

EL CUERPO INORGÁNICO EN EL JOVEN MARX. UN CONCEPTO-LÍMITE DEL ANTROPOCENTRISMO¹

O CORPO INORGÂNICO NO JOVEM MARX. UM CONCEITO LIMITE D
ANTROPOCENTRISMO.

THE INORGANIC BODY IN THE EARLY MARX. A LIMIT-CONCEPT OF
ANTROPOCENTRISM

Enviado: 21 de junio de 2019

Aceptado: 25 de marzo de 2020

Judith Butler

Doctora en Filosofía por la Universidad de Yale. Catedrática de la Universidad de California, en Berkeley.

Traducido por **Facundo Rocca**

Doctor en Filosofía (UNSAM/PARIS VIII), Licenciado en C. Política (UBA). Becario postdoctoral CONICET en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH), UNSAM.

Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com

¹ Una primera versión de este ensayo fue presentada por la autora el 16 de Abril de 2018 en el marco del *Séminaire « Lectures de Marx »* organizado por estudiantes de la *École normale supérieure de la rue d'Ulm*. Esta fue publicada en francés en el volumen *Deux lectures du Jeune Marx* (Les Éditions sociales, Paris, 2019). Una nueva versión fue publicada, en inglés, en el número 2.06 de la revista *Radical philosophy*, disponible en: <https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx>. La versión en español que presentamos aquí constituye una traducción original de este último artículo, realizada gracias a la autorización de la autora.

El artículo sugiere que un análisis de la noción marxiana de naturaleza como cuerpo inorgánico del ser humano tiene implicancias para una revisión del cuestionamiento de Latour a la crítica, especialmente en lo que se refiere a la acusación de antropocentrismo. Para hacer emerger una dimensión no antropocéntrica ni humanista de la crítica marxiana se analiza aquella noción dentro del contexto de los argumentos generales de Marx en estos primeros escritos, así como de su influencia hegeliana. Se muestra que la distinción entre cuerpo orgánico e inorgánico es una distinción relativa al modo en que se concibe la relación entre trabajo y medios de vida. Se hace emerger así una dependencia de la vida común a todos los seres vivos, humanos o animales. Se afirma que, si la criatura humana no es separable de los procesos vitales de los que depende, ese intercambio continuo con la naturaleza es precisamente lo que puede entenderse por universalidad.

Palabras clave: Marx, cuerpo inorgánico, antropocentrismo, humanismo, intercambio.

O artigo sugere que uma análise da noção marxiana da natureza como corpo inorgânico do ser humano tem implicâncias para uma revisão do questionamento de Latour à crítica, especialmente no referido à acusação de antropocentrismo. Para fazer emergir uma dimensão não antropocêntrica nem humanista da crítica marxiana, analisa-se aquela noção dentro do contexto dos argumentos gerais de Marx nos primeiros escritos, assim como da sua influência hegeliana. Mostra-se que a distinção entre corpo orgânico e inorgânico é relativa ao modo em que se pensa a relação entre trabalho e meios de vida. Faz-se emergir assim uma dependência da vida comum a todos os seres vivos, humanos ou animais. Afirma-se que se a criatura humana não é separável dos processos vitais dos que depende, esse intercâmbio contínuo com a natureza é precisamente o que se pode entender como universalidade.

Palavras chave: Marx, corpo inorgânico, antropocentrismo, humanismo, intercâmbio

The article suggests that an analysis of the Marxian notion of nature as man's inorganic body has implications for a review of Latour's questioning of critique, especially for the accusation of anthropocentrism. In order to retrieve a non-anthropocentric or humanistic dimension of Marx's critique, this notion is analyzed within the context of Marx's general arguments in those early writings, as well as regarding his Hegelian influence. The distinction between organic and inorganic body is shown to be relative to the way the relationship between work and means of subsistence is conceived. In this way, it is highlighted that the dependence of life on nature is common to all living beings, human or animal. It is therefore argued that, if the human creature is not separable from the vital processes on which it depends, this continuous exchange with nature is precisely what can be understood as universality.

Keywords : Marx, inorganic body, anthropocentrism, humanism, interchange.

El esfuerzo por recuperar y revitalizar la teoría crítica y sus antecedentes intelectuales se ha vuelto más difícil en un momento en que se suele acusar a la "crítica" de negativa, escéptica y antropocéntrica. Bruno Latour (2004), por ejemplo, supone que cuando hablamos de lo "crítico" tenemos en mente un proyecto puramente negativo, la práctica de desenmascarar y dismantelar las presuposiciones hegemónicas acerca del mundo, y que la teoría crítica solo intensifica el escepticismo y carece de poder transformador y de compromiso con los ideales emancipatorios. Determinar la validez de su afirmación requiere una consideración atenta del significado de "lo negativo" y una interrogación sobre si "lo negativo" merece, de hecho, una reputación tan negativa. Incluso si un enfoque "crítico" apunta a no reproducir aquellas formas de pensamiento que ratifican modos de vida social reproductores de formas de dominación o sujeción, eso no significa que la teoría crítica se niegue a reproducir cualquier forma de pensamiento o que se oponga a todos los epifenómenos. Oponerse a una forma *naturalizada* de conocimiento en tanto sus términos dan por sentada la opresión no significa oponerse a toda *naturaleza*, ni afirmar que la naturaleza debe ser reemplazada por manifestaciones de un poder expresivo puramente humano. Convertir un modo naturalizado de sujeción en objeto de conocimiento no es destruir su realidad, sino darle forma como objeto de conocimiento, juicio y transformación. De esta manera, la "negación" (entendida como "suspensión del carácter evidente de la realidad") abre una perspectiva crítica sobre esa forma y es condición de posibilidad para aquellas aspiraciones y modos de intervención que Latour le niega al proyecto crítico. Uno no se desentiende del mundo de los hechos sino que, al reconocer que es un mundo, encuentra modos de compromiso dinámico con ellos.

