuzianas - Ética, Estética e Política: por um Devir menor do pensamento”.

Las reflexiones en *Grundrisse* sobre las relaciones entre la producción, el cambio, la distribución y el consumo, y el concepto de “metabolismo”, presente en casi todos sus textos, resuenan con el concepto nietzscheano de “fuerza”. Esto tiene como consecuencia que el viejo concepto de “alienación” se acercará al de “fuerza reactiva”. Para ello, es preciso eliminar la distinción entre “cuerpo orgánico” e “inorgánico”, entre la mente y su objeto, y hacer de la producción, siguiendo las intuiciones de Nietzsche, una fuerza “sin sujeto”, trátase de humanos o animales, plantas e insectos. De esta forma, la producción no termina en un objeto, sino que debe ser entendida como un verbo intransitivo (Ingold, 1982).⁹ Creemos que el concepto de “proceso” contiene la potencia para pensar de modo intransitivo a la producción y dar respuesta al nuevo problema de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza desde una perspectiva no antropocéntrica. Lo que podríamos llamar, no sin cierta irreverencia, el “posthumanismo de Marx”, es “la sombra no pensada” de su sistema conceptual, lo no dicho por lo dicho en estos textos experimentales, lo sobreentendido, como sostiene Deleuze en uno de los epígrafes de este artículo, de su pensamiento conceptual.

El concepto de “proceso” propuesto por las páginas iniciales de *El Anti-Edipo* intenta abordar un problema que, a nuestro entender, Marx intuyó pero no pudo resolver —esto es, crear un concepto—: si la producción, la distribución, el intercambio y el consumo no son esferas separadas de la realidad como afirmaban los economistas liberales (Marx, 1985, p. 3), ¿dónde comienza la serie?, ¿cuál es el sujeto de la producción? En pocas palabras, ¿es la producción el principio o lo es el consumo? Tenemos en mente una idea y producimos un objeto para satisfacerla —el consumo es el principio— o la producción define lo que queremos consumir —la producción es el principio—. En ambos casos, se mantiene la separación Sujeto-Objeto. Pero Marx no parece satisfecho con esa idea. Ante esta vacilación, responde: “aunque consideremos la producción y el consumo como actividades de un sujeto o individuo suelto se

⁹ “La producción, y el significado de la producción, deben por lo tanto entenderse intransitivamente, no como una relación transitiva de la imagen con el objeto. Por lo tanto, para ubicar la cultura, no deberíamos preguntarnos ‘¿qué se está produciendo?’ sino ‘¿cómo está produciendo la gente?’” (1982, p. 15). Traducción propia.

manifiestan, en todo caso, como momentos de un proceso en que la producción constituye el punto de partida real” (1985, p. 10). Para que no sean esferas separadas era preciso postular un concepto que recorriera toda la serie entre cada uno de los términos como su principio *sintético* inmanente. La “producción” fue la respuesta que Marx pudo dar según las condiciones que la propia red de conceptos le imponía, pero la producción, en tanto verbo intransitivo que recorre inmanentemente a toda la serie, se llama “proceso”.

Creemos que lo que está obturando en Marx al nuevo concepto de “proceso” es el antropocentrismo que separa la mente y el objeto y que busca siempre un sujeto detrás de la acción: sea el humano o sean las leyes naturales. En el fondo, lo que está bloqueando la mirada posthumana es el materialismo de la época que seguirá sosteniendo una concepción de la vida no humana definida por el mecanicismo, el instinto y el comportamiento ciego destinado a la reproducción, la conservación y la adaptación (las funciones de las fuerzas reactivas). Como claramente el humano produce creativamente introduciendo novedad en el mundo, el humano debía tener alguna cualidad distinta.

Pero, ¿qué pasaría si la naturaleza se comportara, también, de modo creativo, lúdico, afectivo y no se redujera a la reproducción, la conservación y la adaptación? Desde una nueva biología, la creatividad, la intencionalidad, la afectividad no son rasgos exclusivamente humanos; en otras palabras, todos los seres son cuerpos orgánicos, esto es, seres que intercambian entre sí flujos materiales con el fin de adaptarse y reproducirse, pero también de crear, jugar y apoyarse mutuamente. ¿Qué pasaría con el dualismo presente en la tesis de la excepcionalidad humana si incluso las plantas, como demuestra Anthony Trewavas (2017), son inteligentes? Más adelante continuaremos estas ideas.

