


De la fractura al desfase metabólico: crisis ecológica, materialismo y filosofía de la naturaleza

Juan Diego Pérez Núñez¹Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96551>

Recibido: 17/06/2024 • Aceptado: 24/02/2025 • Publicado: 15/07/2025

Resumen: En este artículo se plantea la importancia de un enfoque materialista para abordar la discusión sobre si existe una separación radical, causada por el capitalismo, entre los humanos y la naturaleza. Se argumenta que el capitalismo establece una relación en la naturaleza que se caracteriza por su singular violencia, en tanto pretende capturar la contingencia de los procesos naturales en función de la lógica temporal abstracta de la valorización del capital. Primero, se dialoga con la filosofía de la naturaleza de Friedrich W. J. Schelling, una de las primeras en plantear el problema de una separación humano-naturaleza en la modernidad. Segundo, se expone cómo la propuesta de Marx y el ecomarxismo permite situar este problema en unas condiciones históricas concretas, las del capitalismo. Por último, se desarrolla una interpretación marxiana centrada en la noción de la contingencia, que busca plantear una alternativa en las disputas ecomarxistas y radicalizar la filosofía de la naturaleza de Schelling.

Palabras clave: Friedrich W.J. Schelling; Karl Marx; ecomarxismo; filosofía de la naturaleza; ecología política.

ENG From the rift to the metabolic mismatch: ecological crisis, materialism and philosophy of nature

Abstract: The objective of the article is to highlight the discussion of whether there exists a radical separation, originated by capitalism, between human beings and nature, from a materialistic approach. It is suggested that capitalism has established a relationship within nature characterized by its unique violence which pretends to capture the contingency of the natural processes according to the abstract temporal logic of capital valorization. First, Friedrich W.J. Schelling's philosophy of nature is discussed as one of the first which introduces the question of human-nature separation in modern philosophy. Then followed by a discussion of how Marx's thought and theories of ecomarxism allows to locate this problem in the concrete historical conditions of capitalism. Finally, a Marxian interpretation is given, focused on the concept of contingency, which pretends to propose an alternative in the ecomarxist debates and the radicalization of Schelling's philosophy of nature.

Keywords: Friedrich W.J. Schelling; Karl Marx; ecomarxismo; philosophy of nature; political ecology.

Sumario: Situar la separación; La contingencia de la naturaleza; Conclusión; Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Pérez Núñez, Juan Diego (2025). De la fractura al desfase metabólico: crisis ecológica, materialismo y filosofía de la naturaleza. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 14(2), 447-456, <https://dx.doi.org/10.5209/ltl.96551>

Friedrich W. J. Schelling (1996a), en su *Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza*, plantea que en el momento que los humanos adquirieron consciencia de un mundo externo a ellos, tuvo lugar una

¹ Nota del autor: Juan Diego Pérez Núñez, estudiante de Maestría en Filosofía, Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá.
Agradezco a Laura Quintana, Christian Fajardo, Óscar Guerrero y Andrea Lehner por sus rigurosos comentarios y recomendaciones durante la construcción de este texto.

separación entre estos y la naturaleza, dejando así de estar en un estado de unión originaria (p. 70). Para este pensador idealista, este proceso de separación es el que marca el comienzo de la filosofía.

En cuanto el hombre entra en contradicción con el mundo exterior (...) se da el primer paso hacia la filosofía. Con dicha separación comienza la *especulación*; a partir de ahora separa lo que la naturaleza siempre había unido (...) (Schelling, 1996a, p. 71).

El filósofo alemán señala dos maneras filosóficas de abordar este problema de la separación y la ruptura de la unión originaria entre los humanos y la naturaleza: una que asume la *especulación* como un *fin* en sí mismo; y otra que usa la especulación como un *medio* para recobrar una coincidencia con la naturaleza de una manera *autoconsciente* (Schelling, 1996a, pp. 71-72). La primera entiende esta separación como algo irresoluble, de manera que la naturaleza se vuelve inaccesible para el conocimiento humano, se “considera al mundo como una *cosa en sí* que no puede ser alcanzada ni por la intuición, ni por la imaginación, ni por el entendimiento ni la razón” (Schelling, 1996a, p. 72);² la segunda, busca encontrar una vía para recobrar el contacto directo entre la naturaleza y lo humano, para así solventar la separación de aquello que, de todas formas, conforma una unidad –a esto lo llama una sana filosofía– (Schelling, 1996a, p. 72). Con esto último, Schelling sugiere que la separación entre los humanos y la naturaleza no es del todo real (por razones que veremos más adelante), sino que en realidad responde a cierta forma de filosofar que debe ser problematizada y contrarrestada por medio de un ejercicio filosófico que nos lleve a ser autoconscientes de nuestro lugar en el mundo natural.

Como el problema identificado por Schelling se identifica con cierta forma de hacer filosofía, se infiere que esta separación responde a un proceso que ocurre principalmente en la conciencia humana: cuando una persona se concibe como distinta de lo que es exterior a ella, comienza la especulación filosófica que instaura la ruptura de la unidad originaria.³ Este gesto deja de lado las condiciones materiales e históricas en las que pudo tener lugar la separación, que en este trabajo me propongo identificar con la emergencia y consolidación del capitalismo.⁴ En este texto busco hacer una interpretación materialista de esta separación, para así poder situarla en su contexto histórico, de manera que nos pueda brindar herramientas para pensar en clave filosófico-política la crisis ecológica actual. Mi argumento consiste en que el capitalismo busca subordinar la contingencia de los procesos naturales a una lógica temporal abstracta donde prima la necesidad de la valorización del capital, que tiene como resultado formas extremas de violencia y destrucción ecológicas. Esto, a su vez, impediría el despliegue de la sana especulación filosófica que plantea Schelling en su filosofía de la naturaleza, en tanto la necesidad de la valorización sería un elemento irrenunciable para el capitalismo al momento de aproximarse a la naturaleza.⁵ Sustento esta postura a partir de las lecturas ecológicas del pensamiento de Karl Marx, enfocándome en algunos de los debates que se dan en la denominada tradición *ecomarxista*;⁶ para luego retomar el diálogo con Schelling, con el objetivo de evidenciar que la clave para concebir su propuesta de una sana filosofía pasa por el desarrollo de una filosofía de la naturaleza materialista.⁷

En un primer momento, me propongo rastrear las condiciones histórico-materiales de la separación que identifica Schelling, tomando como base la filosofía de Marx y la lectura *ecomarxista* de Kohei Saito. También examino las limitaciones de esta última desde la postura de Jason W. Moore, autor *ecomarxista* que ha criticado algunas de las posturas de Saito –y, en general, de la tendencia *ecomarxista* que utiliza el concepto de “fractura metabólica”–, al asociarla con un discurso dualista y catastrofista que terminaría replicando una comprensión de la naturaleza como pasiva. Sin embargo, también argumento que es posible

² Este sería el caso del idealismo trascendental de Kant, que plantea la imposibilidad de un acceso al mundo *nouménico*, a las cosas en sí, ya que los seres humanos estaríamos limitados a captar aquello del mundo que se adecúa a nuestras estructuras mentales (los fenómenos). El gesto de Schelling, en la estela del proyecto del idealismo alemán, es el de buscar un fundamento que supere las limitaciones kantianas, que permita afirmar un acceso a las cosas en sí.

