

La crítica de Marx al humanismo ilustrado: una perspectiva ecológica revolucionaria

JOHN BELLAMY FOSTER :: 29/01/2023

Recordar que son los modos de producción capitalistas "los que están destruyendo el planeta, y solo los seres humanos pueden hacer algo al respecto"

Es imposible negar que Karl Marx fue el principal crítico revolucionario del humanismo ilustrado del siglo XIX. Ningún otro pensador desarrolló una crítica integral del hombre de la Ilustración abstracto y egoísta en tantos campos ni reveló tan a fondo su brutal hipocresía.

La oposición de Marx al humanismo de la Ilustración supera a todos los demás análisis críticos hasta el día de hoy por su carácter distintivo tanto como crítica dialéctica como histórica. Su respuesta al humanismo burgués no consistió en una simple negación unilateral, como lo sostuvo equivocadamente Althusser de una ruptura epistemológica entre el Marx temprano y el Marx maduro.

En cambio, su enfoque radical transformó la sustancia de la concepción humanista y naturalista original con un materialismo evolucionado. [1] El resultado fue una profundización simultánea de su ontología materialista, centrada en las condiciones de subsistencia del hombre, y en el ámbito histórico en forma de materialismo práctico .

Por lo tanto, el análisis de Marx fue único al ofrecer una síntesis superior que contemplaba la reconciliación del humanismo y el naturalismo, la humanidad y la naturaleza. Más que detenerse en una mera antítesis (como en la mayoría de las concepciones «post» contemporáneas), el objetivo era la superación de las condiciones materiales del modo de producción capitalista que había hecho del humanismo ilustrado la forma paradigmática del pensamiento burgués.

Este rechazo radical al humanismo burgués complementó una sólida crítica al colonialismo, que denunciaba como un capitalismo «desnudo» que se manifestaba en plenitud su barbarie. [2] En este sentido, la respuesta revolucionaria de Marx al humanismo de la Ilustración ayudó a inspirar las críticas posteriores de pensadores anticoloniales como WEB Du Bois, Franz Fanon y Aimé Césaire, todos los cuales llamaron a desarrollar un «nuevo humanismo». [3]

Investigaciones recientes sobre los fundamentos ecológicos del pensamiento de Marx, especialmente su concepción del metabolismo de la humanidad y la naturaleza mediada por la producción social, ha sacado a la luz más plenamente la profundidad y complejidad de la crítica general de Marx al metabolismo social alienado del capitalismo.

Esta línea de investigación demuestra que, lejos de ser antropocéntrico o sucumbir a la noción ilustrada de la conquista de la naturaleza, su visión abarcaba el ámbito mucho más amplio que él llamó 'el metabolismo universal de la naturaleza'. Esto incluyó una

apreciación de otras formas de vida y su crítica de la destrucción del medio ambiente con su famosa teoría de la fractura metabólica, dando lugar a lo que podría llamarse una perspectiva ecológica revolucionaria.[4]

Los pensadores poshumanistas (incluidos los llamados neomaterialistas) han buscado recientemente desafiar la visión metabólica de Marx y la ecología revolucionaria al promover un mundo fantasmal de «ecología oscura», hiperobjetos y fuerzas vitalistas. Sin embargo, tales puntos de vista irracionalistas, como veremos, invariablemente fallan en abordar el criterio fundamental de la filosofía de la praxis: el objetivo es cambiar el mundo, no simplemente interpretarlo . [5]

El humanismo ilustrado y la crítica materialista de Marx

Para Marx, siguiendo a GWF Hegel, la crítica ilustrada de la religión no conducía a un rechazo total de la visión religiosa cristiana, sino más bien, en muchos sentidos, a su perpetuación a través de un par de opuestos idénticos: el idealismo absoluto, desprovisto de una deidad abarcadora, por un lado, y un materialismo igualmente absoluto y mecanicista, desprovisto de toda cualidad sensorial, por el otro.

Ambos opuestos que se refuerzan mutuamente fueron evidentes en el racionalismo cartesiano, que tomó prestadas de la teología cristiana las distinciones dualistas entre alma y cuerpo, mente y materia, humanidad y naturaleza, y que desde el principio pretendía reconciliar la ciencia mecanicista con la doctrina religiosa. [6] Como escribió Friedrich Engels, la Ilustración «se limitó a colocar a la Naturaleza en el lugar del Dios cristiano como Absoluto frente al Hombre». [7]

El humanismo burgués, que surgió en este contexto, fue caracterizado por Marx como la noción de un Hombre abstracto, o un individuo aislado, espiritual, egoísta, «agazapado fuera del mundo», desprovisto de ataduras sensoriales y relaciones material-sociales. Cada individuo atomístico era visto como una «mónada autosuficiente» vaciada de toda relación, pero dotada de derechos innatos, que justificaban un sistema de «explotación recíproca». [8]

En esta noción abstracta del hombre burgués se escondía no sólo la explotación de clase, sino también la expropiación de los propios seres humanos, de sus cuerpos, como en el colonialismo, el genocidio y la esclavitud. Deplorando el contenido descaradamente racista de tal llamado humanismo, observó Marx, citando una declaración pública hecha en ese momento: «Un yanqui llega a Inglaterra, donde un juez de paz le impide azotar a su esclavo, y exclama indignado: 'Llama ¿Esta tierra de la libertad donde un hombre no puede azotar a su negro? ¿Qué podría significar, se preguntó Marx, «la igualdad de los derechos humanos» en este contexto inhumano? [9]

Para Marx el humanismo burgués también debía ser condenado por su inhumanidad en el trato que daba a las mujeres. En un artículo de 1862 titulado English Mankind and América increpó al gobierno británico y a la prensa por aprovechar el «humanismo occidental» para defender a las ricas esclavistas de Nueva Orleans.