El “proceso” es la fuerza que produce la producción, el registro¹⁰ y el consumo, sin distinguir “orgánico” e “inorgánico”, “Cultura” y “Naturaleza”, etc. Recordando a

10 En la versión de *El Anti-Edipo*, las “esferas” son: producción, registro (distribución y cambio) y consumo.

Nietzsche —“ello piensa”—, Deleuze y Guattari dirán “ello” [*ça*] produce, registra y consume: “Qué error haber dicho *el* ello” (1973, p. 7). La consecuencia de postular un principio inmanente es que “la producción es inmediatamente consumo y registro, el registro y el consumo determinan directamente la producción, pero la determinan en el seno de la propia producción” (1973, pp. 9-10). Relaciones de co-dependencia, *Lógos xynos* que hace brotar los términos relacionados conjuntamente (*pratītyasamutpada*). Se trata de la transformación incesante de la materia, su génesis bajo una triple síntesis (producción, registro, consumo) en la que ya no es posible distinguir lo humano y lo natural sino sólo flujos de materia: “hombre y naturaleza no son como dos términos uno frente al otro (...) sino una misma y única realidad esencial del productor y del producto” (1973, p. 10).

Ahora bien, el peligro —problema— de esta perspectiva posthumanista es: si no podemos distinguir entre humano y no-humano por alguna cualidad excepcional, ¿cómo mantener la crítica al capitalismo? ¿Cómo evitar que el carácter histórico, contingente e injusto no se evapore en un monismo ingenuo y ahistórico? Creemos que el concepto de “metabolismo” puede resolver este problema.

Metabolismo

El concepto de “metabolismo” [*Stoffwechsel*, literalmente: “cambio material”] pasó a primer plano en los estudios marxistas desde los trabajos de John Bellamy Foster *Marx's Ecology* y de Paul Burkett *Marx and Nature*, seguido de críticas, como las de Jason W. Moore, en *Capitalism in the Web of Life*, o ampliaciones como las de Kohei Saito en *La naturaleza contra el capital* y *Marx in the Anthropocene*.

Marx parece intuir que la separación clásica entre el humano y la naturaleza no conduce a comprender cabalmente los efectos que el capitalismo genera en la vida humana. Se necesita de otro concepto que no solo de cuenta del proceso “lógico” de la producción —una mente que idea al objeto y luego lo produce (el arquitecto y la abeja)—, sino también “ecológico”, es decir, que tenga en cuenta las relaciones de la vida material de toda la naturaleza. En un pasaje de *Grundrisse*, en el que está

considerando la forma capitalista de producción, Marx sostiene: “es aquí y solamente aquí donde se crea un sistema de metabolismo social generalizado, hecho de relaciones, facultades y necesidades universales” (1985, p. 62). Aunque ya había estudiado el metabolismo en manuscritos anteriores, aquí deja claro que el “modo de producción” puede ser entendido como un modo de “intercambiar materia”, de “procesarla”, ya no en tanto facultad excepcionalmente humana en la que la mente da forma a una materia pasiva, sino en tanto “proceso” material *sin sujeto*.

Si el problema del capitalismo ya no es la alienación de una supuesta naturaleza humana, ¿cuál es entonces? Marx, sostiene Kohei Saito, “tendió más y más a describir la tarea central de la sociedad futura como la regulación consciente de este intercambio metabólico *fisiológico* entre los humanos y la naturaleza por los productores asociados” (2022a, p. 92). Dicho de otro modo, cuando el concepto central es el del “proceso” y cuando el problema —pensado pero no resuelto— es el de las relaciones no antropocéntricas entre la sociedad y la naturaleza, la producción social es pensada *fisiológicamente*. Este es el primer movimiento necesario para resolver el problema de la crítica al capitalismo desde una perspectiva no-antropocéntrica. Al igual que Nietzsche, Marx entiende que son las fuerzas materiales las que producen tanto en la Naturaleza como en la Sociedad, de donde la mente consciente e intencional, presente tanto en los textos de 1844 como en el propio *El Capital*, deja de ser un concepto que resuelva algo. Un concepto más fructífero, que no separa el trabajo social del “trabajo” natural, es el de “metabolismo”.

Según Marx, el problema del capitalismo es que genera una “ruptura metabólica” irreparable entre la sociedad y la naturaleza, en palabras de *El Capital*: “una ruptura irreparable¹¹ en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales” (Marx, III, 1980, p. 840). Esta formulación del problema parece seguir los supuestos antropocéntricos que Marx arrastra desde 1844 separando a lo humano de lo natural. Ahora bien, sabemos que el tomo II y III de *El Capital* fueron publicados por

11 Reemplazamos “abismo irremediable” por “ruptura irreparable” para ajustar la traducción a los conceptos trabajados a continuación.