³ El Schelling de la *Introducción a las Ideas* todavía se muestra cercano a la filosofía trascendental, especialmente al legado de Fichte. Sin embargo, es importante resaltar que conforme desarrolla sus múltiples modelos de filosofía de la naturaleza, Schelling se acerca cada vez más a un realismo que le da paulatinamente una menor centralidad a la conciencia (Schwab, 2022). Sin embargo, para propósitos de este trabajo me parece relevante resaltar el carácter idealista de esta separación entre el ser humano y la naturaleza, que hace pertinente una crítica materialista.

⁴ Esto también responde al hecho de que el pensamiento de Schelling se enmarca en una tradición del pensamiento centrada en Europa, en un momento de consolidación del capitalismo industrial. En tradiciones distintas, esta separación es mucho menos tajante o pudo no llegar a existir, como puede verse en algunas filosofías indígenas en América, que han persistido hasta hoy. Por ejemplo, la noción de buen vivir (Acosta et al., 2010) o la ontología relacional de los pueblos amazónicos (Kopenawa y Albert, 2024; Viveiros de Castro, 2004), por nombrar solo algunos casos.

⁵ Esto lo mostraré más adelante, cuando aborde la existencia de cierto “ambientalismo capitalista”, que, a pesar de aceptar cierta incertidumbre en la naturaleza, busca capturarla a través de una rentabilización de los riesgos ecológicos.

⁶ En este trabajo me voy a centrar específicamente en la discusión entre los teóricos *ecomarxistas* Kohei Saito y Jason W. Moore. Sin embargo, existe una amplia cantidad de trabajos en el marco del *ecomarxismo*, donde destaco algunos como (Burkett, 1999; Burkett y Foster, 2016; Foster, 2000; Salleh, 2017).

⁷ El diálogo entre las filosofías de Marx y Schelling ha sido trabajado por autores como Enrique Dussel (2011, 2013) y Manfred Frank (1989, 2018). Sin embargo, sus trabajos se centran particularmente en hacer una exégesis de Marx y Schelling para evaluar posibles influencias del último sobre el primero, que han pasado desapercibidas en la genealogía del marxismo. Mi propósito en este texto no se orienta hacia la exégesis, sino a encontrar resonancias entre conceptos de ambos pensadores (indiferente a si hay o no una influencia), para abordar el problema planteado. Ahora bien, en propuestas como la de Frank, ya se sugiere que una de las vías de articulación entre Marx y Schelling puede darse por medio de la primacía que ambos le dan a la naturaleza frente al espíritu, desde sus respectivas críticas a Hegel. De hecho, Marx (2015) evidencia que la concepción de la naturaleza como abstracta y deficitaria que hay en Hegel (que replica el gesto de la economía política) es uno de los aspectos centrales de su crítica al proyecto filosófico de este (pp. 185-212).

resaltar el valor analítico de hablar de una “separación”, ya que permite darle mayor centralidad a la cuestión de la violencia que ejerce el capitalismo en medio de la naturaleza, con efectos de destrucción de vida; algo que, a mi parecer, no tiene suficiente relevancia en el argumento de Moore, debido a su sospecha frente a las narrativas centradas en la catástrofe.

Seguido de esto, planteo la necesidad de pensar una filosofía de la naturaleza crítica y materialista, sirviéndome del concepto de contingencia en Marx y Schelling, buscando superar algunas de las limitaciones identificadas en las posturas anteriores. En esta parte hago uso de lecturas marxianas –pero no enmarcadas en el ecomarxismo– como la de Christian Fajardo y Silvia Federici, que nos permiten hacer una interpretación de las teorías ecomarxistas en términos de una tensión –que denomino *desfase metabólico*–⁸ entre dos lógicas temporales: una que parte de la necesidad de la valorización, que abstrae todos los procesos naturales en términos de su potencial para generar riqueza; otra que expresa la contingencia que fundamenta todo lo existente, que pone en entredicho la supuesta incontestabilidad del capitalismo. A este carácter contingente de la existencia es al que Schelling y Marx le dan una primacía ontológica frente a la necesidad, en tanto desarrollan un pensamiento procesual y relacional de lo real. Es por este motivo que el capitalismo adquiere una forma singularmente violenta y destructiva, ya que pretende capturar esta contingencia en función de una acumulación ilimitada.

Situar la separación

Como ya mencioné anteriormente, Schelling (1996a) ubica el origen de la separación entre los seres humanos y la naturaleza en la pregunta filosófica por la existencia de un mundo exterior. Afirma que el ser humano “era uno consigo mismo y con el mundo que le circundaba” (p. 73), en una coincidencia total pero inconsciente con la naturaleza. En cuanto comenzó a identificar una distancia entre sus representaciones y los objetos externos, surgió una “contradicción con el mundo exterior” (p. 71), donde el sujeto se percibió como independiente de las cosas; y, por lo tanto, separado del mundo natural. Para Schelling, la especulación de la filosofía de la naturaleza debe dirigirse a encontrar la coincidencia que se ha perdido entre el ser humano y el mundo natural, de manera que el primero se haga consciente de que “no existe *originariamente* separación ninguna” (Schelling, 1996a, p. 74). De esta manera, el humano sería naturaleza que se hace autoconsciente.

Ahora bien, ¿es esta separación un proceso del pensamiento que se da de la misma manera en cualquier momento y lugar? Con esta pregunta busco problematizar a Schelling desde el materialismo marxiano. En *La ideología alemana*, Marx reconoce que los humanos hacen parte de la naturaleza, y que todo estudio histórico debe reconocer sus fundamentos naturales. Los humanos, como parte de la naturaleza, se ven sometidos a un conjunto de necesidades para sobrevivir, motivo por el que deben procurarse medios de subsistencia, producir su propia vida material (Marx, 2010, p. 36).

Esta producción de la vida material ocurre a través del *trabajo*. “El trabajo es, en primer lugar un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en el que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza” (Marx, 1975, p. 215). Kohei Saito, teórico ecomarxista, afirma que existen varios usos del concepto de metabolismo en Marx,⁹ donde el más relevante es su definición como la interacción entre los humanos y la naturaleza, la “eterna condición natural de la vida humana” (Marx, 1975, p. 223). Para Marx (1975), los humanos actúan como fuerzas naturales, a través de un movimiento constante en el que transforman la naturaleza y a su vez a sí mismos (pp. 215-216). Del mismo modo que Schelling, Marx considera que el ser humano es una forma de naturaleza que se hace consciente de sí misma; la diferencia reside en que el último ve este proceso como encarnado en la actividad social de un cuerpo humano (el trabajo):

pues en tanto el sujeto que trabaja es individuo natural, existencia natural, esta primera condición objetiva de su trabajo aparece como naturaleza, como tierra, como su cuerpo inorgánico; él mismo no es sólo cuerpo orgánico sino también esta naturaleza inorgánica en tanto sujeto. Esta condición no es su producto, sino algo dado previamente: le está presupuesta como existencia natural fuera de él (Marx, 2007, p. 448).