Marx señaló que estos defensores de los derechos de las ricas mujeres de Orleans habían

perdido de vista no sólo a los esclavos cuyas vidas habían sido de hecho «devoradas» por estas mujeres, sino también habían olvidado convenientemente el abuso colonial inglés con las mujeres irlandesas, griegas e indias. Tampoco la prensa consideraba la situación de las mujeres de clase trabajadora que se morían de hambre en Lancashire. El resultado no era más que una gran 'farsa de humanidad', que ocultaba la inhumanidad más brutal.[10]

Junto a sus mordaces ataques al humanismo de la Ilustración, Marx expuso un humanismo revolucionario que llegó a quedar subsumido en su concepción materialista de la naturaleza y la historia. Lo que caracterizó en los Manuscritos económico-filosóficos como humanismo positivo, definido como humanismo real, no tenía nada en común con el «pseudo-humanismo» del pensamiento burgués, sino más bien es su negación. [11]

«El comunismo», escribió, «es el humanismo mediado consigo mismo a través de la supresión de la propiedad privada. Sólo cuando hayamos superado la mediación burguesa nacerá un humanismo positivo, positivamente procedente de sí mismo». El surgimiento de una sociedad no alienada allanará el camino para «el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza». [12] Esto representará el «verdadero surgimiento» de la humanidad, tanto como «parte de la naturaleza» como parte de "la realización revolucionaria del ser social humano". [13]

En el incipit de La Sagrada Familia, Marx y Engels escriben: «El humanismo real no tiene en Alemania un enemigo más peligroso que el espiritismo o el idealismo especulativo, que sustituye al verdadero hombre por la autoconciencia o el espíritu «.

La Sagrada Familia puede verse como una obra en la que se combate ese idealismo especulativo en nombre tanto del humanismo como del materialismo, y en la que una concepción más desarrollada y dialéctica del materialismo real subsume al humanismo real en el pensamiento de Marx. [14] Así, Marx escribe que la metafísica especulativa que surgió en el siglo XVII y que tuvo su forma más elevada en la obra decimonónica de Hegel "será derrotada para siempre por el materialismo, que... coincide con el humanismo ... y el socialismo y el francés". El comunismo inglés representa el materialismo que coincide con el humanismo en el campo práctico». [15]

Al contar los orígenes del materialismo en La Sagrada Familia, Marx describió cómo la resurrección del antiguo materialismo de Demócrito y Epicúreo había generado en los siglos XVII y XVIII un nuevo materialismo con «inclinaciones socialistas» que eventualmente conduciría al socialismo del siglo XIX. Nada más opuesto al desarrollo del materialismo en este sentido fue la filosofía especulativa del siglo XVII, especialmente la de René Descartes, con su división dualista de mente y cuerpo, alma y materia. La metafísica cartesiana, declaró Marx, «tuvo al materialismo como su antagonista desde sus inicios». [dieciséis]

Marx también se opuso al idealismo hegeliano que buscaba reducir tanto la humanidad como la naturaleza externa al pensamiento puro, «abstraído de las formas naturales», creando un reino místico de «fantasmas fijos» que operan por sí mismos. Hegel, escribe Marx, vio «la historia de la humanidad» como «la historia del Espíritu abstracto de la humanidad, por lo tanto, un espíritu muy lejano del verdadero hombre».

El individuo humano quedó reducido a una abstracción fantasmal. Sin embargo, «si el

hombre no es humano», en cuanto está alejado del ser material, «la expresión de su naturaleza esencial no puede ser humana, y por tanto el pensamiento mismo no podría concebirse como expresión del ser del hombre, del hombre como ser humano y natural», un sujeto, con ojos, oídos, etc., que vive en sociedad, en el mundo y en la naturaleza». [17]

El tratamiento del «humanismo positivo» en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 debe mucho a la filosofía de Ludwig Feuerbach. Sin embargo, a medida que el materialismo de Marx se convirtió en una forma más activa, rompió con el Hombre abstracto de Feuerbach, en el que lo humano no era más que «la solemnización de cada burgués individual» escrita en letras grandes. [18]

En sus Tesis sobre Feuerbach, Marx rechazó cualquier esencialismo o concepción fija de la naturaleza humana, escribiendo: «La esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo individual. En su realidad es el conjunto de relaciones sociales». Agregó que Feuerbach, al crear una concepción tan enrarecida de la humanidad, se había visto «obligado a abstraerse del proceso histórico ... y presuponer un individuo humano aislado y abstracto» que era inmutable. [19] Toda la historia [humana], escribió Marx, en Miseria de la filosofía, «no es más que una continua transformación de la naturaleza humana». [20] En el análisis de Marx no había rastro, ni antes ni después de 1845, de lo que llamó en El Capital «el culto al hombre abstracto». [21]

Ya en los Manuscritos económicos y filosóficos, Marx, en sus comentarios a la Fenomenología de Hegel, se había referido al individuo humano como un ser "corpóreo, real, vivo, sensual" y "objetivo", capaz de encontrar sus propios objetos y necesidades fuera de sí mismo. [22] Este será el punto de partida de La ideología alemana y el materialismo histórico de Marx, en el que fundamentará su primera antropología filosófica con un materialismo corporal:

"La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia de individuos humanos vivos. Así, el primer hecho a establecer es la organización corporal de estos individuos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza ... Los hombres se distinguen de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Ellos mismos empiezan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a producir su subsistencia, paso que está condicionado por su organización corporal". [23]

En estas líneas materializa la humanidad y la convierte en el punto de partida de su filosofía de la praxis. Esto, como señaló Engels, fue el primer gran descubrimiento de Marx: «la ley de la evolución en la historia humana». [24]

La ecología humana dialéctica de Marx

La perspectiva materialista de Marx, que debía mucho más a Epicuro que a Feuerbach, fue ecológica desde sus primeros escritos, reconociendo que la alienación humana de la naturaleza era simplemente la otra cara de la moneda de la alienación del trabajo (auto-extrañamiento humano).

Hegel había definido la naturaleza como «exterioridad» (en la «forma de ser otro»), y que representaba el reino del ser puesto que sólo era trascendido en el pensamiento. Marx

respondió que esta alienación del mundo material de la naturaleza tenía que «considerarse en el sentido de una alienación, un defecto, una debilidad, algo que no debería ser». [25] Ya en los Manuscritos económicos y filosóficos, explicó que la alienación de la humanidad con respecto a la naturaleza era el gemelo dialéctico de la alienación del trabajo humano y una falla a ser superada históricamente. La doble alienación de una naturaleza externalizada y del trabajo humano solo podría ser superada a través del socialismo y el comunismo, es decir, una nueva relación revolucionaria con el trabajo y la producción humanas.