Un problema del cuestionamiento de Latour a la "crítica" es que se basa en una presentación de la teoría crítica como manifestación contemporánea de la historia de un error fundamental inaugurado por Kant. Latour escribe:

El error que cometimos, en todo caso el que yo cometí, fue creer que no había forma más eficiente para criticar los asuntos de hecho que no fuera alejarse de ellos y dirigir la atención hacia las condiciones que los hicieron posibles. Pero esto significó aceptar acriticamente lo que éstos eran. Esto permanecía muy cercano a la infortunada solución heredada de la filosofía de Immanuel Kant. (Latour, 2004: 25-6)

Latour parece entender aquí al positivismo como objeto de crítica, para afirmar entonces que los asuntos de hecho tienen que ser abordados nuevamente de manera que

se afirme su propio potencial y poder de agencia. Quizás este sea el caso. Pero ¿por qué un tal proyecto sería antitético a la crítica? Además, ¿tiene razón Latour en imaginar que todos los teóricos críticos han quedado atrapados por una perspectiva que falla en atender a los hechos (y en reformularlos como “cuestiones de preocupación”²) con el objeto de discernir su propio potencial crítico? Latour parece preguntarse si no es hora de dejar de actuar sobre el mundo, pero al hacer esta afirmación -si es que es esta su afirmación- parece pensar la acción como una actividad antropocéntrica, a pesar de que existe una significativa tradición de la teoría crítica que impugna tal suposición.

Para Latour, el propósito del sujeto que lleva a cabo la crítica es distanciarse del plano de lo que es (considerado como lo que simplemente es), y, por lo tanto, negarlo. La negación, para Latour, no puede dar cuenta de la agencia compartida que opera entre campos subjetivos y objetivos. Este malentendido, en su opinión, se deriva de la epistemología kantiana. Es más, no comprendería apropiadamente que los ámbitos de los “hechos” y de las “cuestiones de preocupación” ofrecen posibilidades críticas en sí mismos. El argumento de Latour podría, sin dudas, ser fácilmente refutado por medio de una consideración más matizada, presente en el idealismo alemán, de la relación entre sujeto y objeto, y entre naturaleza y vida, una consideración que podría resultar no tan antitética a sus propios puntos de vista. Alternativamente, otra crítica podría mostrar que Latour malinterpreta la negación, especialmente la noción hegeliana de negación determinada, como parte de una filosofía inmanentista, y que esta contiene importantes reflexiones para una explicación no positivista de la naturaleza. La teoría crítica también ha ofrecido una variedad de posiciones contra el escepticismo, todas las cuales Latour pasa por alto cuando piensa al escepticismo como la característica principal de la teoría crítica. Finalmente, la posición kantiana que Latour asocia con un híper-subjetivismo que abandona el ámbito de la realidad objetiva no es una caracterización justa ni fundamentada de Kant ni de las preocupaciones de la teoría crítica.

2 Nota del traductor: “cuestiones de preocupación” traduce la expresión “matters of concern” que la autora retoma del uso hecho por Latour en contraposición a los “matters of fact”, cuestiones o asuntos de hecho. En la bibliografía en español suele encontrárselo traducido también como “cuestiones de interés”. Aquí preferimos la primera traducción para seguir la versión disponible en español del artículo de Latour discutido por la autora. Nótese que, en Latour, se trata de una formulación que busca desarmar la contraposición, tematizada por Heidegger, entre objeto y cosa, Gegenstand y Dinge, con el propósito de encontrar un lenguaje que permita “hablar acerca del objeto de la ciencia y la tecnología, el *Genestand*, como si tuviera las ricas y complicadas cualidades de la celebrada Cosa [*Dinge*]” (Latour, 2004: 28).

Sin embargo, la inadecuada crítica de Latour nos brinda la oportunidad de abordar el aspecto "crítico" de la teoría crítica en términos contemporáneos, donde podemos ver emerger a la crítica a partir de situaciones de crisis. Si la teoría crítica se separa y aísla del compromiso social y del activismo, abandonando el dominio mismo del que surge la problemática política, se priva a sí misma de la capacidad de rastrear ese mismo surgimiento. Esta importante relación entre el trabajar fuera y dentro de la academia está vinculada al problema adicional de la frontera entre la universidad y su mundo. Una tal práctica crítica no se distancia de los hechos ni niega su existencia o importancia; por el contrario, una constelación de tales "hechos" se imprime en nuestro pensamiento, y de esta forma el mundo actúa sobre nosotros y ejerce una demanda histórica sobre el pensamiento. La demanda de acción frente al cambio climático es solo un ejemplo. Oponerse a la forma en que el ambiente ha sido contaminado requiere una intervención que permita su desintoxicación y renovación. Esto no implica una forma de dominio, sino un reconocimiento de que las criaturas orgánicas requieren de la continuación de su propia vida orgánica y de la vida orgánica en general. Entonces, sí, el pensamiento crítico está inmerso en *cuestiones de preocupación*, responde a la demanda que esos asuntos nos imponen, pero también desafía la noción de que somos sujetos que solo hacemos nuestros mundos y que no estamos formados y afectados por un mundo que nunca hemos hecho. Somos criaturas pensantes que registran daño y potencialidades en las vidas somáticas en las cuales vivimos, sentimos y pensamos. Atrapados en el vector temporal del pasado, presente y futuro, pensamos dentro de un modo de pensamiento formado en, por, contra -e incluso para- la impronta del mundo.