Esto nos puede servir para hacer una lectura materialista de la propuesta de Schelling. Para el filósofo idealista, la naturaleza puede ser comprendida desde dos ópticas: como productividad (naturaleza como sujeto) y como producto (naturaleza como objeto) (Schelling, 1996b, p. 131). La primera puede entenderse como el estado de proceso perpetuo en el que se encuentra la naturaleza, mientras que la segunda haría referencia a las manifestaciones concretas de esta en objetos naturales. Estos dos aspectos no deben entenderse como separados el uno del otro, sino como dos tendencias que se articulan en todo el mundo natural (Schelling, 1996b, p. 135), incluido en los seres humanos. Por una parte, el ser humano es un producto natural porque está claramente limitado como organismo vivo, en tanto cuenta con unas condiciones biológicas específicas (lo que Marx denominaría cuerpo orgánico); pero también es productivo porque ejerce una actividad que busca garantizar su supervivencia y continuidad en el mundo; que, leyéndolo desde Marx,

⁸ Como explicaré más detalladamente en el texto, planteo la noción de desfase metabólico como una alternativa frente a los debates que ha generado la noción de *fractura metabólica* en el ecomarxismo. Aunque no me opongo al uso de esta terminología, considero que el concepto de desfase nos permite ver con mayor claridad cómo tiene lugar una tensión entre dos lógicas temporales en la particular relación capitalismo-naturaleza, evitando así ciertas connotaciones dualistas (donde naturaleza y sociedad son ontológicamente distintas) que se han planteado desde algunas críticas al enfoque de la fractura metabólica, como las señaladas por Jason W. Moore.

⁹ Saito (2022) menciona al menos tres usos de esta palabra en Marx: uno que hace referencia a las relaciones sociales entre seres humanos, otro para referirse a los procesos físico-químicos propios de la naturaleza y otro, que hace referencia a la interacción entre naturaleza y sociedad.

sería el trabajo. El trabajo media el proceso de transformación mutua entre los humanos y la naturaleza, de manera que los otros productos naturales que se ven afectados por la actividad humana (y que también la afectan en sentido contrario) se constituyen como el cuerpo inorgánico del ser humano (Butler, 2020).¹⁰

A partir de Marx podemos afirmar que la autoconsciencia humana se adquiere a través del trabajo, el medio de la interacción metabólica. La reflexión sobre sí mismo solo es posible en tanto hay una exteriorización de la consciencia, por medio de la transformación material del mundo exterior (Butler, 2020, p. 486); me distingo y reconozco en tanto afecto y padezco la naturaleza a partir de mi actividad. En el pensamiento de Marx, la actividad reflexiva es un proceso que tiene lugar en medio de la relación metabólica. Las formas concretas de regular el metabolismo serían la base de nuestra vida material, por lo que “no es la consciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la consciencia” (Marx, 2010, p. 50).

La separación entre el ser humano y la naturaleza que identificaba Schelling puede situarse en un contexto histórico y material, a partir de las formas concretas que adquiere el trabajo en un momento histórico específico. En el caso del capitalismo, el trabajo tiene una forma particular, que es la del trabajo abstracto,¹¹ en tanto este es considerado a partir de un equivalente general que puede ser cuantificado (el dinero). Esta organización histórica particular del trabajo humano es la que, desde el ecomarxismo, se asume como un factor fundamental para el desarrollo de una crisis ecológica.

Pensadores de esta tradición, como Kohei Saito, usan el concepto de *fractura metabólica* para referirse a la que sería una separación histórica entre los humanos y la naturaleza, al señalar su comienzo en la transición entre el capitalismo y el feudalismo, cuando los productores fueron despojados de sus medios de subsistencia por medio de la expropiación de tierras, denominada *acumulación originaria* (Saito, 2022a; Marx, 1975, p. 609). Esta separación de los medios de producción de los productores resultaría en la aparición del trabajo asalariado capitalista; donde los trabajadores venderían su fuerza de trabajo a los capitalistas que poseerían los medios de producción, haciendo posible la obtención de plusvalor. El hecho de que el trabajo, en la producción capitalista, pase a ser medido de manera abstracta a través de un equivalente universal –la forma dinero–, hace que este se convierta en el mediador de las relaciones sociales; “la socialidad pura del valor se convierte en un movimiento infinito, pues el único objetivo es el aumento puramente cuantitativo. El valor mismo, o más precisamente su valorización, se ha vuelto el objetivo final de la producción” (Saito, 2022a, p. 165).

El dinero, al representar una cantidad de trabajo abstracto, puede valorizarse infinitamente, ignorando los límites objetivos de la naturaleza (Saito, 2022a, p. 148). En el capitalismo, la lógica de la valorización se integra en todo el proceso metabólico, al desarrollar un conjunto de leyes impersonales que se vuelven independientes de la voluntad de los sujetos, fenómeno que Marx denomina *reificación* (Saito, 2022a, p. 150). Esta reificación tiene entre sus consecuencias que la relación entre el capitalismo y la naturaleza se vuelva unilateral, ya que se asume que esta última también debe subordinarse a estas leyes impersonales (Saito, 2022a). A esto se suma el desarrollo del proyecto expansivo colonial del capitalismo, que violentamente anuló otras concepciones de la relación entre la naturaleza y los seres humanos.

Saito considera que el análisis de Marx sobre esta fractura y su impacto ecológico tiene su mayor desarrollo en sus *Cuadernos de ciencias naturales*, documentos inéditos donde registró sus notas sobre las teorías químicas y físicas del agotamiento del suelo.¹² Es a partir de estos manuscritos que Saito (2022a) argumenta que Marx en realidad sí se habría preocupado por la ecología; de manera contraria a lo que afirmaba la denominada primera ola del ecomarxismo, que veía en su pensamiento una lectura ecológicamente problemática, optimista frente a la idea de un dominio de los humanos sobre la naturaleza (p. 19).

Además, Saito señala la existencia de lo que denomina un giro científico en Marx, que habría ocurrido tras un supuesto abandono de la filosofía en *La ideología alemana*. Saito argumenta que Marx pasó de un uso de categorías filosóficas –propia de sus textos de juventud–, que serían supuestamente muy abstractas, a una inquietud por lo concreto, “moviéndose a una concepción no-filosófica de la unión entre los humanos y la naturaleza” (Saito, 2022a, p. 71). Según el teórico japonés, Marx se habría visto en la necesidad de dejar atrás el punto de vista filosófico porque este se limitaría a poner en evidencia “un reconocimiento erróneo de la

¹⁰ Como bien señala Butler (2020), se ha planteado todo un debate alrededor de si la noción de “cuerpo inorgánico” en los textos de juventud de Marx implica un antropocentrismo por parte de este pensador. Desde mi perspectiva, una lectura cruzada con Schelling puede ayudarnos a no caer en lecturas dicotómicas o reduccionistas sobre esta cuestión. Que ciertos productos naturales, a partir del proceso del trabajo, sean considerados como un cuerpo inorgánico del humano, no cambia el hecho de que en estos productos también reside una tendencia productiva que ejerce también efectos de transformación sobre los humanos.