A veces se ha criticado erróneamente a Marx por su prometeísmo, en el sentido contemporáneo de adhesión a un productivismo extremo y un determinismo tecnológico centrado en la máquina. Sin embargo, no sólo **no** hay indicios de ello en su pensamiento, sino que dedicó parte de Miseria de la filosofía a una fuerte condena de la visión mecanicista extrema y muy explícita de Pierre-Joseph Proudhon y su mito de un «nuevo Prometeo», que representaba las «conquistas humanas sobre la naturaleza» vistas como parte de un «proyecto providencial». [26]

La crítica del prometeísmo mecanicista comienza, pues, con el propio Marx. La identificación de los logros humanos con Prometeo era mucho más antigua y se remontaba a la tragedia griega de Esquilo, que veía a Prometeo como el portador de la luz * (que luego daría lugar a la noción de la Ilustración) y como una figura revolucionaria, alguien a quien desafió a los dioses y encadenado por su rebeldía. [27]

En la obra de Marx, incluso en sus primeros escritos, no hay rastro de una clara separación entre el ser de la especie humana y los demás seres representados por animales no humanos, excepto en el sentido que los individuos humanos son vistos como « seres auto-mediadores de la naturaleza», y por lo tanto autores de su propio auto-extrañamiento. [28]

Marx fundamentó su concepción de las especies animales por las investigaciones de Hermann Samuel Reimarus sobre los impulsos animales que rechazaba documentadamente la limitada noción de los instintos del racionalismo cartesiano. Por el contrario, Marx identificó tanto a los animales humanos como a los no humanos como seres materiales y objetivos, motivados por impulsos internos, que buscan satisfacer sus necesidades fuera de sí mismos, como seres objetivos.[29]

Los humanos se distinguían en este contexto por su papel como Homo-Faber , o animales que fabricaban herramientas. [30] En sus Notas sobre Adolph Wagner , Marx sostuvo que no sólo los seres humanos, sino también los «animales» en general, «aprenden a distinguir 'teóricamente' las cosas externas que sirven a la satisfacción de sus necesidades...y las actividades mediante las cuales se satisfacen". [31] Marx fue un severo crítico del reduccionismo burgués de Descartes que asimilaba a los animales no humanos a las máquinas, señalando que 'Descartes, al definir a los animales como meras máquinas, ve la naturaleza con los ojos de la era de la manufactura. El punto de vista medieval, en cambio, fue entender a los animales como colaboradores del hombre». [32]

Citando a Thomas Müntzer, Marx subrayó lo intolerable que en la sociedad burguesa «todas las criaturas se han transformado en propiedad, los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra». [33] En su crítica de la agricultura capitalista temprana, Marx condenó las condiciones impuestas a los animales que ya habían sido reducidos al estado de

máquinas de producción. En prácticas agrícolas anteriores, señala, se permitía que los animales no humanos permanecieran al aire libre. Ahora estaban confinados en establos. «En estas prisiones», observó, «los animales nacen y permanecen hasta que son asesinados», lo que resulta una práctica: «¡Repugnante!», Este tipo de actividad declaró: "no es más que un inhumano sistema carcelario para los animales». [34]

La perspectiva material-ecológica más amplia de Marx, sin embargo, sólo se manifestaría plenamente en su teoría del metabolismo social y la fractura metabólica. Lo que llamó «metabolismo universal de la naturaleza» indicaba los procesos fundamentales que subyacen a toda existencia, tanto inorgánica como orgánica, en línea con la materia y el movimiento (energía) y los niveles de organización (emergencia).

De esta forma prefiguró el desarrollo de la teoría ecológica en general, donde categorías como ecosistema, biosfera y Sistema Tierra iban a tener como base el concepto de metabolismo. Para Marx, el metabolismo social se entendía como la mediación humana del metabolismo universal de la naturaleza a través del proceso de trabajo y producción. (35)

La fractura metabólica.

Su análisis de la brecha metabólica en el capitalismo industrial de su época se centró inicialmente en el robo de suelo mediante el envío de nutrientes de la tierra, como nitrógeno, fósforo y potasio, a veces miles de kilómetros en forma de alimento y fibra para las nuevas ciudades y centros de producción, donde estos nutrientes «constituyentes elementales de la tierra terminan contaminando el medio ambiente en lugar de regresar al suelo". [36]

Sobre esta base, Marx desarrolló una forma de ver cómo la destrucción de las condiciones ecológicas, particularmente en la producción capitalista, se extendía más allá de la cuestión del suelo trayendo consigo múltiples problemas ecológicos, incluido la responsabilidad del sistema en la propagación epidémicas de carácter periódico.

La crítica ecológica de Marx, junto con la de Engels, abarcó casi todos los problemas ecológicos conocidos en su época: la expropiación de los bienes comunes, la degradación de la tierra, la deforestación, las inundaciones, las malas cosechas, la desertificación, la destrucción de especies, el maltrato animal, la adulteración de los alimentos, la contaminación, las toxinas químicas, las epidemias, el despilfarro de recursos naturales (como el carbón), el cambio climático regional, el hambre, la superpoblación y la vulnerabilidad de la propia especie humana. Ahora esta completa integral ha sido complementada por los ecologistas marxistas, a todo el conjunto de fracturas antropogénicas en el sistema terrestre presentes en nuestro siglo, incluida la fractura contemporánea en el metabolismo del carbono.[37] .

Fantasmas poshumanistas contra la filosofía de la praxis

En los últimos años, gran parte de la crítica de Marx al humanismo de la Ilustración se ha replicado en lo que se denomina el «giro poshumanista» de la filosofía, que incluye una serie de intentos de deconstruir y desestabilizar el humanismo de la Ilustración.

Estas nuevas perspectivas filosóficas se basan principalmente en las concepciones nietzscheanas y freudianas y, más recientemente, en las deconstrucciones foucaultianas, derrideanas y deleuzianas del sujeto humano y la naturaleza. [38]

Estas corrientes han conducido a una variedad de tradiciones posthumanistas, incluida la ontología orientada a los objetos, el hibridismo de Latour, el nuevo materialismo y el ciborgismo de pensadores como Donna Haraway. Estos puntos de vista han ganado una prominencia considerable dentro de sectores de la izquierda. Sin embargo, el poshumanismo (incluso cuando se compara con el posmodernismo que lo precedió) hasta ahora ha tenido relativamente poca influencia en la teoría marxista, ya que está radicalmente divorciado de la filosofía de la praxis.

Según la Tesis XI de Marx sobre Feuerbach, «los filósofos sólo han interpretado el mundo; ahora se trata de transformarlo». [39] Un corolario de esto es que para interpretar el mundo hay que tratar de transformarlo. Por tanto su relación con el marxismo fue bastante limitada dado que el posthumanismo no solo se propone desestabilizar lo humano y lo natural sino que pretende acabar con los "elementos teóricos" para cambiar el mundo, socavando así la noción de praxis humana.

El poshumanismo se plasma en el mundo de los «fantasmas fijos» descrito por Marx, cuando propone la "completa desestabilización del concepto de lo humano" que conlleva una conmoción del «sujeto humano y natural que vive en sociedad, en el mundo y en la naturaleza». El resultado es un mundo plano y monista de objetos sin sujeto, poblado por entidades sin ventanas, ensamblajes ilimitados (separados de cualquier concepción de emergencia), actantes, híbridos, cyborgs y hechizos, todo menos una concepción del ser humano sensible a lo material,[40] .