Engels, luego de un trabajo de edición de los manuscritos inacabados de Marx. En ellos, Marx había escrito sin embargo “una ruptura irreparable en la trabazón del metabolismo social y el metabolismo natural impuesto por las leyes naturales”¹² (cf. Saito, 2022b, p. 26). Engels ajustó “antropocéntricamente” el pasaje, cerrando el acceso a algo no dicho por Marx: existen dos metabolismos y el problema es cómo acontece el intercambio de materia entre uno y otro, llevando a segundo plano el trabajo humano y trayendo al frente el del metabolismo en tanto proceso de intercambio de materia y *creación común* a la Naturaleza y a la Sociedad. En la versión para la impresión, el metabolismo natural parece ser la medida que indica la ruptura con el metabolismo social, como si el capitalismo fuera un proceso que se aleja de la Naturaleza. Esto es importante porque esta idea se continúa cada vez que, romántica y trascendentemente, tomamos a la Naturaleza como fundamento para establecer la crítica ecológica al capitalismo, como si la Naturaleza fuera exterior a la Sociedad y el problema estuviera en que el capitalismo destruye un orden de cosas independiente de la acción humana. Se invierte el modelo de los Manuscritos de 1844: es la Naturaleza la que indica que la sociedad está por el camino incorrecto.

No se trata de eso. En sus manuscritos, Marx enfrenta dos metabolismos que están desajustados, pero no infiere de ello que su solución sea adaptar el social al natural (mucho menos, antropocéntricamente, el natural al social). Dos metabolismos quiere decir “diferenciación de procesos”, esto es, dos modos de producir, registrar y consumir lo que las fuerzas crean, una diferenciación inmanente de dos cuerpos que, como vimos, son cada uno relación entre fuerzas activas y reactivas: el cuerpo social y el cuerpo natural.

El metabolismo es el nuevo concepto de “Relación”, presente en Marx pero periférico respecto al de “modo de producción”. Un cuerpo es el resultado de un intercambio de materias con otros cuerpos. Los humanos vivimos gracias a un permanente intercambio con la Naturaleza, no solo porque extraemos de ella una mera

12 Traducción propia.

materia pasiva (“cuerpo inorgánico”) para producir los artefactos, sino porque la vida humana incesantemente intercambia con la naturaleza flujos de materia que se transforman y vuelven a ella. La producción es un verbo intransitivo, recordemos. Los cuerpos no-humanos también dependen, como veremos en nuestro próximo apartado, de procesos de intercambio de materias que no se reducen a un mero mecanicismo en la medida en que también implican procesos creativos, inteligentes y afectivos. El “metabolismo” da cuenta de las relaciones entre la Naturaleza y la Sociedad, tomando a cada uno de estos polos en tanto “diferentes” pero no “distintos”. El “metabolismo” es una relación inmanente que determina a los términos relacionados, tanto en la producción social como en la natural, un intercambio en el que el trabajo humano releva al trabajo natural no sin modificarlo (Ingold, 2011).

Aunque los análisis del término que realizaron los teóricos marxistas recientemente implican un cambio de perspectiva fructífero y renovador, todos ellos se centran en el metabolismo social, descuidando no solo el metabolismo natural sino cómo se genera la ruptura entre ambos. Considerando también cómo los no-humanos metabolizan la materia, cómo la potencia de la vida depende de relaciones variables e imprevisibles, es posible comprender qué problema tiene el capitalismo, con sus procesos de alienación y fetichización, con la naturaleza. En el próximo apartado nos centraremos en la propiedad privada en tanto “gran acontecimiento reactivo” que separa las fuerzas, humanas y no humanas de sus potencias.

Ruptura metabólica, monismo crítico y alienación de la naturaleza

Cuando “distinguimos” dos tipos de metabolismos, caemos en el dualismo ontológico propio del pensamiento occidental europeo que conduce al desastre ecológico que estamos viviendo. Pero cuando “diferenciamos” dos metabolismos nos mantenemos en una concepción monista crítica que revela la tendencia suicida del capitalismo y traza

líneas de acción posibles una vez que reconocemos que los humanos vivimos en una trama de relaciones interdependientes con otros cuerpos no-humanos.

El concepto de “diferenciación inmanente” evita el dualismo pero también los monismos que tienden a borrar las diferencias entre ambos metabolismos y, en consecuencia, a evaporar al capitalismo en tanto “metabolismo histórico”. Para lo que llamamos “monismo ingenuo”, o bien todo es naturaleza (bajo su forma vitalista o mecanicista, por ejemplo, en el darwinismo social) o bien todo es sociedad (por ejemplo, en la teoría de la agencia de Latour (2005, p. 106)¹³ o en algunas filosofías que “humanizan” al animal o “animalizan” al humano (Carman, 2018, p. 202)). En este sentido, acordamos con la crítica que Hornborg realiza a Latour: si eliminamos la diferencia entre el Sujeto y el Objeto y entre la Naturaleza y la Sociedad (2017, p. 12), ¿qué lugar queda para la crítica al capitalismo?