1. ¿'Antropocéntrico'?

A la luz de esta concepción de la teoría crítica y de su crítica, quiero hacer, a continuación, una pregunta más específica: ¿cuál es la mejor forma de volver a abordar, hoy, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx para responder la pregunta de si el joven Marx es, como se supone comúnmente, y cómo Latour ha implicado más recientemente, *antropocéntrico*? Lo que me lleva a hacer esta pregunta es un famoso, aunque muy enigmático, párrafo de aquellos manuscritos que se refiere a la naturaleza como el "cuerpo inorgánico" del hombre. Esta es una afirmación sorprendente y, primero, intentaré ubicarla en el texto y ofrecer mi comprensión de esta idea dentro del contexto de los argumentos generales de Marx en estos primeros escritos. Pero sobre todo, quiero

sugerir que un análisis de esta noción de *cuerpo inorgánico* en Marx tiene implicancias para la crítica contemporánea de la crítica, especialmente en lo que se refiere a la acusación de antropocentrismo.

Esta es una pregunta que ya se planteó de manera diferente en el marco de un conjunto de debates de los años setenta y ochenta protagonizados por académicos británicos, especialmente por John Clark, quienes intentaron resolver la cuestión de si las ideas de Marx eran compatibles con una perspectiva ecológica. Cuestión que, a su vez, suscitó una serie de investigaciones sobre la manera más adecuada de comprender la teoría de la naturaleza de Marx (Clark, 1989). Estos debates plantean cuestiones importantes, no solo porque los manuscritos juveniles de 1844 son considerados, usualmente, como superados por el trabajo posterior de Marx, especialmente por *El Capital* y los *Grundrisse*, sino también porque se asume generalmente que los manuscritos juveniles se apoyan en una teoría de la alienación y en una concepción del sujeto que sería, en el mejor de los casos, especulativa y que se desvía del problema de la estructura y de los objetivos de una teorización del carácter estructural o sistémico del capitalismo desarrollada en el *Capital* y en los escritos posteriores de Marx. Si bien un retorno al Marx juvenil no tiene necesariamente como objetivo recuperar o rehabilitar su temprana concepción del trabajo, sí plantea preguntas sobre cómo entendemos el trabajo y el cuerpo que trabaja, lo humano y su relación con la naturaleza y otros procesos vivos³.

Sabemos que el obrero trabaja sobre la naturaleza, y que él o ella necesitan de la naturaleza con el fin de subsistir. También sabemos, supongo, que el cuerpo es sensorial y que su trabajo sobre los objetos naturales implica un compromiso sensorial con esos objetos. Pero si la naturaleza es, en cierto sentido, el "cuerpo inorgánico" del ser humano, entonces se plantea otro tipo de relación, a saber, una en la que el cuerpo del ser humano ya no es exactamente discreto. De hecho, sus límites no son exactamente conocidos ni cognoscibles. Si hay un cuerpo inorgánico del ser humano, y este es la naturaleza toda, entonces el cuerpo humano se extiende a toda la naturaleza o, inversamente, toda la naturaleza comprende el cuerpo humano. La relación del cuerpo humano con toda la naturaleza se revela esencial para el cuerpo humano o la relación de la naturaleza con el cuerpo humano se revela esencial para la naturaleza. La forma en que concibamos esta

³ Ver *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma-Estado* de Antonio Negri y Michael Hardt (2003) y su reformulación del trabajo no solo como modo de producción sino como modo performativo de producir lo político.

relación tiene implicaciones para responder a la pregunta de cuán antropocéntricos son los manuscritos juveniles de Marx o de si hay, en sus páginas, una crítica del antropocentrismo en gran medida inexplorada hasta ahora. Mi sugerencia es que debemos reconsiderar esta afirmación especulativa sobre la naturaleza como "cuerpo inorgánico" para responder esa pregunta.

Llamar "cuerpo inorgánico" a la naturaleza resulta enigmático, en parte porque refiere a un cuerpo singular, lo que sugiere que se trata de alguna manera de una unidad, incluso es una unidad diferenciada internamente. Pero además, surge una pregunta obvia: ¿por qué la naturaleza se llamaría "inorgánica" en lugar de "orgánica"? ¿cuál es la diferencia y cómo se convierte la primera en la segunda? Podríamos suponer que lo orgánico se convierte en inorgánico como resultado del trabajo humano, pero en este caso -y en relación con el problema de la subsistencia- se trata, de hecho, de lo contrario. Para entender qué quiere decir esto, primero tenemos que entender la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico en Marx, y ver qué significa que orgánico e inorgánico se conviertan en dos modalidades para describir el cuerpo o, más bien, en dos modalidades a través de las cuales aparece el cuerpo.