¹¹ A diferencia del trabajo concreto, que hace referencia al proceso de producción de un valor de uso específico (por ejemplo, la fabricación de un zapato), el trabajo abstracto nos permite encontrar una equivalencia (cuantitativa) entre el tiempo de trabajo socialmente necesario que requiere la producción de bienes diferentes (cualitativamente), siendo esto lo que permite la forma de valor propia del capitalismo.

¹² La exposición de los comentarios de Marx a la química y física agrícolas de su época son desarrollados por Saito en los capítulos 5 y 6 de su libro *La naturaleza contra el capital*. En el capítulo 5 se enfoca en los efectos químicos de la denominada “agricultura del robo”, teorizada por el químico Justus Von Liebig, donde argumenta que los nutrientes no son devueltos al suelo en la misma velocidad que la agricultura industrial los extrae. En el capítulo 6, explora los comentarios de Marx a la física agrícola de Carl Fraas, que afirma que no solo se trata de la no reposición de los nutrientes –por ejemplo, a través de fertilizantes– sino del efecto que tiene la sobreproducción sobre los propios ciclos de recuperación del suelo, resultando en crisis climáticas que el físico ya identificaba en civilizaciones del pasado, con fenómenos como la desertificación.

verdad del mundo”, cuando en realidad la cuestión debía centrarse en “las relaciones sociales objetivas y en la práctica social” (Saito, 2022a, p. 78).¹³

Considero problemática esta lectura de Saito porque parece limitar la filosofía a un ejercicio de abstracción que separaría lo conceptual de lo empírico, desentendiéndose de esto último; algo que, a mi parecer, es una comprensión muy reductiva de la práctica filosófica, que también puede buscar orientación en la experiencia, antes que desligarse de ella. Aunque Marx criticó radicalmente la filosofía de su momento, esto no significa que le haya abandonado. Por el contrario, planteó una perspectiva materialista que busca ir más allá de una consciencia reflexiva abstracta, al mostrar cómo el pensamiento emerge de unas relaciones concretas que ya tienen lugar entre la naturaleza y los cuerpos. Marx puso en evidencia el hecho de que toda filosofía está situada en unas condiciones materiales específicas –y que, en estas mismas condiciones materiales, ya hay reflexión y especulación–, por lo que el trabajo del filósofo es reconocerlas para tomarlas como punto de partida (Balibar, 1993, pp. 6-8). Marx buscaba “transformar la práctica de la filosofía” (Balibar, 1993, p. 8), no renunciar a ella.

Saito cae además en una lectura que puede llegar a considerarse muy científicista –e incluso mecanicista– de la naturaleza al momento de leer a Marx. Esto debido a que al final considera que el gran aporte ecológico de este pensador estaría realmente en sus estudios sobre los desequilibrios fisicoquímicos que causaría el capitalismo sobre la naturaleza, particularmente en su análisis de la agricultura. En este sentido, parecería que la elaboración filosófica previa a su lectura de las ciencias naturales se limitaría a unas intuiciones abstractas que funcionarían como un preludio para un análisis verdaderamente científico y concreto, que no queda claro por qué no podría estar atravesado por una perspectiva filosófica.

A partir de esta prelación que le da al punto de vista científico de Marx, Saito concluye que la solución a la crisis ecológica se encuentra en la racionalización del metabolismo, en una sociedad de productores libremente asociados donde los recursos naturales son administrados de manera consciente, al tener en cuenta los límites objetivos de la naturaleza, que podríamos comprender a partir de la ciencia (Saito, 2022a, pp. 278-279).¹⁴ A pesar de que cuestiona el carácter de materia explotable que le da la reificación capitalista a la naturaleza, Saito cae en un reduccionismo que la limita a ser un conjunto de equilibrios fisicoquímicos, que la ciencia debe estabilizar por medio de un metabolismo consciente.

Este argumento deriva en una comprensión que asume que es posible establecer una relación transparente entre el ser humano y la naturaleza, que sacrifica el carácter procesual y productivo de la última. El horizonte pasaría entonces a ser el de una humanidad centrada en administrar racionalmente los recursos naturales, para garantizar así un equilibrio armónico. Considero que un compromiso de fondo con la tesis del metabolismo no puede limitarse a la cuestión de su administración racional. Las relaciones de producción capitalistas deben ser superadas porque resultan en una forma de metabolismo extremadamente violenta y perniciosa, no porque vayamos a llegar a un punto de gestión totalmente armoniosa de los recursos.

En este punto retomo la crítica que hace Jason W. Moore a la teoría de la fractura metabólica, donde afirma que esta no logra salir de un dualismo que separa a la sociedad de la naturaleza. A través de una relectura del concepto de metabolismo de Marx,¹⁵ Moore (2015) nos habla de una relación de copertenencia (doble internalidad) donde sociedad y naturaleza se coproducen (p. 14). Debido a su dualismo, la teoría de la fractura metabólica identificaría los límites objetivos de la naturaleza como una barrera totalmente externa. Esto resultaría en un discurso catastrofista que advierte de un gran desastre planetario en el futuro, que descuida la manera en que operan hoy estos límites objetivos dentro de la relación capitalismo-naturaleza (Moore, 2014, 2015). Para Moore, los límites objetivos no son *exclusivamente* de la sociedad ni de la naturaleza, sino que surgen de la relación que existe entre ambas (Moore, 2015, p. 32). El capitalismo intenta extender estos límites para sacar el mayor beneficio,¹⁶ al crear nuevas fronteras para la explotación, incluso donde inicialmente se percibía un límite infranqueable.

Esto no significa, como afirma Saito (2022b), que Moore desconozca la objetividad de los límites naturales (p.126). Lo que el último busca defender es que estos también están en constante reconfiguración, en tanto la relación entre la sociedad y la naturaleza es la de una transformación mutua, que no deja de ser dinámica. En estricto sentido, la naturaleza no puede ser destruida ni tampoco salvada, ya que esta es un *flujo de flujos*

¹³ La tesis del abandono marxiano de la filosofía es desarrollada por Saito en el último apartado del primer capítulo de *La naturaleza contra el capital*, donde sugiere que es justamente este giro hacia un enfoque científico; más centrado en la economía política y las ciencias naturales; el que caracterizaría el paso del joven Marx al Marx maduro. Sin embargo, pareciera que Saito equiparara el distanciamiento de Marx frente al idealismo y a las formas de materialismo abstractas (como sería la de Feuerbach) con un distanciamiento en general de la filosofía. Desde mi perspectiva, no se entiende por qué esta transición no puede leerse como el desarrollo de un punto de vista filosófico más situado históricamente, antes que como un abandono de la filosofía.

¹⁴ Saito respalda este argumento con diferentes pasajes de Marx, especialmente de los manuscritos ya mencionados, donde aborda la cuestión del deterioro del suelo. Mi propósito no es el de señalar que el punto de Marx era o no el que afirma el teórico japonés, sino plantear si es este el único aporte que podemos extraer del pensamiento de Marx para analizar la cuestión ecológica. Desde mi perspectiva, que iré desarrollando más adelante, podemos encontrar en este pensador otros aspectos relevantes, que no solo se limitan a la dimensión científica –que es fundamental–, sino que también nos pueden permitir desarrollar una perspectiva crítica y materialista desde la filosofía de la naturaleza.