Este espeluznante mundo de fantasmas podría descartarse fácilmente si uno piensa que se trata de una simple "distracción" para aquellos preocupados por el cambio social y ecológico. Sin embargo, la última década se ha visto un cambio del posthumanismo (particularmente en el llamado nuevo materialismo) hacia el ámbito ecológico, cambio destinado a enfrentar a la ecología marxista. Los pensadores del nuevo materialismo (o nuevo vitalismo), como Jane Bennett, se han inspirado en parte en Epicuro, quien originalmente pretendió introducir la contingencia en el mundo mecanicista del materialismo de Demócrito. Sin embargo, Bennett y otros nuevos materialistas no reconocen que, con mucho, Marx fue el analista más perspicaz del epicureísmo del siglo XIX [41]

Los nuevos materialistas, provenientes principalmente de las ciencias humanas, insisten - como si se tratara de un descubrimiento nuevo- que los seres humanos no están separados del mundo físico en, sino que el devenir humano se transforma en " el devenir con lo no humano", que constituyen lo que antes se llamaba naturaleza externa. [42] Estos analistas niegan cualquier estatus especial a la humanidad, mientras adoptan una ontología plana, en la que toda la vida y la existencia es tratada como una red en sus interconexiones indistinguibles, incluida la 'abstracción'.

Reproduciendo una tradición de pensamiento de la ética ambiental, que se remonta a medio siglo o más, basada en la noción del valor intrínseco de todas las cosas el nuevo

materialismo vitalista enfatiza la igualdad moral de toda existencia (u «ontología democrática») como la base misma de su perspectiva ecológica. [43] Además, insiste en lo que él llama la «vivacidad» de toda la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica. Sin embargo, lo hace fuera de cualquier perspectiva que pueda calificarse de dialéctico-naturalista o crítico-realista. Tales puntos de vista posthumanistas están separados del desarrollo de la teoría ecológica, de la crítica de la economía política y de todo el ámbito de las ciencias naturales, así como de la filosofía de la praxis.

En el trabajo de Bennett, le da a la naturaleza un significado vitalista agregando poderes "vitales" a las formas materiales. [44] El objetivo, al igual que el pensamiento posthumanista, es desequilibrar los conceptos de humanidad y naturaleza creando objetos fantasmas. Para Timothy Morton, la «ecología oscura» es un enfoque que patrocina «la calidad de vida oscura y depresiva a la sombra de la catástrofe ecológica». Dominando esta ecología oscura están los «hiperobjetos», que representan fuerzas espectrales más allá del alcance de lo humano, como si la inmensidad de la naturaleza no hubiera sido siempre parte de la concepción materialista y dialéctica de la naturaleza desde la antigüedad hasta la actualidad. [45]

Morton, cuya ecología oscura nihilista no critica ni al capitalismo o a la crisis ecológica (aparte de las referencias ocasionales al Antropoceno), encuentra sin embargo necesario entrar en una lucha directa con la ecología de Marx, dado su énfasis en la práctica revolucionaria. [46] El concepto central de Marx de «metabolismo social» se convierte, en la antojadiza reformulación de Morton, en un mero «metabolismo económico humano» que excluye el resto de la existencia ecológica. Se nos dice que Marx adoptó una visión «mecánica y cosificada» de la naturaleza que está «congelada en el pasado». [47] Morton acusa a Marx repetidamente de ser «antropocéntrico» al introducir la noción de ser, de la especie humana, sin considerar que la concepción de Marx, siempre consideró a los seres de la especie no humana . [48]

Todo esto le permite a Morton ignorar por completo o minimizar el análisis ecológico del materialismo histórico clásico, incluido el concepto de Marx de la sociedad humana como una forma emergente de la naturaleza y, su fidelidad a la teoría evolutiva darwiniana (definida por Engels, de la Dialéctica de la naturaleza).

Sin embargo, habiendo descartado el materialismo dialéctico e histórico, la ecología oscura de Morton, con su miríada de objetos fantasmas, no logra ir «más allá de la antítesis» y no tiene nada significativo que decir sobre la ecología misma. [49] En Ecología sin naturaleza, Ecología oscura y Humanidad, Morton pinta un mundo poshumanista y neomaterialista, rico en fenómenos espirituales «paranormales», «seres fantasmales» e «hiperobjetos».

Es un post-mundo dominado por ensamblajes de humanos y no humanos, llenos de 'energía fantasmagórica y parpadeante' y existentes dentro del 'real simbiótico'. Una especie biológica que concibe como una «entidad resplandeciente» más allá de cualquier definición racional. Los hiperobjetos se convierten en fuerzas misteriosas alejadas de una comprensión materialista y científica. [50]

Con su perspectiva antiecológica Morton condena el materialismo histórico y coloca a todos los objetos no humanos en el mismo nivel filosófico que los humanos. Afirma que el análisis

de Marx no reconoció que el petróleo, el viento, el agua y el vapor pertenecen al reino de las 'personas no humanas'. El marxismo, nos dice, solo puede funcionar si se convierte en una nueva forma de 'animismo', que se extiende más allá de los humanos e incluso más allá de las propias especies vivas, incluyendo como personas todo, desde las rocas hasta los microbios (todo esto en línea con un nuevo imperio vitalista que abarca lo paranormal). [51]

La lógica interna de este mundo poshumanista, con su misticismo desestabilizador, es evidente en los ataques a Marx en la obra de Bruno Latour, Bennett y Morton. Bruno Latour desestimó la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía basándose en las palabras de György Lukács: «El fetichismo significa, en definitiva, que las relaciones entre los seres humanos que funcionan a través de los objetos, se reflejan en la conciencia humana como cosas, debido a la estructura de la economía capitalista. Se convierten en objetos o cosas, fetiches en los que los hombres cristalizan sus relaciones sociales... Las relaciones humanas, como dice Marx, adquieren una «objetividad espectral»» [52] .

Sin embargo, el fetichismo de la mercancía, para Latour, esta definición marxista era demasiado arbitraria, ya que estaba enraizada en concepciones particulares de la naturaleza, la humanidad, la producción, etc. y, de hecho, en clases particulares de 'hechos'. Habiendo desestimado así la crítica del fetichismo de Marx , el propio Latour se sintió libre para presentar el mundo de las apariencias como un mundo de infinitas cosas, mercancías, objetos, híbridos y «agentes», que existen dentro de una «ontología plana», sin arriba y abajo o dentro y fuera, "un mundo que desdibuja todas las distinciones".