Como espero mostrar, debemos inferir que el "hombre" tiene un cuerpo orgánico tanto como un cuerpo inorgánico: "su" cuerpo orgánico es aquel que "él" experimenta como limitado y discreto, separado del resto de la naturaleza, pero la naturaleza - el conjunto de lo natural- constituye su cuerpo *inorgánico*⁴. Entonces, él es un cuerpo, distinguido de otro cuerpo, pero la propia distinción es una distinción que él mismo vive. ¿Acaso tenemos que presuponer que se trata de dos cuerpos o de un solo cuerpo que tiene una dimensión o modalidad orgánica tanto como una modalidad inorgánica? Parecería que el cuerpo orgánico -lo que Marx llama el *Leib* humano- es discreto, pero el cuerpo inorgánico -que Marx llama *Körper*- no lo es y que, por lo tanto, no deberíamos asumir una distinción absoluta entre estas dos dimensiones. Lo que se vuelve inmediatamente claro, sin embargo, es que existe un carácter viviente del cuerpo orgánico (*Leib*) que lo diferencia del cuerpo inorgánico. El problema se vuelve más complejo frente

⁴ Nota del editor [*Radical Philosophy*]: Al marcar aquí, y a lo largo del artículo, al hombre y específicamente al trabajador como masculino, la autora sigue el estilo del propio Marx (y el de sus traductores) en los Manuscritos de 1844 y en el resto de sus obras.

Nota del traductor: Siguiendo este mismo criterio, elegimos traducir los términos *worker* o *labourer*, de género gramatical neutro en el inglés del original, como trabajador u obrero.

al hecho de que *Lieb* denota usualmente el cuerpo vivido, mientras *Körper* puede significar cualquier simple densidad discreta, viva o muerta⁵. Aun así, no sería correcto decir que el cuerpo inorgánico está simplemente muerto. La naturaleza está viva, pero no en el exacto mismo sentido en que lo está el cuerpo. Entonces, lo orgánico no es a lo inorgánico lo mismo que la vida es a la muerte. Orgánico e inorgánico son posibilidades uno del otro, y el problema de lo vivo parece atravesar esta distinción de una forma que resta todavía clarificar.

Pero, en primer lugar, deberíamos preguntarnos cómo tal distinción informa nuestra interpretación de lo que está en juego en esta frase, *la naturaleza como cuerpo inorgánico*, tanto como plantearnos la pregunta, más amplia, de si Marx propone o no, en sus manuscritos juveniles, una concepción antropocéntrica de la naturaleza. La naturaleza es objeto del trabajo y una oportunidad para la auto-reflexividad del trabajador; es la sustancia sobre la que trabaja, tanto como aquella que sostiene su existencia: el objeto sobre el que trabaja el obrero es, a veces, la comida. La naturaleza es, por supuesto, base para la conexión de un humano con otros humanos, pero esto es lo que constituye también su “ser genérico” [*Gattungswesen*]⁶. La criatura humana bien puede pertenecer a su propia especie, pero si es una especie entre muchas otras, y si, en tanto especie viviente, está conectada con otras formas de vida, entonces tenemos que entender de qué tipo de conexión o relación se trata. Esto podría ayudarnos a comprender el sentido de la afirmación de Marx: “la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre”.

Voy a analizar, a continuación, el párrafo en el que Marx introduce esta formulación, pero primero quiero aportar algunos antecedentes. En los años 70 y 80, teóricos marxistas del Reino Unido y de otras latitudes se interesaron por la cuestión de si los puntos de vista de Marx eran o no compatibles con el pensamiento ecológico.

⁵ Esta distinción se vuelve más importante en el siglo XX para Merleau-Ponty y, luego, para Helmut Plessner. Ver Hans-Peter Krüger, 2010.

⁶ Nota del traductor: El concepto de *Gattungswesen*, que Marx retoma de la antropología de Feuerbach, denota una cualidad intrínsecamente universal de lo humano asociada a su ser sensible. En español se lo traduce alternativamente como “ser en/de la especie” o como “ser genérico”. En inglés es corriente traducirlo, como lo hace sistemáticamente aquí la autora, por “species being”, más cerca del primer sentido. Sin embargo, el vocablo alemán *Gattung* corresponde, en la clasificación de la taxonómica biológica, a lo que debería traducirse como *género/genus*, en cuanto categoría de un nivel de universalidad mayor que la de Art (especie/species). De ahí que prefiramos traducir *Gattungswesen* como “ser genérico” al referirnos al concepto marxiano, aun cuando la referencia a la *especie*, que acentúa el sentido viviente e interdependiente de lo humano, se mantenga, en nuestra traducción, en otros pasajes del escrito.

Algunos se preguntaron si la caracterización de la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre constituía o no un enunciado ecologista. ¿Acaso los humanos tienen que actuar, o están naturalmente dispuestos a actuar, como si sus propios cuerpos fueran, en algún sentido, coextensivos con la naturaleza? ¿Acaso el hombre actúa de tal forma que participa orgánicamente en la naturaleza? ¿La acción propia del hombre es al mismo tiempo una actividad natural, superando, por así decirlo, una distinción radical entre acción humana y proceso natural? John Clark (1989: 243–58) señala que Marx describe asimismo a las locomotoras y los ferrocarriles como “órganos del cerebro humano” (Marx, 2011: 230), sugiriendo de esta forma que estas instituciones humanas se desarrollan a partir de ideas que emergen de la conciencia humana tanto como de una dimensión orgánica del cerebro, ya que sin el cerebro aquellas ideas no podrían siquiera existir. El cerebro no es solo condición de posibilidad de la mente, sino que parece ser, en algún sentido, un generador de invenciones humanas tales como las locomotoras y los ferrocarriles. Estas invenciones no son simplemente producidas por el cerebro/mente sino que son, si se quiere, órganos del cerebro humano. El órgano no está en el cerebro, o exclusivamente en el cerebro, sino en las expresiones u obras mismas. No se trata sino de otra instancia más en donde la expectativa de que todo órgano esté necesaria o enteramente alojado al interior del cuerpo aparece como no del todo adecuada, ya que los órganos se encuentran no solo en los medios de producción (ferrocarriles y locomotoras) sino que están ontológicamente ligados unos con otros. Debe notarse cómo funciona la *cópula* [gramatical]: las locomotoras *son* órganos del cerebro; la naturaleza *es* el cuerpo inorgánico de los humanos. ¿Cómo debemos entender ecuaciones o equivalencias ontológicas tales como estas?