¹⁵ Para Moore (2015), el concepto de metabolismo en Marx debe evolucionar hacia la noción de *oikeios*, que capta de mejor manera la copertenencia entre lo social y lo natural, argumentando que la noción de “interacción” puede llegar a ser reduccionista, al interpretarse como un intercambio entre dos entidades distintas (p. 154). Sin embargo, teniendo en cuenta la lectura que hemos hecho del trabajo en Marx, considero que es posible mantener el concepto de metabolismo, entendiendo la interacción como un conjunto de relaciones en donde hay un constante proceso de transformación mutua.

¹⁶ Aquí Moore (2015) busca ir más allá de la contradicción entre capital y trabajo asalariado, para revisar cómo el capitalismo extrae valor de lo que denomina “naturaleza barata”, es decir, al expandir constantemente sus fronteras por medio de la explotación intensiva de los recursos naturales, sin ninguna clase de retorno, produciendo el agotamiento de estos.

(lo que denomina una red de la vida [web of life]) que persiste, aunque pueda reconfigurarse en formas más o menos perniciosas para la vida (Moore, 2015, p. 56).

Considero que Moore tiene razón en su crítica a la noción de los límites externos de la naturaleza y la sociedad. Sin embargo, no pienso que el concepto de fractura metabólica desconozca la existencia de una unidad real entre sociedad y naturaleza. Como ya vimos con Schelling (1996a), la brecha entre lo humano y lo natural no es una separación que originariamente exista (p. 74), sino que es el resultado de un proceso de diferenciación que surge de percibir a los objetos como externos. Marx nos muestra que este proceso se da materialmente por medio del trabajo, y que es el capitalismo, a través de la *reificación*, el que lleva al desarrollo de unas prácticas de producción que asumen lo humano como independiente de la naturaleza (Saito, 2022b, p. 113). Esto a su vez va de la mano de lo que Moore (2015) denomina como la “creación científica y simbólica de la naturaleza”¹⁷ (p. 94) que tiene lugar en los orígenes del capitalismo moderno, que rastrea hasta el siglo XVI. Este proceso se caracterizó por el desarrollo de un conjunto de prácticas y saberes técnico-científicos que buscaban hacer de la naturaleza un objeto que podía ser cuantificado, abstraído y controlado linealmente (Moore, 2015, p. 94).

En un primer momento, esta aproximación moderna a la naturaleza se caracterizó por su carácter mecanicista, al ver en ella un conjunto de variables que debían ser administradas de manera instrumental. Esta lectura persiste en la concepción de una racionalización del metabolismo que desarrolla Saito, ya que pareciera argumentar que el capitalismo es el factor que distorsiona el desarrollo de una ciencia que logre calcular adecuadamente las condiciones para un intercambio armónico y transparente con el mundo natural. Actualmente, el capitalismo ha dejado esta visión mecanicista para abrazar una lectura que pareciera estar más abierta a la complejidad de los procesos naturales, desde conceptos como el de *resiliencia ecológica*; que, a partir de la teoría de sistemas, dejan de lado los modelos basados en la búsqueda del equilibrio (Walker y Cooper, 2011, p. 146). El capitalismo neoliberal contemporáneo¹⁸ ya no se preocupa tanto por controlar la totalidad de la naturaleza, sino por la adaptación flexible a riesgos ecológicos impredecibles, asumidos como inevitables, que resultarían en mayores innovaciones y rentabilidades económicas (Walker y Cooper, 2011).

Esta aproximación representa un mayor peligro ya que, en muchos casos, puede mostrarse como una forma de “ambientalismo capitalista”, que encuentra en los problemas ecológicos una oportunidad para valorizar el capital, en tanto estas perturbaciones a los ecosistemas se asumirían como necesarias, al hacer parte de un progreso inevitable hacia un mundo más complejo y en proceso de evolución (Walker y Cooper, 2011, p. 150). Esto implica una violencia significativa hacia los humanos y no-humanos, ya que se asume que en este proceso de adaptación hacia el futuro habrá vidas que necesariamente deberán perderse, porque no todos tendrán la suficiente capacidad de resiliencia frente a los cambios por venir (Walker y Cooper, 2011, p. 156).

Ante esta nueva aproximación capitalista hacia la ecología, no considero que la salida sea desarrollar un mecanicismo anticapitalista, que se proponga realizar una relación transparente con la naturaleza, pero la siga entendiendo en términos de equilibrio. A mi parecer, una teoría ecomarxista para la crisis actual debe desarrollar una comprensión de la naturaleza que verdaderamente le dé una primacía a la contingencia de sus procesos;¹⁹ ya que, aunque las concepciones neoliberales se caracterizan por su apertura a la incertidumbre, no dejan de subordinarla a la necesidad de la valorización, como veremos en el siguiente apartado.

La contingencia de la naturaleza

Christian Fajardo (2020), en su lectura del epílogo a la segunda edición de *El Capital*, señala que el potencial de la crítica marxiana se encuentra en que hace visible el *carácter transitorio* de todo lo existente (p. 3006). Fajardo basa su argumento en la afirmación de Marx donde expone que la dialéctica racional/crítica, en su “intelección positiva de lo existente, incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina” (Marx, 1975, p. 20). La clave del método crítico de Marx estaría en que estudia lo existente en el “fluir de su movimiento” (Marx, 1975, p. 20), donde la noción de “inteligencia de la negación” hace de su propuesta una “teoría dialéctica de la contingencia” (Fajardo, 2020, p. 3006). En otras palabras, con la “inteligencia de la negación”, Marx se refiere a la manifestación de esta transitoriedad, de la contingencia, que es subyacente a todo lo que existe.

¹⁷ Quiero aclarar que no pretendo defender una postura constructivista social frente a la ciencia, donde todo conocimiento científico sería un efecto de discursos culturales. Sin embargo, es también relevante tener en cuenta que los medios técnico-científicos bajo los que comprendemos los procesos naturales están siempre situados en un contexto histórico y social, que influye en la manera en que se desarrollan.

¹⁸ De hecho, Walker y Cooper (2011) evidencian que, a pesar de que la teoría de sistemas y la noción de resiliencia ecológica tienen un origen distinto, estas han encontrado una resonancia y articulación con las teorías neoliberales de la Escuela Austríaca, como la de Friedrich Hayek, que también desarrolla una ontología basada en sistemas complejos, y que deja de lado los aspectos de la teoría económica neoclásica centrados en el equilibrio.

¹⁹ En el trabajo de Moore puede encontrarse una lectura ecomarxista que busca darles centralidad a estas cuestiones, pero esta cuenta con limitaciones; ya que, en su afán por alejarse de cualquier forma de catastrofismo, termina quitándole centralidad y contundencia a la crítica frente a la relación particularmente violenta que establece el capitalismo en la naturaleza. Esto debido a que Moore quiere enfatizar en que, incluso en un escenario de daño ecológico significativo, la naturaleza va a persistir de otras formas sin ser destruida (y en este sentido, opta por cierta mirada optimista). Aunque es cierto que la destrucción capitalista de la vida no es igual a la destrucción de toda la naturaleza, no hay que perder de vista que las formas de violencia desplegadas por el capitalismo no tienen precedente. Aquí es donde considero que es fundamental el aporte de las teorías de la fractura metabólica, que, tal vez desde una lectura más pesimista que la de Moore, son más enfáticas en estos efectos destructivos.