Aunque no podamos desarrollar aquí toda la discusión (ver Schmidt, 1977; Saito, 2022a; Bellamy Foster, 2000; Burkett, 1999), la influencia de la fisiología en Marx, y en general en el materialismo del siglo XIX, puede ser entendida del mismo modo que en Nietzsche: ambos pensadores buscaron superar el mecanicismo y el vitalismo en favor de una concepción de la materia en tanto *relación* de fuerzas. El problema que ambos enfrentaron podría formularse así: ¿cómo mantenerse materialistas en una concepción fisiológica de las relaciones entre los cuerpos, sin borrar las diferencias entre la naturaleza y la sociedad, el animal y el humano, para dar lugar a una crítica de nuestro presente?

Creemos que los conceptos de “fuerza”, “fuerza activa”, “fuerza reactiva”, “relación” y “diferenciación inmanente”, de cuño nietzscheano y deleuziano, permiten resolver el problema del supuesto dualismo (Moore, 2015, p. 84) de la “ruptura” metabólica. Como vimos, se puede seguir hablando de “ruptura metabólica” sin caer en el dualismo mientras entendamos las relaciones entre el cuerpo social y el natural no como cuerpo orgánico e inorgánico sino como fuerzas activas y reactivas en tensión

13 Dice Latour: “*cualquier cosa* que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aun, un actante” (2005, p. 106).

formando los aspectos extensos —que tienden a la reproducción, la adaptación y la conservación— y los aspectos intensos y plásticos que buscan siempre abrir camino para lo nuevo. El proceso —la producción, el registro y el consumo, “el intercambio de materia”— es la trama de fuerzas plásticas que continuamente tensionan lo activo y lo reactivo. La “ruptura metabólica” debería ser entendida como la represión de las fuerzas activas presentes en la naturaleza y en la sociedad. La “ruptura” es el carácter fetichista que adquiere el proceso en contra de los cuerpos que interviene en él: la tierra, las plantas y animales, los humanos y la atmósfera que surgen a partir de sus relaciones de co-dependencia.

El concepto de “ruptura metabólica” delinea la crisis ecológica desatada por la axiomática capitalista que reduce la fuerza a sus creaciones reactivas orientadas únicamente por la reproducción, conservación y adaptación. En este sentido, estamos de acuerdo con Saito (2022b) cuando afirma que si hay “ruptura metabólica” no es porque haya dualismo —más allá del lenguaje que emplea Marx— sino porque el capitalismo produce efectos en la naturaleza que los humanos no podemos controlar, que no dependen de la acción humana. Precisamente porque se trata de una relación entre dos metabolismos, lo que hacemos los humanos *con la naturaleza y a través de ella* (Moore, 2015) no posee control de los efectos generados; dicho de otro modo, el trabajo humano y el capitalismo no controlan sus efectos sobre la naturaleza. Saito afirma: “Más allá de cierto punto de inflexión, es probable que se desencadenen cambios irreversibles, rápidos e inesperados a través de efectos de retroalimentación positiva” (2022b, p. 123).¹⁴ El cambio climático, la acidificación oceánica, la deforestación, la capa de ozono, la alteración del ciclo del nitrógeno, la pérdida de la biodiversidad: en todos los casos, se generan reacciones en cadena que no están realizadas por el humano, el propio metabolismo de la naturaleza los produce, distribuye y consume, y por eso se trata de una “ruptura irreversible”. Una vez que hemos alterado la acidificación del océano, la extinción de ciertas especies ya no

14 Traducción propia.

depende de “nuestra acción”, no podemos revertir ese proceso natural, más allá del optimismo prometeísta de algunas propuestas liberales (Bellamy Foster et al., 2010) sostenidas por lo que Bateson llamaba una “actitud miope y quizás inmoral” (2006, p. 326). Una ruptura metabólica irreparable sería si cortáramos las relaciones entre los hongos y las termitas, en el ejemplo que dábamos antes: las termitas sencillamente desaparecerían ante la imposibilidad de digerir la celulosa sin la intervención de los hongos. Esto es lo que quiere decir “ruptura metabólica”, se trata de un corte en las relaciones de la trama de la vida que reprime las fuerzas activas de la materia. ¿Cómo se produce este corte? La segunda parte de nuestra argumentación afirma que para sostener una crítica al capitalismo desde una perspectiva no antropocéntrica de la producción es necesario comprender la vida natural en línea con la vida humana, vale decir, como “cuerpo orgánico”.