Carolyn Merchant (1990) señala que, en el siglo diecisiete, lo orgánico refería a los órganos corporales, a las estructuras y a la organización de los seres vivos. Lo inorgánico hacía referencia a la ausencia de órganos corporales. Si seguimos esta distinción, el humano parecería, entonces, ser orgánico y la naturaleza externa, inorgánica. Sin embargo, como sostienen Bellamy Foster y Burkett, en el caso de Marx, un significado de lo inorgánico refiere específicamente a la extensión del cuerpo humano y sus actividades por medio del uso de herramientas e instrumentos; es decir, a un aumento técnico de las potencias corporales. Ahora bien, tal como señalan asimismo Bellamy Foster y Burkett (2000; 2001), ninguna de estas distinciones puede captar plenamente el trasfondo

hegeliano de la distinción hecha por Marx⁷. Esta concepción subraya la apropiación de la naturaleza con el objetivo de amplificar las potencias humanas. Como espero mostrar, la distinción entre cuerpo orgánico e inorgánico es, por tanto, una distinción relativa, una distinción que cambia según el modo en que comprendamos la relación entre trabajo y medios de vida. De hecho, en medio de esta problemática, Marx nos ofrece una forma alternativa de concebir el trabajo, una forma que ni es específicamente humanista ni está basada en el modelo de la dominación.

En todo caso, la idea de una ampliación técnica del cuerpo sugerida por la consideración de los ferrocarriles como órganos del cerebro se encuentra muy lejos del modelo artesanal de trabajo que da forma a la discusión [joven] marxiana sobre la alienación humana y el valor del trabajo. La conciencia humana es aquella que, por medio del trabajo, busca exteriorizarse a sí misma en un objeto natural con el propósito de acceder a una reflexión de su propio valor en el objeto que es transformado por el trabajo. El conjunto de la teoría de la alienación está basado sobre esta temprana y generalizada teoría del valor-trabajo. Pero la teoría de la alienación también tiende a asumir que hay actividades humanas esenciales y que el trabajo es la principal entre ellas. El trabajo provee aquello que es necesario para vivir; expresa asimismo las facultades humanas esenciales; y nos vincula con otros seres laboriosos, actualizando nuestro ser genérico [*Gattungswesen*] (Jaeggi, 2016).

2. ¿‘Humanista’?

Los esfuerzos de las últimas décadas para ir más allá del joven Marx se basaron en una serie de argumentos. El principal entre estos es el argumento referido al carácter especulativo e infundado de su temprana teoría del trabajo. En particular, Louis Althusser ofreció una potente crítica del joven Marx afirmando que estaba todavía bajo la influencia del humanismo de Feuerbach e insistiendo en que su descripción de las necesidades y capacidades humanas esenciales constituía una antropología filosófica que debía ser reemplazada por un análisis estructural de la ideología. En su temprano ensayo “Marxismo y Humanismo”, Althusser cita la formulación central del Marx de los Manuscritos de 1844: *“El comunismo... [es la] apropiación de la esencia humana por el*

⁷ Véase también el más reciente libro de Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (2015).

hombre, ese comunismo, en cuanto naturalismo realizado = humanismo" (Althusser, 1967: 183). Althusser contrapone a la visión ideológica de lo humano una visión científica, esto es, una explicación estructural del modo en que el capitalismo produce un sujeto. Althusser critica el humanismo feuerbachiano del joven Marx por basar su proyecto crítico en la idea de que la realidad social producida al interior del marco de la economía política contradice la esencia humana. El problema con esta perspectiva radica, evidentemente, en que necesita suponer lo que la esencia humana es para entonces mostrar cómo la realidad actual produce una realidad alienada. Según este modelo, la alienación debe entenderse como una contradicción que está llamada a resolverse. Dice Althusser:

La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre. Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida. Al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero (Althusser, 1967: 186-7)

Althusser señala acertadamente que este recurso a la naturaleza humana como fundamento de la organización política y la teoría política supone la aceptación de un humanismo teórico que no tiene fundamentos. ¿Quién es este “hombre” en el cual arraiga la organización social de la economía política? La contribución principal de Althusser consistió en insistir sobre el hecho de que este hombre es él mismo un producto de aquella economía, inteligible solo en relación con sus estructuras sociales constitutivas. Contra y más allá de este temprano humanismo, nos dice Althusser, Marx llegó a aceptar un anti-humanismo teórico que se basaba en un análisis de la práctica humana. En “Marxismo y Humanismo” Althusser afirma que el giro de Marx más allá del antropocentrismo sucedió en el momento que aquel dirigió su mirada hacia “los diferentes niveles específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana” (Althusser, 1967: 189). En cada instancia, una práctica sería vinculada a una estructura social antes que a una idea de esencias o actividades humanas esenciales. La conclusión era que tomar como definitiva de lo humano a alguna

actividad humana borraría el poder constitutivo de las estructuras sociales. Para Althusser no puede haber análisis de la acción humana por fuera del contexto de la estructura humana. Siguiendo este imperativo, argumentó el temprano Althusser, la transición desde un análisis ideológico a uno científico se vuelve posible. El humanismo y el conjunto de sus presuposiciones son una ideología. Y las ideologías no son ellas mismas invenciones de la “conciencia” sino una parte de la estructura misma de las sociedades.