Si nos fijamos en la filosofía de Schelling, cuando identifica a la naturaleza productiva como el principio que une lo real y lo ideal, veremos que el método crítico antes mencionado está también presente en su propuesta. El filósofo idealista afirma que en todo producto natural hay una tensión interna entre su carácter de producto y su productividad, por lo que para poder persistir en el tiempo, el producto es constantemente aniquilado y reproducido (Schelling, 1996b, p. 136). Para Schelling, todo producto existente en la naturaleza también lleva en su interior la inteligencia de su negación –la tendencia a ser aniquilado–. Por este motivo afirma que “necesidad y contingencia se hallan estrechamente unidas” (Schelling, 1996a, p. 102).

Esto me permite sostener que las filosofías de Marx y Schelling le dan una primacía ontológica a la contingencia. Contingencia que implica que todo lo existente tiene algo de transitorio, debido a la necesidad de transformación presente en su movimiento constante (Fajardo, 2020, p. 3011). Según Fajardo, la crítica que Marx hace del capitalismo muestra que este opera desde una lógica de la pura necesidad, que pretende capturar el tiempo de la contingencia para convertirlo en un tiempo de la necesidad, determinado por el imperativo incontestable de la valorización del capital²⁰ (p. 3015). Este tiempo de la contingencia puede entenderse como la temporalidad heterogénea e impredecible que está presente en el movimiento de todo lo que existe.²¹

En el enfoque neoliberal de la resiliencia ecológica podemos ver claramente cómo se trata de capturar esta contingencia en función de la valorización. Desde esta perspectiva, la contingencia de la naturaleza (por ejemplo, los cada vez más frecuentes desastres naturales) vuelve a ser puesta en función de la necesidad de la valorización del capital, ya que se asume como una posible fuente de rentabilidades e innovación. Aunque hay una apertura hacia escenarios de futuros inciertos, se pretende subsumirlos a una lógica temporal de la necesidad, progresiva, que asume las perturbaciones ecológicas como parte de un proceso que es compatible con unas leyes inmanentes del mercado²² (Walker y Cooper, 2011, p. 150).

Esta parcial apertura a la contingencia, de todas formas, da una primacía a la necesidad del capitalismo, ya que solo se trata de la misma flexibilidad que tiene el capital al momento de enfrentar momentos de crisis, de los que busca extraer rédito. La necesidad de la valorización permanece sin ser cuestionada y por eso su lógica temporal requiere de una abstracción que asume que todo –no solo la fuerza de trabajo humana–, puede ser mensurable en los términos cuantificables del valor. La brecha entre el capitalismo y la naturaleza aparece por este desfase temporal inevitable entre la lógica de la necesidad progresiva del capitalismo y la contingencia de la naturaleza productiva; donde el primero busca extraer valor a perpetuidad, a pesar de los ritmos propios e impredecibles de la última.

Esto lo logra ver muy bien Silvia Federici, en su análisis feminista marxiano de los procesos de acumulación originaria. Federici (2015), al hacer una genealogía de la transición del feudalismo al capitalismo, se da cuenta de que no solamente se requiere de una separación física de los productores de sus medios de producción, sino también de una eliminación de formas de relación entre los seres humanos y la naturaleza que excedan la racionalidad abstracta del capitalismo, regida por la necesidad de la valorización.

Estas otras formas de relación las encuentra en las prácticas que se asociaban con una “visión mágica del mundo”, formas de producción social que se daban en el marco de prácticas comunales precapitalistas (Federici, 2015, p. 229). La autora afirma entonces que las violentas cazas de brujas y la persecución de prácticas asociadas con la hechicería en los territorios colonizados serían la muestra de un proceso de erradicación de formas de socialidad que eran incompatibles con “la racionalización capitalista del trabajo” (Federici, 2015, p. 229). Aquí es importante resaltar que con este argumento no se trata de hacer una reivindicación mistificada de “lo ancestral”, en oposición a una ciencia eurocéntrica; por el contrario, muchas de estas prácticas que el capitalismo emergente buscaba conjurar pueden llegar incluso a pensarse como procesos de experimentación muy cercanos a un estudio cuidadoso y riguroso de la naturaleza, que no es incompatible con la ciencia.

El sustrato mágico formaba parte de una concepción animista de la naturaleza que no admitía ninguna separación entre la materia y el espíritu, e imaginaba el cosmos como un *organismo viviente*, poblado de fuerzas ocultas, donde cada elemento estaba en relación “favorable” con el resto. De acuerdo con esta perspectiva, en la que la naturaleza era vista como un universo de signos y señales marcado por afinidades invisibles que tenía que ser descifradas, cada elemento –las hierbas, las plantas, los metales y la mayor parte del cuerpo humano– escondía virtudes y poderes que le eran peculiares (Federici, 2015, p. 22).

Esta concepción relacional de la naturaleza, que se asociaba con lo mágico, puede perfectamente leerse en una clave ecológica, donde lo pertinente no es la existencia de fuerzas suprasensibles trascendentes que controlen la naturaleza, sino cierta humildad metodológica que comprende la complejidad de los procesos y relaciones que se dan en la naturaleza; e implica cierto sentido de apertura frente a la contingencia e

²⁰ Fajardo (2020) se enfoca solamente en la captura del tiempo de los seres humanos, al argumentar que el capitalismo, al obligar a las personas a dedicar la mayor parte de sus vidas a la valorización del capital, reduce –llegando casi a eliminar– el tiempo que pueden dedicar a reflexionar sobre su existencia, enriquecer su sensibilidad y debido a esto, actuar en busca de la transformación (e incluso, captura también el tiempo de ocio para rentabilizarlo) (p. 3015).

²¹ O, para ser más preciso, a las temporalidades. Si hablo de una temporalidad en singular, no es porque considere que todo lo real opera bajo la única y misma lógica temporal; sino porque quiero resaltar que lo que caracteriza a toda esta multiplicidad de temporalidades heterogéneas que hay en la naturaleza, es que hay algo excesivo en ellas que tiene que ver con su contingencia y transitoriedad.

²² De esto pueden derivar también tendencias negacionistas, como las que asumen el cambio climático como un proceso que no tiene ninguna causa humana, sino que es un proceso externo a la intervención capitalista en el planeta.

imprevisibilidad que hay en esta. Esta interpretación de lo natural no se aleja mucho de lo que Schelling (1996b) entendía como una física especulativa, desde la cual el pensador alemán buscaba aportar a un punto de vista filosófico que fuera de la mano con el conocimiento científico, prestándole sumo detalle al dinamismo de los procesos naturales.