Desde la perspectiva del monismo crítico que sostiene que no existe “distinción” entre Naturaleza y Sociedad, ¿de qué estamos separados en el capitalismo? Seguimos teniendo una relación con aquella parte que permite reproducir eso que Marx llama el “cuerpo inorgánico” y que nosotros podemos entender mejor bajo el concepto de “fuerza reactiva”: el cuerpo definido por las funciones específicas en tanto un organismo perteneciente a una especie. En este sentido, podemos decir que estamos separados de la naturaleza en tanto “fuerzas activas” ya que el capitalismo es un tipo de metabolismo que reprime la potencia de los cuerpos humanos y no-humanos.

Marx mismo observó que la “riqueza” de la que nos aparta el capitalismo no es solo la económica, sino la de las fuerzas creativas, y en este sentido, es también al cuerpo no-humano al que separa de sus fuerzas. Kohei Saito mostró (2022b) que el concepto de «riqueza» en Marx no debía circunscribirse a la riqueza económica sino también a la de los cuerpos en general, aproximándose así al concepto de “fuerza”. El siguiente pasaje de *Grundrisse* es revelador al respecto: “Ahora bien, ¿qué es, *in fact*, la riqueza despojada de su estrecha forma burguesa, sino la universalidad, las capacidades, los goces, las fuerzas productivas, etc., de los individuos?” (1985, pp. 346-347). Existe también una riqueza en la naturaleza misma de la que el capital también se

apropia, igualmente reprimida por un tipo de metabolismo antivital y reactivo. Así lo reconocía Marx, aunque lo pasaba por alto en la medida en que el libro *El Capital* se centraba en el proceso de producción de plusvalía dentro del capitalismo: “Las condiciones de la naturaleza exterior se agrupan económicamente en dos grandes categorías: riqueza natural de *medios de vida*, o sea, fecundidad del suelo, riqueza pesquera, etc., y riqueza natural de los *medios de trabajo*” (1980, p. 460). Podríamos hablar de la riqueza en el gusto y el olfato o de experiencias de la vida humana y no-humana también: desde la creación artística hasta encuentros sociales, el estudio o una práctica deportiva, pero también el devenir-orquídea de la avispa (Hustak & Myers, 2012) o las prácticas homosexuales entre mamíferos o insectos (Adriaens, 2019). Se trata siempre de la afirmación de la potencia de creación y no meramente de reproducción. El capitalismo no sólo reprime la riqueza de la fuerza humana sino también la de los cuerpos no humanos. La ruptura o la separación debe ser entendida, entonces, como represión.

Ahora bien, ¿cuál es el mecanismo mediante el cual se logra esta ubicua represión de las fuerzas activas? Aquí Marx nos da una respuesta que logra sintetizar la perspectiva ontológica de Nietzsche —las fuerzas activas y reactivas en tanto Ser— con una perspectiva histórica que permite diferenciar al capitalismo y no caer en una cuestión de “naturaleza humana”. Si bien los mecanismos histórico-contingentes del capitalismo son muchos —la clasificación de la población (clases, razas, géneros), la esclavitud, las industrias ideológicas productoras de hegemonía, etc.— aquello que funda al capitalismo y atraviesa a todas esas formas histórico-contingentes, es la propiedad privada, incluso para la formación de las identidades (Fernández Parmo & Testasecca, 2023). En el Marx de 1844, la propiedad privada aparecía como una representación reactiva del mismo modo en que Nietzsche piensa al “ídolo” (1992b): los humanos inventan una realidad y luego lo olvidan y pasan a someter su vida a esa representación. ¡Marx y Nietzsche posthegelianos! (ver: Rodríguez, 2010). Por ello, Marx afirma que el trabajo enajenado engendra a la propiedad privada como representación, “del mismo modo que los dioses no son *originariamente la causa*, sino

el efecto de la confusión del entendimiento humano” (1995, p. 116). Una representación se antepone entre la Sociedad y la Naturaleza, una ficción reactiva interiorizada, diría Nietzsche (1995), que bloquea la afirmación de la fuerzas tanto de ese cuerpo orgánico (el Humano) como del cuerpo inorgánico (la Naturaleza). Pero en el Marx que ha abandonado el universo feuerbachiano, el análisis histórico de la acumulación originaria en el primer tomo de *El Capital* nos parece más acertado y afín con una crítica monista e inmanente del capitalismo: ha sido y es la expropiación de las tierras, de los animales, de las semillas, de los cuerpos humanos, de los saberes medicinales femeninos y los códigos genéticos, lo que genera una gigantesca separación de las fuerzas de sus potencias.