La teoría althusseriana de la interpelación deriva de esta afirmación: los sujetos son producidos por las sociedades de un modo en que reproducen -o buscan reproducir- las estructuras de la sociedad. Sin embargo, las ideologías no deben pensarse de forma puramente instrumental. Ellas representan una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Podríamos desarrollar extensamente este punto, especialmente con ayuda del trabajo de Étienne Balibar, pero por el momento limitémonos a señalar que el humanismo, expresado de forma sintomática por el joven Marx, es considerado una ideología; es decir, el humanismo representa una relación imaginaria con las condiciones de existencia que no calificar como ciencia. No nos dice nada sobre la esencia del hombre; de hecho hablar de una esencia es, una vez más, una forma de evadir la cuestión de las estructuras sociales y su relación imaginaria con las condiciones de existencia. En cuanto esas condiciones cambian históricamente, también cambia la relación imaginaria con ellas. En tanto esas condiciones cambian a lo largo del tiempo están, entonces, por definición, sujetas a transformación, y, por lo tanto, también lo está la relación imaginaria con aquellas. Así, la cuestión central se desplaza de la pregunta por qué es el hombre o qué es lo esencial al hombre -una pregunta que pertenece a una versión humanista teórica de la antropología filosófica- hacia la pregunta por cuál es la relación imaginaria con las condiciones de vida -lo que nos lleva a una comprensión específica y compleja del sujeto a la luz tanto de la historia como del psicoanálisis. Esta es una trayectoria extraordinaria que no puedo continuar aquí. Notemos, de todas formas, que la preocupación por la ideología reemplaza la preocupación por la alienación. De hecho, en alguna medida, la cuestión de la alienación resultó tan marcada por estas ideas humanistas que muchos intelectuales de izquierda no volverían a ella por muchas décadas.

Quienes trabajamos en los campos del estructuralismo y el postestructuralismo a lo largo de las últimas décadas estamos profundamente en deuda con este revolucionario movimiento intelectual de Althusser. Mi propia deuda con este cambio de perspectiva es

enorme, más allá de si siempre lo supe o no. Pero de la misma forma que Étienne Balibar ha buscado recientemente regresar a la idea de una antropología filosófica para preguntarse si hemos considerado sus posibles significados, yo mismo me pregunto si está justificado atribuirle un inequívoco humanismo al joven Marx. Desde mi punto de vista, Althusser estaba en lo cierto al afirmar que no es necesario poner en primer plano una contradicción entre las condiciones actuales de vida y la esencia de la naturaleza humana para desarrollar una crítica del capitalismo. Un problema es basarse en la idea de contradicción para exponer el problema; otro la presuposición acerca de lo que serían las actividades esenciales de los humanos. Si seguimos adelante sin basarnos en la contradicción o en el humanismo, ¿qué nos queda entonces? Lo imaginario no es reductible a la imaginación humana; el uso althusseriano de Lacan busca establecer de qué modo lo humano es constituido al interior de lo imaginario aunque no como su origen. Este es otro tema excelente, pero no precisamente el tema de mi ensayo.

El intento de avanzar más allá del joven Marx fue promovido no solo por la brillante lectura de Althusser, sino también por aquellos que afirmaron que la relación de Marx con la naturaleza era principalmente una relación de dominación. Es más, se sostuvo que Marx no anticipó la destrucción de la naturaleza que derivaría de un modo de producción desenfrenado. Si trabajar sobre la naturaleza constituye la esencia humana, y si esto es válido para todos los tiempos, entonces, para que la esencia humana se realice a perpetuidad, la naturaleza debe permanecer como un recurso ilimitado. Esto es lo que fue llamado “ideología productivista” en Marx (Baudrillard, 2000), incluso si Marx condenaba explícitamente el ‘impulso hacia una extensión ilimitada de la producción’. En los *Manuscritos* de 1844, al menos, el trabajo es comprendido como una apropiación de la naturaleza o, mejor dicho, como una expropiación de la naturaleza. Resta todavía preguntarse si acaso estas formas de trabajo son necesariamente formas de dominio.

La naturaleza no es solo aquello sobre lo que los humanos actúan, sino que pertenece propiamente al sujeto trabajador. Esto se vuelve más claro cuando el trabajador se ve reducido a la lucha por la subsistencia física. Los aspectos naturales y físicos del trabajo humano no son idénticos, pero la reproducción de la persona física es necesaria para que el trabajo continúe. La naturaleza puede significar, a veces, lo físico, pero es también la relación de una criatura natural con otras, con la vida, o, en efecto, con los procesos vivos. Su esencia no es su naturaleza, pero ambos conceptos asimismo se superponen. Los humanos extravían su esencia cuando trabajan solo para subsistir, es

decir, cuando trabajan solamente para reproducirse como seres vivos. El trabajo que crea valor es diferente del trabajo de subsistencia. Privado de un sentido verdadero del trabajo, el humano no podría realizar su conciencia en el objeto que crea. Se halla preocupado crecientemente por su subsistencia antes que por la realización de sus facultades esenciales y, en este punto, la naturaleza física y la conciencia divergen entre sí.