La cosificación en este mundo de 'trampas' ya no era objeto de crítica y, por lo tanto, la idea del fetichismo de Marx estaba 'agotada'. [53]Más bien, el objetivo sería universalizar la cosificación de las relaciones humano-sociales, de modo que el fetichismo de la mercancía se convirtiera en el modelo para analizar una infinidad de cosas ensambladas, formando una ontología orientada a los objetos.

Tal desestabilización total del concepto de humanidad también requiere la desestabilización total de cualquier concepto de la naturaleza, de la cual la humanidad es una parte emergente. La negación de la naturaleza como un concepto que representa toda la realidad material es tan integral en la teoría de Latour que, cuando tardíamente reconoció la existencia de la crisis de la tierra, buscó reemplazar las nociones de naturaleza y ecología, con el termino Gaia y su giro discursivo constituyó toda su pobre contribución a la discusión ecológica.

Para Latour, el rechazo a la crítica de Marx al fetichismo capitalista tenía que ser preservado, hasta el punto de argumentar, que "junto con los eco modernistas capitalistas del Breakthrough Institute, debemos amar acríticamente a nuestros monstruos tecnológicos"... independientemente del hecho que la adopción de esta posición garantiza la incapacidad total para enfrentar las dimensiones humanas de la emergencia ecológica planetaria. [54]

Siguiendo los pasos de Bruno Latour, Bennett y Morton reclaman que más que la «desmitificación» de las cosas/objetos/mercancías, el objetivo debería ser su re-encantamiento , incluso de su re-mistificación. Bennett habla de la «fuerza interna de las cosas» como agentes no humanos, tanto vivos como no vivos, orgánicos e inorgánicos. Este

autor considera la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía como intrínsecamente antropocéntrica, ya que «lo que descubre la desmitificación es siempre algo humano excluyendo así a los no humanos».

Al adoptar la doctrina metafísica del siglo XVII de Baruch Spinoza - o el impulso interno que se encontraría dentro de todas las entidades físicas y que tiene como objetivo preservarse a sí mismas y sus movimientos -, Bennett insiste que «hay un poder en cada cuerpo u objeto». Citando a Spinoza, afirma: «En este sentido todas las cosas [objetos] son iguales». En una interpretación cuestionable de Spinoza, sugiere que incluso las piedras tienen un 'poder de cosa'. Como observó Engels, «la noción de una 'fuerza vital' latente en todas las cosas ha sido el último refugio de todos los sobrenaturalistas». [55]

De manera similar, Morton argumenta que la desmitificación centradas en el ser humano, dirigidas al mundo de los bienes/cosas, debe ser rechazada y reemplazada por una especie de re-mistificación, abriendo así un espacio para los no humanos. Con el término no humano, Morton, al igual que Bennett, no se refiere simplemente a las especies vivas reales y materiales, sino que se extiende al ámbito de los objetos en general, abrazando una ontología plana que sitúa en un mismo lugar una colección de dinosaurios de plástico, una barra de chocolate y o un microbio , En definitiva coloca en el mismo plano físico y moral a las "cosas" con un individuo humano que vive en sociedad. [56]La crítica de Marx al fetichismo de la mercancía es así rechazada por la ontología posthumanista y por lo que se ha denominado el «nuevo materialismo vitalista», en nombre de un mundo fantasmal, afín al reino místico de la religión, en el que objetos de todos los tipos asumen el papel de seres fantasmales. [57]

Para Morton, el problema no es que el capitalismo cree un velo místico inserto en el fetichismo de las mercancías, sino que «el capitalismo no es lo suficientemente fantasmal» y, por lo tanto, debe volverse más fantasmal. «El reino del objeto (lo no humano en su forma más básica)», escribe, «es precisamente el reino donde ocurre el fetichismo de la mercancía». Pero lo que es fetichista, en su opinión, no es la incapacidad de percibir las relaciones humano-sociales subyacentes, sino la incapacidad de dar una identidad espectral completa al objeto. Así, para Morton la "desmitificación mediante el despojo de la apariencia de las cosas, es la operación capitalista por excelencia y debe ser revertida, privilegiando lo místico, lo espectral y lo paranormal; animando los bienes/objetos y no viéndolos como meras cosas"[58] En línea con la ontología orientada a objetos, Morton nos dice que «todos los seres [tanto orgánicos como inorgánicos] tienen una capacidad de agencia [poder/capacidad de actuar], incluso una mente». [59]

La ecología posthumanista, así como el posthumanismo en general, da por terminada la filosofía de la praxis en nombre de nivelar a todas las cosas dentro de su ontología plana. No hay lugar aquí para la consideración de la historia del capitalismo, el colonialismo, el racismo, el imperialismo o la destrucción ecológica, sino solo para redes interminables de ensamblajes vitales e hiperobjetos, que circulan nómadamente en un mismo plano ontológico sin un orden o un significado esencial. [60]

El marcado contraste con el materialismo histórico puede ilustrarse por la forma en que Morton critica un pasaje de la descripción de Marx de cómo se transforman las materias

primas en el proceso de producción (El Capital). Citando una frase en la que Marx dice: «El carbón quemado bajo la caldera desaparece sin dejar rastro; así como el aceite con el que se engrasan los ejes de las ruedas», Morton afirma que Marx adopta aquí el «concepto anti-ecológico de "desaparecer"» con tales elementos «no humanos» (es decir, carbón, aceite y grasa), negando que «los objetos tienen capacidad de actuar». [61]

Sin embargo, lo que Morton, enredado en sus concepciones posthumanistas no logra entender que el carbón, el petróleo y la grasa no tienen una agencia en sí mismos, aunque, como todo las demás cosas, están en un flujo perpetuo, y no pueden ser tratados como «personas no humanas», comparables a los seres humanos. El carbón quemado debajo de la caldera no es un ser de la naturaleza que se perpetúa a sí mismo, tampoco puede decidir voluntariamente auto-combustirse y distribuir las moléculas de dióxido de carbono resultantes en la atmósfera, lo que contribuye al cambio climático. [62]

Es necesario pasar del posthumanismo a la realidad. La emergencia ecológica planetaria actual es la mayor amenaza ambiental que la especie humana jamás haya enfrentado, poniendo en peligro la vida de miles de millones de personas y la mayoría de las especies conocidas en la Tierra.