La propiedad privada es el “Gran Acontecimiento Reactivo Moderno”, ella realiza una separación entre lo que los cuerpos pueden y sus acciones, separa a los cuerpos de sus fuerzas, *ella es el veneno de nuestra época*. Se trata del tercer elemento de nuestra argumentación que busca acercar Marx a Nietzsche: la gran ficción reactiva es la propiedad privada. La ficción reactiva, la rebelión de los esclavos, no acontece en el plano de la cultura sino en el de la separación física de los cuerpos de sus potencias. Por este motivo, debemos hablar de Capitaloceno y no de Antropoceno, ya que es el capitalismo, y no el Humano, quien destruye la trama ecológica que potencia a los cuerpos humanos y no humanos. En el capitalismo, el proceso se organiza reactivamente generando una ruptura entre la potencia de un cuerpo y la potencia de otro cuerpo (recordemos que una “fuerza activa” siempre depende de las fuerzas activas de otros cuerpos), modificando entonces a toda la Naturaleza. Los efectos del Acontecimiento Reactivo no alcanzan únicamente al metabolismo social, también llegan al metabolismo natural donde los cuerpos no-humanos son separados de sus recursos que, si seguimos nuestras ideas, no son otra cosa que los cuerpos de otros seres con los que se “intercambian materias vitales”. Así, por ejemplo, la separación que realizan los agroquímicos entre las plantas, los insectos y los nutrientes de la tierra y que tienden a eliminar la biodiversidad y los nichos ecológicos de los que depende la capacidad de adaptación, supervivencia y generación de nuevas formas de vida

(Steenbock et al., 2020, p. 53). La ruptura metabólica está en medio de la trama que compone la vida. La propiedad privada viene a cortar los hilos de la trama, eliminando las potencias que un cuerpo adquiere por sus relaciones con otros cuerpos, como en el caso de las termitas con los hongos que les permiten digerir la celulosa o la homosexualidad molecular o el devenir avispa que citábamos antes.

De aquí se extrae una inesperada conclusión para el concepto de potencia: la potencia de actuar de los cuerpos es la “fuerza común” que está “entre” —*xynos*— un cuerpo y otro, precisamente lo que la separación de la propiedad privada *privatiza* (*ideos*): “ruptura metabólica”. Para evitar caer en una interpretación metafísica de la fuerza que cada cuerpo posee es preciso recordar que ella depende siempre de sus relaciones con otros cuerpos. Como comenta Lemm en su libro *La filosofía animal de Nietzsche*: “la vida no puede darse únicamente sobre la base de su propia fuerza, sino que depende absolutamente de su relación con y contra otras formas de vida” (2010, p. 20). Así, la potencia de crecimiento y creación de una planta depende de que pueda estar “en relación con” la luz solar, la humedad de la tierra, las lombrices con su trabajo de oxigenación, y toda una trama de relaciones móviles y cambiantes. La materia, como sostiene Coccia, “no es lo que separa y distingue las cosas sino lo que permite su encuentro y su mixtura” (2017, p. 73).

Un proceso activo implica entonces la liberación de fuerzas comunes que se afirman en lo que cada cuerpo *hace*. Recordemos el ejemplo comentado por Ann Lowenhaupt Tsing (2015): la aparición de nuevos modos de vida, tanto para los hongos, como para los bosques y los humanos, depende de una trama de relaciones que aumenta la potencia desde una “puesta en relación” o “colaboración por contaminación”. Lo que Tsing no alcanza a decir es algo muy concreto e ineludible para mantener un monismo crítico: que la propiedad privada impide esas creaciones heterogéneas. Alcanzaría con pensar en las teorías alternativas al evolucionismo actual para comprender los efectos destructivos de la separación de la propiedad privada: Lynn Margulis (1995), con distintos colaboradores, ha propuesto que la evolución no solo se da mediante la lucha entre individuos, sino también a partir de relaciones entre organismos de especies

diferentes, así por ejemplo en el origen de la célula eucariota estuvo la relación consistente entre dos organismos independientes (Guerrero, Margulis & Berlanga, 2013). Por otro lado, la teoría de la construcción de nichos propone que la evolución no se reduce a la herencia genética intra-especie, también acontece por caminos alternativos que ponen en juego alianzas inter-especies que permiten la herencia de los caracteres hereditarios (Odling-Smee et al., 2003). En todos los casos, la vida se reproduce y se reinventa mediante alianzas entre individuos y especies heterogéneas que liberan las potencias comunes. Tal vez esto sea una Revolución.