Aquí vuelve a ser clave la dimensión temporal. Federici (2015) encuentra que en estas concepciones del mundo en las que hay una primacía de la contingencia, se desarrolla una lectura cualitativa del tiempo, que hace casi imposible su normalización y fragmentación por medio de hábitos sistemáticos; algo esencial para la disciplina laboral (p. 230). Para que el capitalismo funcione, el tiempo tiene que ser despojado de cualquier clase de textura para convertirse en una medida abstracta del valor. El tiempo de la contingencia, que es excesivo e impredecible, debe ser subordinado al tiempo de la necesidad. De esta manera podemos entender mejor los grandes –y cuestionables– proyectos que se proponen garantizar la acumulación capitalista bajo la supuesta posibilidad de compensar las emisiones de gases contaminantes por medio de nuevas tecnologías. Lo que buscan estas visiones tecno-optimistas es capturar la contingencia de la naturaleza, desde perspectivas como la de la resiliencia ecológica, al considerar a la tecnología como una solución milagrosa que haría que las temporalidades de la naturaleza sigan subordinadas a la necesidad de la valorización.

Este desfase entre las temporalidades del capitalismo y la naturaleza, a mi parecer, nos muestra la pertinencia que sigue teniendo hablar de una fractura metabólica. Y es por este motivo que considero que hablar de una separación sociedad-naturaleza, así sea en términos exclusivamente analíticos, tiene una gran utilidad. Como bien vimos con Schelling, la terminología de la separación es compatible con una lectura que ve originariamente la unidad de un proceso (el ser humano nunca estuvo *realmente* separado de la naturaleza, pero se relaciona con ella como si así fuera, y esa relación tiene efectos reales). Como ya mencioné anteriormente, la ventaja que nos da una comprensión desde la fractura metabólica es que nos permite ver la singularidad de la violencia capitalista en la naturaleza, que a pesar de operar en medio de una doble internalidad, como la señalada por Moore, sí busca hacer de esta relación unilateral, desencadenando así procesos de destrucción de la vida que se asumen como inevitables e incluso deseables, en tanto generan rentabilidad. Propongo entonces, como alternativa, referirnos a esta particular relación como un *desfase metabólico* en lugar de fractura metabólica, para evitar las connotaciones dualistas que podría tener esta última.

Esto sin dejar de lado que el capitalismo trata de hacer real la separación entre sociedad y naturaleza, por medio de sus constantes intervenciones técnicas sobre el ambiente, con las que busca extender lo más que puede sus límites objetivos; al pretender subordinar forzosamente los tiempos de la naturaleza a los del capitalismo (que son cada vez más acelerados). El desfase metabólico entre la temporalidad abstracta/necesaria del capitalismo y la temporalidad contingente de la naturaleza no representa una contradicción puramente externa, donde la sociedad destruye a la naturaleza o la naturaleza destruye al capitalismo desde afuera. No se trata entonces de una gran catástrofe apocalíptica que se encuentra frente a nosotros, pero sí de una relación que se caracteriza por sus singulares formas de violencia destructiva.

Del mismo modo que el capitalismo emplea la violencia para capturar el tiempo de los humanos, por medio de la desposesión o la extracción de plusvalor (Fajardo, 2020, p.3017); este también despliega formas de violencia en la naturaleza –que resultan en la extinción de especies o la destrucción ecosistémica–. La secuencia de desfases metabólicos que se dan en el capitalismo genera efectos destructivos que pueden considerarse catastróficos, pero que son irreductibles a una única gran catástrofe; aunque cada día amenacen más las condiciones para la vida humana y de muchas especies. Aquí la idea de una tensión entre la lógica temporal de la valorización y la de la contingencia nos sirve también para mediar entre las perspectivas de Saito y Moore, sin sacrificar la idea de una separación (presente en la fractura/desfase metabólico) pero sin caer en el dualismo (no se trata de un límite que viene de afuera). Como vemos, el desfase se da al nivel de dos lógicas temporales, no de una diferencia ontológica entre dos sustancias.

Esto último es algo que nos permite ver un punto de vista filosófico materialista, que no podría captar del todo una lectura científicista como la de Saito, que se centra en los desequilibrios fisicoquímicos que deben reorganizarse para que la naturaleza y la humanidad coexistan de manera armónica. De hecho, estas intervenciones violentas de las que hablamos en el párrafo anterior son posibles por la manera en que un proyecto capitalista colonial expansivo ha tratado de consolidar una concepción técnico-científica que primero tuvo un carácter mecanicista; y ahora se sirve de las teorías de sistemas para desarrollar un gobierno de la naturaleza basado en la rentabilización de futuros inciertos. Estas lecturas, basadas en la primacía de una lógica de la necesidad, muchas veces son contrarias a las señales de alarma de científicas y científicos; pero tampoco podemos desconocer que el capitalismo o sus formas de racionalidad pueden afectar la práctica científica, sea por intentos explícitos de cooptar la investigación científica desde grandes corporaciones, o por axiomas capitalistas que se han vuelto hegemónicos.

No basta solamente con cambiar la estructura de la producción para que la ciencia pueda servir a los intereses colectivos, sino que también se requiere del cuestionamiento de algunos de los presupuestos que se han sedimentado en ella, en tanto práctica social que se desarrolla en unas coordenadas histórico-materiales concretas. Por esta razón considero que el proyecto de una organización social que administre los recursos a partir de límites objetivos, como propone Saito, debe ir de la mano de una filosofía de la naturaleza materialista y crítica que desarrolle una sensibilidad y unas prácticas distintas frente a lo natural, al tener presente la productividad inherente a su devenir (Schelling, 1996b, p. 130). Desde una apertura a la contingencia, el estudioso de la naturaleza debe procurar seguir su movimiento, adaptándose a sus lógicas temporales, en lugar de intentar someterla a una forma de temporalidad abstracta y totalmente cuantificable.

De esta manera podemos radicalizar la física especulativa que plantea Schelling como la forma de recobrar la coincidencia entre lo humano y lo natural²³. Una ciencia experimental que comprenda el carácter hipotético de sus presupuestos (Schelling, 1996b, pp. 124-125) solo es posible en una organización social donde haya dejado de existir la reificación del capitalismo, ya que la contemplación del movimiento de la naturaleza debe ser una acción parcialmente desinteresada, que, como señalé anteriormente, no es compatible con una lógica como la del capital.

Ciencia y filosofía tienen que funcionar de manera paralela y complementaria, por medio de una praxis que busque cambiar las condiciones materiales en las que se organiza la vida humana. De esta forma se puede concebir una política ecológica que desafíe y problematice el desfase con el que el capitalismo se asume como separado de la naturaleza, oponiéndole la transitoriedad y la transformación que la lógica de la valorización busca capturar.

Una sociedad de productores libremente asociados es claramente una donde la ciencia ha adquirido un rol fundamental, sin estar sometida o limitada por los imperativos del mercado. Pero esto no significa que se logren desvelar todos los secretos de la naturaleza, para comprender sus mecanismos sin la distorsión de la reificación capitalista. Que la reificación sea eliminada para llegar a una coincidencia no implica identidad absoluta, como nos recuerda Schelling (1996b) al hablar de su física especulativa. Por el contrario, en esta sociedad, el conocimiento de la naturaleza “es una tarea infinita” (Schelling, 1996b, p. 127), que solo podrá generalizarse en la medida que transformemos nuestra propia vida material.