De hecho, una dimensión de la alienación consiste en que el trabajador no se reconozca a sí mismo como conciencia realizada, en tanto se convierte en objeto, instrumento, de una forma de trabajo cuyos beneficios son calculados y explotados por quienes poseen los medios de producción. Por medio de este proceso, el trabajador se ve privado de la actividad humana espiritual o consciente. Así, la naturaleza, considerada externa al trabajador, es necesaria para la vida del trabajador, quién es también naturaleza, y proporciona el objeto del trabajo, especialmente cuando el trabajo se considera bajo un modelo artesanal. Bajo las condiciones de la economía política capitalista, en las que el trabajo del obrero no le pertenece a él mismo, en las que su trabajo se valora de acuerdo con su intercambiabilidad, cuanto más trabaja, menos se le paga y más se pone en peligro su propia subsistencia física. Aquí vemos una posible versión de la contradicción operativa en el enfoque de la alienación, pero se trata de una contradicción condicionada, una contradicción que solo es posible siempre que el trabajo no asegure ya la subsistencia. No obstante, no es posible separar el problema de la subsistencia del problema de la realización, la esencia que se realiza es aquella que tiene que persistir en la vida, para sí misma y para con los otros; de hecho, estos dos propósitos son parte de la esencia misma; la esencia no puede separarse del carácter vivo del trabajador.

Al referirnos a la 'naturaleza humana' en este sentido, surge algo así como una tensión, si no una contradicción, ya que el sentido de lo que es natural, incluidos los requisitos de subsistencia, se presuponen en el sentido de lo que es 'humano': la realización de las potencialidades humanas esenciales. Y, sin embargo, podemos preguntarnos, ¿acaso lo natural es solo una condición de posibilidad para la realización de lo humano, una parte propia de lo humano? ¿Tiene el ser humano su propia parte de la naturaleza, su propia naturaleza y, de ser así, cómo se relaciona esta con esas otras partes, con esas otras naturalezas? Esta última pregunta es planteada por el concepto marxiano de ser genérico [*Gattungswesen*]. Concepto que a su vez plantea la pregunta de si la consideración de la naturaleza en Marx, o, de hecho, en el Hegel sobre el que Marx se basa, es propiamente humana, o si tal distinción deriva de un conjunto de diferencias

vitales y, por lo tanto, postula al ser humano de una manera descentrada, como parte específica de una naturaleza más amplia. En su discusión sobre el trabajo alienado [*Entfremdeten Arbeit*], Marx se refiere a la naturaleza como el material sobre el cual trabaja el obrero, pero también como el medio de vida del trabajador. Así, la naturaleza se vincula a nociones de materialidad, a la vida y a lo viviente, así como a los medios de vida. Marx escribe lo siguiente:

Consideremos ahora con más detalle la objetivación, la producción del trabajador, y, en ella, la alienación, la pérdida del objeto, del producto del trabajador.

El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensorial. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce.

Pero la naturaleza, así como le ofrece al trabajo los medios de vida en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos en los que es ejercido, le ofrece también los medios de vida en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio trabajador.

Así pues, cuanto más se apropia el trabajador del mundo externo, de la naturaleza sensorial, a través de su trabajo, tanto más se ve privado de medios de vida; y ello en dos sentidos: en primer lugar, porque el mundo externo sensorial deja cada vez más de ser un objeto perteneciente a su trabajo, un medio de vida de su trabajo; en segundo lugar, porque deja cada vez más de ser un medio de vida en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del trabajador.

En este doble sentido, el trabajador se convierte, pues, en siervo de su objeto; en primer lugar, porque recibe un objeto de trabajo, es decir, trabajo; y en segundo lugar, porque recibe medios de subsistencia. En primer lugar, entonces, porque puede existir en cuanto trabajador y, en segundo lugar, porque puede existir en cuanto sujeto físico. (Marx, 2006: 107-8)⁸

⁸ El original en alemán reza como sigue: “Betrachten wir nun näher die Vergegenständlichung, die Produktion des Arbeiters und in ihr die Entfremdung, den Verlust des Gegenstandes, seines Produkts. / Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert. / Wie aber die Natur [die] Lebensmittel der Arbeit darbietet, in dem Sinn, daß die Arbeit nicht leben kann ohne Gegenstände, an denen sie ausgeübt wird, so bietet sie andererseits auch d[ie] Lebensmittel in dem engern Sinn dar, nämlich die Mittel der physischen Subsistenz des Arbeiters selbst. / Je mehr also

En este pasaje, la naturaleza emerge primero como el mundo externo sensorial, condición del trabajo del obrero. Este debe trabajar sobre la naturaleza; debe tener un objeto sensorial frente a él. El trabajo se realiza a través del obrar que lleva a cabo sobre y a través del objeto. El trabajo humano anima el objeto, y su realización requiere del objeto para este propósito. En este primer sentido, entonces, el trabajo humano anima el objeto. El objeto no está animado en sí mismo ni anima a nada más que a sí mismo. Pero ¿por qué no? ¿Por qué el carácter animado del objeto depende de que los humanos lo animen? ¿Por qué la animación encuentra su fuente en lo humano?