Conclusión

Nietzsche y Marx pueden ser leídos desde un mismo plano de inmanencia cuando entendemos que ambos están discutiendo con el materialismo de su época. Si el pensamiento siempre surge de un problema que nos obliga a pensar (Deleuze, 1993), entonces podríamos decir que aquello que inquieta a Marx y Nietzsche es: ¿cómo mantenerse materialistas sin caer en los reduccionismos que definían la ciencia del siglo XIX? ¿Cómo pensar a la cultura y a la sociedad en tanto creaciones de la materia y, sobre todo, qué problema existe en la producción actual?

Para responder a estas preguntas hemos seguido una argumentación compuesta de tres pasos: en primer lugar, fue preciso comprender a la sociedad y la cultura *fisiológicamente*, esto es, como los productos de las fuerzas materiales activas y reactivas; en segundo lugar, evitando caer en un “monismo ingenuo”, las caracterizamos como dos tipos de metabolismos, vale decir, dos modos de producir, registrar y consumir la materia; por último, intentamos mostrar que la propiedad privada ha sido el gran acontecimiento reactivo que dio origen a nuestro mundo y que explica de manera no antropocéntrica la alienación humana y no humana.

Jerarquizando de esta manera a la propiedad privada es posible vislumbrar la dirección práctica que debemos tomar: organizar el proceso a partir de las fuerzas

comunes que los cuerpos poseen, establecer metabolismos activos que establezcan lo que el pensamiento amazónico define como “comunidades de sustancias” (Seeger et al., 1979): la producción, el registro y el consumo de sustancias, el intercambio de la materia entre seres heterogéneos. Un cuerpo metaboliza activamente la materia cuando lo hace desde esa zona común (*xynos*) que no le pertenece a ningún agente privado (*idios*) —la termita, el cuerpo heterosexual o los genes—. En este sentido, es posible pensar una práctica que tenga como principio, ciertamente des-fundado y des-fondado, a lo común de los cuerpos, trátase de un cuerpo humano individual, una célula, una orquídea, una clase social, un colectivo identitario, un Partido o un Estado. Definido de esta manera, lo activo nietzscheano puede ser encontrado en estas experiencias que no deberíamos abandonar si esperamos poder vivir en un mundo sustentable que libere las potencias y la riqueza de los cuerpos sociales y naturales.

Referencias bibliográficas

- Adriaens, Pieter (2019). In Defense of Animal Homosexuality. *Philosophy Theory and Practice in Biology*, 11 (22), pp. 1-19.
- Basso, Camila (2024). Generación Z y polarización política: ¿cómo crece la brecha ideológica entre hombres y mujeres? *Agencia de Noticias Científicas* (UNQ). Recuperado de <https://agencia.unq.edu.ar/?p=17596>
- Bateson, Gregory (2006). *Una unidad sagrada* (Alcira Bixio, Trad.). Gedisa.
- Bellamy Foster, John. (2000) *Marx's Ecology* [La ecología de Marx]. Monthly Review Press.
- Bellamy Foster, John, Clark, Brett & York, Richard (2010). *The ecological rift. Capitalism's war on Earth* [La ruptura ecológica. La guerra del capitalismo a la Tierra]. Monthly Review Press.
- Burkett, Paul (1999). *Marx and Nature* [Marx y la naturaleza]. Palgrave.
- Carman, María (2018). La animalidad en cuestión: derechos, ontologías, moralidades y políticas. *Revista del Museo de Antropología*, 11 (1), pp. 195-208.
- Coccia, Emanuele (2017). *La vida de las plantas* (Gabriela Milone, Trad.). Miño y Dávila
- Cragolini, Mónica (2016). *Extraños animales*. Prometeo.
- Deleuze, Gilles (1998). *Proust et les signes* [Proust y los signos]. Quadrige/PUF.
- Deleuze, Gilles (1993). *Différence et répétition* [Diferencia y repetición]. PUF.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1972). *L'Anti-Oedipe* [El Anti-Edipo]. Les Éditions de Minuit.

- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* [¿Qué es la filosofía?]. Les Éditions de Minuit.
- Fernández Parmo, Guido & Testasecca, Ignacio (2023). Defender la clase. Aportes para una redefinición de las relaciones entre la clase y las identidades. *Presente UM I* (1), pp. 217-234.
- Hornborg, Alf (2017). Dithering while the planet burns: Anthropologists' approaches to the Anthropocene [Vacilando mientras el planeta arde: las aproximaciones de los antropólogos al Antropoceno]. *Reviews in Anthropology*, 46 (2-3), pp. 61-77.
- Hustak, Carla & Myers, Natasha (2012). Involuntary momentum: affective ecologies and the sciences of plant/insect encounters. *A Journal of Feminist Cultural Studies*, 25 (3), Brown University, pp. 74-118.
- Ingold, Tim (2011). *Being Alive* [Ser vivo]. Routledge.
- Ingold, Tim (2012). Ambientes para la vida (Javier Taks, Trad.). Trilce.
- Ingold, Tim. (1982). The architect and the bee: reflections on the work of animals and men [El arquitecto y la abeja: reflexiones sobre el trabajo de animales y hombres]. *Man, New Series*, 18 (1), pp. 1-20.
- Latour, Bruno. (2005) *Reensamblar lo social* (Gabriel Zadunaisky, Trad.). Manantial.
- Lowenhaupt Tsing, Anna (2015). *The mushroom at the end of the world* [El hongo en el fin del mundo]. Princeton.
- Lemm, Vanessa (2010). *La filosofía animal de Nietzsche*. Universidad Diego Portales.
- Marx, Karl (1980). *El Capital. Tomo I*. Ediciones Ciencias Sociales de La Habana.
- Marx, Karl (1985). *Grundrisse. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Margulis, Lynn, Berlanga, Mercedes & Guerrero, Ricardo (2013). Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution [Simbiogénesis: el holobionte como unidad de evolución]. *International Microbiology*, 16 (3), pp. 133-143.
- Margulis, Lynn. & Sagan, Dorion (1995). *Microcosmos* (Mercè Piqueras, Trad.). Tusquets.
- Mondolfo, Rodolfo (1989). *Heráclito*. Siglo XXI.
- Moore, Jason (2000). Environmental crises and the metabolic rift in world-historical perspective [Las crisis ambientales y la ruptura metabólica en una perspectiva histórica mundial]. *Organization & Environment*, 13 (2), pp. 123-157.
- Moore, Jason (2015). *Capitalism in the web of life. Ecology and the accumulation of capital* [El capitalismo en la red de la vida. La ecología y la acumulación de capital]. Verso.
- Nietzsche, Friedrich (1992a). *El Anticristo* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1992b). *El crepúsculo de los ídolos* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1993). *Más allá del bien y del mal* (Andrés Sánchez Pascual, Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *Aurora* (Francisco Javier Carretero Moreno, Trad.). M.E. Editores.
- Nietzsche, Friedrich (1995). *La genealogía de la moral* (Andrés Sánchez Pascual,

- Trad.). Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Correspondencia IV* (Marco Parmeggiani, Trad.). Trotta.
- Odling-Smee, John, Laland, Kevin & Feldman, Marcus (2003). *Niche construction. The neglected process in evolution* [Construcción de nichos. El proceso descuidado en la evolución]. Princeton University Press.
- Panikkar, Raimon (2005). *El silencio de Buddha* (Lucino Martínez, Trad.). Siruela.
- Rodríguez, Pablo Uriel (2010). Feuerbach y Nietzsche: la reducción antropológica de la religión y el sentido del cristianismo. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 8 (2010), pp. 47-61.
- Saito, Kohei (2022a). *La naturaleza contra el capital* (Javiera M. Mac Pherson, Trad.). Bellaterra.
- Saito, Kohei (2022b). *Marx in the Anthropocene* [Marx en el Antropoceno]. Cambridge.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana* (Víctor Goldstein, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx* (Julia M. T. Ferrari de Prieto & Eduardo Prieto, Trads.). Siglo XXI.
- Scott Turner, J. (2002). *The extended organism* [El organismo extendido]. Harvard University Press.
- Seeger, Anthony, da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo. (1979). construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras [La construcción de la persona en las sociedades indígenas brasileñas]. *Boletim do Museu Nacional, Antropología*, 32, pp. 2-19.
- Spinelli, Juan Manuel (2023). *Fragmentos de sentido, alienación y utopía*. CELAPEC.
- Spinoza, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, Trad.). Trotta.
- Steenbock, Walter, Machado Vezzani, Fabiane, Herrera da Silva Coelho, Breno & Ozelame da Silva, Rodrigo (2020). Agroflorestra agroecológica: por uma (re)conexão metabólica do humano com a natureza [Agroflorestra agroecológica: por una (re)conexión metabólica del ser humano con la naturaleza]. *GUAJU, Revista Brasileira de Desenvolvimento Territorial Sustentável*, 6 (2), pp. 47-70. |
- Trewavas, Anthony (2017). The foundations of plant intelligence [Los fundamentos de la inteligencia de las plantas]. *Interface Focus*, 7 (3), pp. 1-18.