Conclusión

En este trabajo me propuse hacer una lectura materialista de la separación entre los humanos y la naturaleza desarrollada por Schelling, con el propósito de mostrar que esta se encuentra situada en unas circunstancias históricas específicas, que deben ser transformadas si queremos encontrar una relación de mayor coincidencia con la naturaleza. A través de una lectura marxiana expuse cómo esta brecha resulta de un desfase entre una lógica temporal de la valorización del capital y un tiempo de la contingencia, que puede evidenciarse en medio de la tensión entre la necesidad de la acumulación y la procesualidad irreductible de la naturaleza. Considero que a partir de esta interpretación de la separación podemos encontrar una tercera vía en el debate entre las lecturas ecomarxistas de Saito y Moore, que nos permita ir más allá de una perspectiva cientificista-mecánica basada en la búsqueda del equilibrio (como la del primero), pero sin restarle centralidad a la singular violencia que adquiere la relación histórica capitalismo-naturaleza (como en algunos momentos ocurre en la argumentación del segundo), que puede evidenciarse desde una comprensión analítica desde la separación.

Esta interpretación nos muestra la posibilidad de articular una filosofía de la naturaleza crítica y materialista, que es fundamental para una política ecológica que busque enfrentar de manera efectiva la devastación de la naturaleza que ya hoy provoca el capitalismo. Quiero argumentar que el aporte de Marx a la ecología va más allá de identificar los impactos físicos y químicos del capitalismo sobre los ecosistemas – algo que no deja de ser un planteamiento significativo para su época-. Su perspectiva filosófica materialista, especialmente desde su lectura de la contingencia, resulta clave para interrogar críticamente nuestro presente y complementar, desde una lectura histórico-política, la filosofía de la naturaleza de Schelling, para que logre su objetivo de desarrollar una verdadera articulación entre humanos y naturaleza.

Una filosofía de la naturaleza de este tipo es crucial para el desarrollo de la práctica de científicas y científicos, que desde su trabajo riguroso se proponen la transformación de nuestra relación con el mundo natural, advirtiéndonos de innumerables formas la necesidad de tomar acciones inmediatas y contundentes para abordar una crisis ecológica que, en su inminencia, ha llevado tanto a formas de catastrofismo inmovilizadoras, como a lecturas negacionistas que terminan rechazando la contingencia de la naturaleza en nombre de la lógica abstracta de la ilimitación propia del capitalismo.

Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto, Martínez, Esperanza, Lander, Edgardo, Gudynas, Eduardo, Wray, Norman, León, Magdalena, Quintero, Rafael, Carrere, Ricardo, Quiroga, Dania, y Houtart, François (2010). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Ediciones Abya Yala.
- Balibar, Étienne (1993). *La filosofía de Marx* (Horacio Pons, Trad.). Ediciones Nueva Visión.
- Burkett, Paul (1999). *Marx and nature* [Marx y la naturaleza]. Palgrave Macmillan US. <https://doi.org/10.1057/9780312299651>
- Burkett, Paul, y Foster, John Bellamy (2016). *Marx and the Earth: An anti-critique* [Marx y la Tierra: una anti-crítica]. Brill.
- Butler, Judith (2020). El cuerpo inorgánico en el joven Marx: Un concepto-límite del antropocentrismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/170>
- Dussel, Enrique (2011). *La “fuente creadora” del plusvalor en Marx*. https://marxismocritico.com/wp-content/uploads/2011/10/dussel_plusvalia_hegel1.pdf

²³ Para Schelling (1996b), la coincidencia no consiste en identidad absoluta, porque en las manifestaciones naturales siempre va a existir la dualidad entre productividad y producto, la cual implica la permanente posibilidad de la novedad, en una comprensión donde lo único necesario es la transformación.

- Dussel, Enrique (2013). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Editorial Docencia.
- Fajardo, Christian (2020). Lo común en el primer volumen de *El Capital* de Karl Marx. *Izquierdas*, 49, 3005–3023. <https://doi.org/10.4067/S0718-504920200001002142>
- Federici, Silvia (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Trad.). Tinta Limón.
- Foster, John Bellamy (2000). *La ecología de Marx* (Carlos Martín y Carmen González, Trad.). El Viejo Topo.
- Frank, Manfred (1989). Schelling's critique of Hegel and the beginnings of Marxian dialectics. *Idealistic Studies*, 19(3), 251–268. <https://doi.org/10.5840/idstudies198919325>
- Frank, Manfred (2018). Schelling, Marx, and the Philosophy of History. The Absolute and History: On the Ambiguity in Schelling's Thought [Schelling, Marx y la Filosofía de la Historia. El Absoluto y la Historia: Sobre la Ambigüedad en el Pensamiento de Schelling]. En *The Habermas Handbook*. Columbia University.
- Kopenawa, David, y Albert, Bruce (2024). *La caída del cielo. palabras de un chamán yanomami* (Emilio Ayllón Rull y Jesús García Rodríguez, Trad.). Capitán Swing.
- Marx, Karl (1975). *El Capital. Crítica de la economía política* (Pedro Sacron, Trad.). Siglo XXI.
- Marx, Karl (2007). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858. Vol.1* (José Aricó, Pedro Scarón, Miguel Murnis, Trad.). Siglo XXI.
- Marx, Karl. (2010). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos* (Jaime Vergara, Trad.). Losada.
- Marx, Karl (2015). *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (Fernanda Aren, Silvina Rotemberg, Miguel Vedda, Trad.). Colihue.
- Moore, Jason W. (2014). Towards a Singular Metabolism. Epistemic Rifts and Environment-Making in the Capitalist World-Ecology. *New Geographies*, 06, 108-113.
- Moore, Jason W. (2015). *Capitalism in the web of life* [El capitalismo en la red de la vida]. Verso.
- Saito, Kohei (2022a). *La naturaleza contra el capital. El ecosocialismo de Karl Marx* (Javiera Mondaca, Trad.). Ediciones Bellaterra.
- Saito, Kohei (2022b). *Marx in the Anthropocene* [Marx en el Antropoceno]. Cambridge University.
- Salleh, Ariel (2017). *Ecofeminism as politics. Nature, Marx and the Postmodern* [El ecofeminismo como política. La naturaleza, Marx y la posmodernidad]. Zed Books.
- Schelling, Friedrich. W. J. (1996a). Introducción a Ideas para una filosofía de la naturaleza. En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (Arturo Leyte, Trad.) Alianza.
- Schelling, Friedrich. W. J. (1996b). Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza. En *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (Arturo Leyte, Trad.) Alianza.
- Schwab, Philipp (2022). The Fichte-Schelling debate, or: Six models for relating subjectivity and nature. En L. Corti y J.-G. Schüle (Eds.), *Nature and naturalism in classical German philosophy* [El debate Fichte-Schelling, o: Seis modelos para relacionar la subjetividad y la naturaleza]. Routledge.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Revista de Antropología Social*, 13, 37-80.
- Walker, Jeremy y Cooper, Melinda (2011). Genealogies of resilience [Genealogías de la resiliencia]. *Security Dialogue*, 42(2), 143–160. <https://doi.org/10.1177/0967010611399616>