Como decía Kate Soper, respondiendo a la desestabilización posthumanista de los conceptos de humanidad y naturaleza, hay que recordar que «son los modos de vida humanos» y, más concretamente, los modos de producción capitalistas, «los que están destruyendo el planeta, y solo los seres humanos pueden hacer algo al respecto». [63]

En la lucha que se avecina, centrarse en seres fantasmales y cyborgs no servirá de nada. Todo lo que existe no está en igualdad de condiciones y el mundo no se salvará por las acciones de los objetos.[64] Lo que se necesita en cambio es una humanidad revolucionaria inspirada en la razón y dedicada a la lucha para crear lo que Marx llamó «la unidad perfecta de la esencia del hombre con la naturaleza». Esto sólo puede lograrse a través de la liquidación del orden capitalista y de una regulación racional del «proceso interdependiente del metabolismo social» por parte de productores (trabajadores) asociados. [65] No hay otra manera.

Notas

[1] Louis Althusser, For Marx , Nueva York, Vintage, 1969, pp. 32-39, 221-47 [Para Marx , Mimesis Edizioni, Sesto San Giovanni, 2008]. Una interpretación más convincente y enfocada de la «ruptura epistemológica» de Marx que la ofrecida por Althusser es proporcionada por Joseph Fracchia en su obra monumental, Cuerpos y Artefactos . Fracchia ve el énfasis de Marx en la organización corporal humana en La ideología alemana como el punto de partida de su materialismo histórico. A diferencia de la interpretación de Althusser, Fracchia no argumenta que Marx dejó atrás su humanismo, sino que cambió el enfoque de su materialismo a la existencia corporal humana. Véase José Fracchia, Cuerpos y artefactos , Boston, Brill, 2022, vol. 1, págs. 1-6; vol. 2, págs. 1209-17. Este giro, sin embargo, ya estaba prefigurado en Karl Marx, Economic-philosophical manuscritos of 1844 , en Youthful Philosophical Works , Roma, 1981, haciéndolo menos disruptivo.

- [2] Karl Marx, *Dispatches for the New York Tribune* , Londres: Penguin, 2007, p. 224.
- [3] Ver Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* , Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, pp. 16, 20-21, 31, 46, 100, 179, 181, 315; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* , Londres: Pluto Press, 1967, p. 1; A. James Arnold y Clayton Eshleman, introducción de Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land* , Middleton, CT, Wesleyan University Press, 2013, págs. XI-XX; WEB Du Bois, *John Brown* , Nueva York, International Publishers, 2019, p. 297.
- [4] Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 30, Nueva York: International Publishers, 1975, p. 63.
- [5] Por supuesto, el impulso irracionalista no se define simplemente por su oposición a la filosofía de la praxis, sino que tiene un significado histórico más profundo asociado con la fase imperialista del capitalismo (y el actual imperialismo tardío). El irracionalismo, en este contexto, puede describirse, escribió Herbert Aptheker, como un continuo que consiste en «el eclipse de la razón, la negación de la ciencia y el repudio de la causalidad». El resultado normal es el cinismo; lo anormal es el sadismo. El fin es el fascismo». Herbert Aptheker, *Imperialismo e irracionalismo*, « Telos » 4, 1969, pp. 168-75.
- [6] GWF Hegel, *Fenomenología del Espíritu* , Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 351-53; Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 4, Nueva York, International Publishers, págs. 131-32; Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 25, Roma, 1974, pág. 458.
- [7] Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works* , International Publishers, vol. 3, pág. 419; Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el punto de aterrizaje de la filosofía clásica alemana* , Roma, 1985, 17, 21.
- [8] Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 3, 162-67; Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. V, Roma, 1992, 410; Karl Marx, *Early Writings* , Londres: Penguin, 1974, p. 244; István Mészáros, *La teoría de la alienación de Marx* , Londres: Pluto Press, 1975, pp. 220-21.
- [9] Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 5, op. cit., pág. 210. Marx citó una declaración real de un dueño de esclavos yanqui del original en inglés.
- [10] Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras completas* , vol. 19, pág. 209-212.
- [11] Karl Marx, *Primeros escritos* , op. cit., págs. 281, 348, 395; Marx y Engels, *Obras completas* , vol. 4, 7. El término «pseudohumanismo» fue utilizado por Jenny Marx en 1846 en una carta a Karl, donde también se refería a este vínculo con la «infatuación por el progreso». Esto también reflejó claramente las opiniones de Karl Marx (Marx y Engels, *Collected Works* , vol. 38, 532).
- [12] Karl Marx, *Primeros escritos* , op. cit., págs. 349-50, 395.
- [13] Karl Marx, *Primeros escritos* , op. cit., págs. 328, 395.

[14] Marx y Engels, Obras completas , vol. 4, 7, 131. Aunque Althusser argumentó que el humanismo temprano de Marx estaba fuera de la ciencia material y era premarxista, tuvo más dificultades para rechazar el concepto de «humanismo real», que Marx usó para referirse a su trascendencia del humanismo burgués en la forma de un análisis materialista centrado en el ser humano corporal real y vivo. Ver Althusser, Para Marx , 242-47.

[15] Marx y Engels, Obras completas , vol. 4, 125.

[16] Marx y Engels, Obras completas , vol. 4, 126-131.

[17] Karl Marx, Primeros escritos , op. cit., págs. 398-99; Marx y Engels, Obras completas , vol. 4, 85, 399-400.

[18] Marx y Engels, Obras completas , vol. 5, 197.

[19] Marx y Engels, Obras completas , vol. 5, 7-8.

[20] Karl Marx, La Miseria de la Filosofía (Nueva York: International Publishers 1973), 147.

[21] Karl Marx, "El fetichismo de la mercancía y su secreto", cap. 1 en El capital , vol. 1, 1ª ed. alemán, marxists.org, El capital, vol. 1 (Londres: Penguin, 1976), 172; Engels, Ludwig Feuerbach , 41; István Mészáros, La teoría de la alienación de Marx , 221.

[22] Karl Marx, Primeros escritos , op. cit., págs. 389-390.

[23] Marx y Engels, Obras completas , vol. 5, 31. La traducción aquí sigue a Fracchia, Bodies and Artefacts , 1-2.

[24] Aunque Marx y Engels escribieron conjuntamente La ideología alemana , Engels atribuyó este descubrimiento seminal a Marx. Véase Frederick Engels, "The Funeral of Karl Marx", en Karl Marx Remembered , ed. Philip S. Foner (San Francisco: Synthesis Publications, 1983), 39.

[25] Karl Marx, Primeros escritos , op. cit., págs. 399-400.

[26] Marx, Miseria de la filosofía , 98-99, 115, 119-20, 132-44, 155-56, 184; Pierre-Joseph Proudhon, System of Economical Contradictions (Nueva York: Arno Press, 1972), 96-101, 117-18, 126-28, 168, 174-75; John Bellamy Foster, Marx's Ecology (Nueva York: Monthly Review Press, 2000), 126-33.

[27] En la filosofía antigua y durante la Ilustración, Prometeo representaba principalmente la iluminación (como un portador de fuego para iluminar la oscuridad) en sí misma. Esto ha llevado a que Marx celebre a Epicuro como la «verdadera Ilustración radical de la antigüedad», identificándolo directamente con Prometeo. Posteriormente, a partir del siglo XIX, representado por Proudhon y Mary Shelley, el prometeísmo pasó a asociarse con el productivismo extremo y el industrialismo extremo. Esto es lo que supuso Marx en su crítica a Proudhon. Véase Marx y Engels, Obras completas , vol. 5, 141; John Bellamy Foster, «Marx y el medio ambiente», en En defensa de la historia, y. Ellen Meiksins Wood y John Bellamy Foster (Nueva York: Monthly Review Press, 1997), 149-62; Walt Sheasby, «Anti-

Prometheus, Post-Marx», Organización y entorno 12, no. 1 (1999): 5-44.

[28] Mészáros, La teoría de la alienación de Marx , 162-65.

[29] John Bellamy Foster, Brett Clark y Richard York, Crítica del diseño inteligente (Nueva York: Monthly Review Press), 86-90; John Bellamy Foster y Brett Clark, El robo de la naturaleza (Nueva York: Monthly Review Press, 2000), 132-38.

[30] Marx, El Capital , vol. 1, 286.

[31] Marx, Textos sobre el método , 190.

[32] Marx, El Capital , vol. 1, 512.

[33] Karl Marx, Primeros escritos , op. cit., págs. 239.

[34] Karl Marx, Archivos Marx-Engels, Instituto Internacional de Historia Social, Sign. B, 106, 336, citado en Kohei Saito, "Por qué el ecosocialismo necesita a Marx", Monthly Review 68, no. 6 (noviembre de 2016): 62. Traducción ligeramente modificada.

[35] Véase John Bellamy Foster, Capitalism in the Anthropocene (Nueva York: Monthly Review Press, 2022), 41-61.

[36] Marx, El Capital , vol. 1, 637.

[37] Véase, por ejemplo, John Bellamy Foster, Brett Clark y Richard York, The Ecological Rift (Nueva York: Monthly Review Press, 2010); Stefano B. Longo, Rebecca Clausen y Brett Clark, La tragedia de la mercancía (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015).

[38] Kate Soper, «El humanismo en el posthumanismo», Estudios críticos comparativos 9, no. 3 (2012): 368-69.

[39] Karl Marx y Friedrich Engels, Obras completas , vol. V, op. cit., Karl Marx, Tesis sobre Feuerbach , p. 5.

[40] Karl Marx, Primeros escritos , op. cit., pág. 398; Kyla Wazana Tompkins, «Sobre los límites y la promesa de la nueva filosofía materialista», Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities , número 5.1 (2016), csalateral.org. Aunque los ensamblajes han sido reconocidos como cruciales para las formas materiales desde la antigüedad, el énfasis en los «ensamblajes entrelazados» que niega cualquier relación jerárquica en el mundo material y todas las formas de emergencia o niveles integradores, en oposición a la ciencia de los materiales y la dialéctica, es peculiar del posthumanismo y del nuevo materialismo vitalista.

[41] Marx y Engels, Obras completas , vol. 1, 413; Foster, La ecología de Marx , 52-53. Si bien Bennett admira a Epicuro, olvida que fue, como explicó Marx, el principal pensador de la antigüedad que insistió en la necesidad de la «desilusión» y que, por lo tanto, está en desacuerdo con sus propias críticas a la «desmitificación» como un enfoque que lleva volver a ser humano. Marx y Engels, Obras completas , vol. 5, 141; Foster, La ecología de Marx , 2-

6, 33-39; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), 62. Nada es más absurdo que tratar a Epicuro como un pensador vitalista.

[42] Simone Bignall y Rosi Braidotti, "Posthuman Systems" en *Posthuman Ecologies: Complexity and Process After Deleuze*, ed. Braidotti y Bignall (Nueva York: Rowman y Littlefield, 2019), 1; Arie Ben Arie, "El nuevo enfoque materialista del arte y la estética", *Well of Faith* (blog), 29 de julio de 2021, well-of-faith.com.

[43] Graham Harman, *Bruno Latour: Reensamblaje de lo político* (Londres: Pluto, 2014), 14.

[44] Sobre la crítica del vitalismo, véase John Bellamy Foster, *The Return of Nature* (Nueva York: Monthly Review Press, 2020), 407-9.

[45] Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People* (Londres: Verso, 2019), 155; Timothy Morton, *Ecología sin naturaleza* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 187; Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 1, 41.

[46] Sobre el conflicto intrínseco entre la ecología marxista y el nuevo materialismo vitalista, véase Sun Young Ahn, "Magic, Necromancy, and the Posthuman Turn", *Monthly Review* 73, n. 9 (febrero de 2022): 26-37.

[47] Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (Nueva York: Columbia University Press, 2016), 26, 166; Morton, *Humankind*, 39, 80, 177. Sobre la perspectiva ecológica general de Marx, véase Foster, *Marx's Ecology*. Bennett también descarta la concepción materialista de la naturaleza de Marx y su materialismo ecológico, argumentando que el materialismo de Marx era simplemente una cuestión de «estructuras e intercambios económicos» (Bennett, *Vibrant Matter*, xvi).

[48] Morton, *Humanidad*, 41-42. Compare Foster y Clark, *The Robbery of Nature*, 130-51.

[49] Marx y Engels, *Obras completas*, vol. 3, 419.

[50] Morton, *Humanidad*, 27-39, 54-56, 70-71, 97-99; Morton, *Ecología oscura*, 24.

[51] Morton, *Humankind*, 33, 71, 97. Morton va tan lejos como para censurar a Engels por su crítica de lo oculto en *The Dialectics of Nature*, sobre la base de que Engels había cerrado lo paranormal. Véase Morton, *Humankind*, 166; Marx y Engels, *Obras completas*, vol. 25, 345-55.

[52] Marx, *El capital*, vol. 1, 163-77. Para conocer los orígenes y el desarrollo de la crítica del fetichismo de Marx, véase Kaan Kangal, "Young Marx on Fetishism, Sexuality, and Religion", *Monthly Review* 74, no. 5 (octubre de 2022): 46-57; György Lukács, *Marxism and Human Liberation* (Nueva York: Dell Publishing, 1973), 251.

[53] Bruno Latour, «¿Por qué la crítica se ha quedado sin vapor?: Cuestiones de hecho y cuestiones de interés», *Critical Inquiry* 30 (2014): 225-48; Bruno Latour, *On the Modern*

Cult of the Factish Gods (Durham: Duke University Press, 2010), 9-12; Bruno Latour, La política de la naturaleza (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 20; Harman, Bruno Latour , 14, 18, 81, 90, 112-17; Andrew B. Kipnis, «Agencia entre el humanismo y el posthumanismo: Latour y sus oponentes», HAU: Journal of Ethnographic Theory 5, no. 2 (2015).

[54] Bruno Latour, "Love Your Monsters", Breakthrough Institute, 14 de febrero de 2012, thebreakthrough.org; Bruno Latour, Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime (Cambridge: Polity, 2018); Bruno Latour, Frente a Gaia (Cambridge: Polity, 2017).

[55] Bennett, Vibrant Matter , xiv-xv, 1-4; Marx y Engels, Obras completas , vol. 25, 560; Baruch Spinoza, Ética (Londres: Penguin, 1996), 75, (III, prop. 6); "'De la carta de Baruch Spinoza a GH Schuller' (1674)", Explanantia (blog), 3 de octubre de 2018, explanantia.wordpress.com; Richard Manning, «Teoría física de Spinoza», Enciclopedia de Filosofía de Stanford , 24 de abril de 2021, plato.stanford.edu. Bennett dice que no se adhiere al estricto vitalismo. Sin embargo, se basa en conceptos metafísicos como la «fuerza» innata de las cosas (basada en una interpretación cuestionable del concepto de conatus de Spinoza), la noción del «poder de las cosas» y el «vitalismo crítico» de Henri Bergson (Bennett, Materia Vibrante , 63-65).

[56] Morton, Humanidad , 55, 61-63, 166-71.

[57] Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan y Thomas Nail, «¿Qué es el nuevo materialismo?», Angeleikai : Revista de humanidades teóricas 24, no. 6 (2019): 119.

[58] Morton, Humanidad , 61, 169-70.

[59] Morton, Humanidad , 56-57. Morton es muy consciente de que, desde el punto de vista dialéctico marxista, el posthumanismo no tiene sentido: «La lógica» de tales críticas, escribe, «es así: hipnotizado por el capitalismo, el pecado del espiritualista es una ontología plana, el espíritu se ha convertido en una 'cosa entre las cosas'". Es igualmente consciente de la idea de que todas las cosas tienen agenciainnato (e incluso una mente), puede criticarse como un intento de sobrecosificar el capitalismo mismo. Por lo tanto, hace todo lo posible para insistir en «que OOO [ontología orientada a objetos] definitivamente no es una manifestación del fetichismo de la mercancía». Pero lo basa con el pretexto de que el fetichismo de las mercancías no consiste en minimizar las relaciones humanas detrás de las apariencias objetivas, sino en todo lo contrario: no animar plenamente el mundo de las cosas. El argumento, por lo tanto, invierte el enfoque de Marx sobre el fetichismo (Morton, Humankind , 59, 169; Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?").

[60] Los múltiples peligros planteados por las formas teóricas «post» irracionalistas, con sus ontologías planas, pueden verse en su abandono del anticapitalismo y el anticolonialismo revolucionarios. Esto se expresa con fuerza en Oliver W. Baker, en "'Words Are Things': The Settler Colonial Politics of Post-Humanist Materialism in Cormac McCarthy's Blood Meridian ", Mediations 30, no. 1 (2016): 1-24. Han surgido problemas similares en relación con el afropesimismo, que ha sido criticado por su ontología plana y su eliminación regresiva del anticolonialismo. Ver Kevin Ochieng Okoth, «The Flatness of Blackness: Afro-Pessimism and the Erasure of Anti-Colonial Thought», Salvage, n. 7 (2020), salvage.zone;

Ato Sekyi-Otu, «Contextos de la crítica», en *Partisan Universalism: Ensayos en honor de Ato Sekyi-Otu* (Quebec: Daraja Press, 2021), 236-51. La destacada teórica poshumanista Rosi Braidotti declara: «Lo que hemos aprendido desde 1968 es que el capitalismo nunca falla». Ante esta supuesta permanencia del capitalismo, el mensaje de su nuevo «materialismo vital» para los movimientos feministas, antirracistas y otros se limita a buscar formas de «desvincularnos y distanciarnos» de los «patrones erróneos de consumo» de la violencia machista y blanca. supremacismo, que constituyen los peores aspectos del capitalismo contemporáneo (Rosi Braidotti, entrevista de Iu Andrés, «Lo que hace falta es una transformación radical, siguiendo los cimientos del feminismo, el antirracismo y el antifascismo», *Investigación e innovación cultural*, 2 de abril 2019, lab.cccb.org; Rosi Braidotti, *Teoría, Cultura y Sociedad* 36, no. 6 [noviembre de 2019]: 31-61).

[61] Morton, *Humankind*, 6, 30-34, 59, cursiva añadida; Marx, *El capital*, vol. 1, 311. Es importante reconocer que Morton no está argumentando aquí que Marx ignoraba la entropía (lo que posiblemente no podría afirmarse sobre la base de esta cita o en relación con cualquier otra afirmación de Marx o Engels), sino que Marx simplemente permitió que el carbón «se fuera», en el sentido de ignorar su agencia como una «persona no humana». Sobre Marx y Engels y la termodinámica, véase John Bellamy Foster y Paul Burkett, *Marx and the Earth* (Chicago: Haymarket, 2016), 147-64.

[62] Bennett va un paso más allá que Morton y animistamente busca atribuir agencia política a toda «materia vibrante» (Bennett, *Vibrant Matter*, 94-109).

[63] Soper, «El Humanismo en el Posthumanismo», 366.

[64] El irracionalismo de nuestro tiempo tiene mucho en común con el irracionalismo de principios del siglo XX. Debe ser combatido tan a fondo. Véase György Lukács, *The Destruction of Reason* (Londres: Merlin Press, 1980).

[65] Karl Marx, *Primeros escritos*, op. cit., págs. 349; Karl Marx, *El Capital*, tercer libro, Roma, 1989, p. 933.

* *Profesor de sociología de la universidad de Oregon, EEUU*
observatoriocrisis.com

<https://www.lahaine.org/mundo.php/la-critica-de-marx-al>