Esta formulación parece confirmar la lectura de la perspectiva de Marx como antropocéntrica, sugerida por aquellas ontologías orientadas a objetos que surgen del enfoque de Bruno Latour. La segunda afirmación de Marx, sin embargo, complica la primera. La naturaleza proporciona a los humanos los medios de vida. Y esto es cierto por dos razones distintas, aunque relacionadas. La primera es que la naturaleza proporciona el objeto sobre el cual trabajar, lo que implica que no hay trabajo sin la naturaleza (al menos según este modelo de trabajo), sin su objeto. Sin embargo, el trabajo es necesario para la vida humana en el sentido de la subsistencia. Bajo las condiciones de la economía política, uno debe trabajar para subsistir como sujeto físico, por lo que la continuidad de la propia existencia sensorial depende de la capacidad de encontrar y mantener un trabajo que proporcione un salario que asegure los medios de subsistencia. Cuanto más se trabaja en el objeto sensorial, más se explota el trabajo, más valor es extraído del trabajo con el fin de acumular ganancias. El resultado, nos dice Marx, es que la subsistencia física del trabajador se pone en peligro. Esto difiere de la no realización de las capacidades expresivas humanas del trabajador, aunque está, sin embargo, relacionado. La subsistencia física no es suficiente para realizar aquellas capacidades expresivas, pero la realización de estas capacidades expresivas no puede tener lugar sin la subsistencia física.

der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich aneignet, um so mehr entzieht er sich Lebensmittel nach der doppelten Seite hin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein Lebensmittel seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, Lebensmittel im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein. / Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen Gegenstand der Arbeit, d.h., daß er Arbeit erhält, und zweitens, daß er Subsistenzmittel erhält. Erstens also, daß er als Arbeiter, und zweitens, daß er als physisches Subjekt existieren kann. Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten [kann] und nur mehr als physisches Subjekt Arbeiter ist." (MEGA I.2: 236-7)

El obrero no puede trabajar sobre el objeto y extraer de ese trabajo los medios de vida. Cuanto más trabaja en el objeto, menos medios de vida posee. En este sentido, el trabajador se convierte en un sirviente del objeto. Pero esto solo es cierto en la medida en que el objeto pertenece a alguien o a un sistema que busca mantener la vida del trabajador apenas lo suficientemente viva como para continuar trabajando. Y esto solo es cierto en la medida en que el objeto del trabajo es una condensación de ese poder, de ese sistema. Pero cuando la mano de obra es abundante, incluso la subsistencia del trabajador deja de ser necesaria. El trabajo puede ser extraído del viviente y el viviente puede enfermarse o morir, y quienes poseen los medios de producción encontrarán otro obrero del que poder extraer trabajo hasta que su fisicalidad se agote o se quiebre de forma irreparable. Entonces, el obrero trabaja en la naturaleza para asegurar su propia subsistencia, pero la organización del trabajo es tal que resulta que cuanto más trabaja en el objeto más se separa el valor de su trabajo de su subsistencia, y más amenazada se ve su vida. Cuanto más trabaja en el objeto sensorial, más se pone en peligro su propia existencia sensorial. Arriesga la pérdida de su propia fisicalidad, su existencia sensorial, su propia vida, al buscar los medios de vida dentro de un sistema de trabajo que puede y está dispuesto a prescindir de la vida del obrero. El trabajo no lo sostiene ni le proporciona subsistencia, sino que se convierte en el medio a través del cual la subsistencia misma se pone en peligro; de esta manera, el trabajo se desvía del fin de realizar las facultades o las actividades esenciales.

Los medios de vida son llamados “subsistencia” al interior del lenguaje de la economía política; esto pone en primer plano la continuidad de la vida física del trabajador y demuestra la condición de inducida precariedad impuesta no solo por un sistema de trabajo capitalista (del cual Marx dará más detalles en sus textos posteriores), sino por condiciones en las que el trabajo es temporal, contingente y bajo las cuales la dispensabilidad y la sustituibilidad radical del trabajador se convierten en la norma.

Podríamos estar tentados de decir que Marx concibió al *proletariado* como nombre de la potencia colectiva del trabajador, y que, hoy, *precarizado* es un mejor nombre para el colectivo de aquellos para quienes el trabajo se ha vuelto esquivo y temporal y la deuda, impagable. Pero podemos ver que incluso en el joven Marx está ya en juego una comprensión de la precariedad, incluso si “precariedad” no es un término propio de Marx. La precariedad es la amenaza constante a la posibilidad de subsistencia física del trabajador o, en efecto, a la subsistencia física de aquellos que no pueden encontrar

trabajo, de aquellos que son regularmente abandonados por un sistema de trabajo que los considera extinguidos y reemplazables, aquellos para quienes no existe sino poca o ninguna protección social, para quienes la idea misma de protección social se está desvaneciendo.

La subsistencia no es simplemente la condición para la realización del trabajo; es también el objeto del trabajo y el estándar variable utilizado por los modos de producción capitalistas. De hecho, uno de los argumentos de Marx es que los estándares de subsistencia están regulados por aquellos que buscan explotar al trabajador. No hay un estándar de subsistencia; no existe un conjunto de necesidades determinado previamente. Estas necesidades son establecidas por aquellos que buscan mantenerlas al mínimo o por aquellos que son indiferentes ante la posibilidad de que el trabajador se lesione, se enferme, se incapacite o incluso muera. Cuando se asume que los trabajadores podrán ser reemplazados a voluntad, la subsistencia, en tanto que estándar, no existe como tal, ya que resulta apenas necesaria para los fines de la producción. Y aunque, como hemos visto, Marx distingue entre el ámbito de la necesidad física y el verdadero ámbito de la libertad humana, nos muestra, al mismo tiempo, que tal distinción es, en principio, tenue. Para comprender esto, tenemos que entender qué tipo de animal es el humano, lo que significa que tenemos todavía que tomar en cuenta dos nociones más en nuestra reconsideración de los *Manuscritos* de 1844. La primera es el concepto de "ser genérico" [*Gattungswesen*]. La segunda es la afirmación marxiana de que "la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre".

3. 'Un intercambio continuo'

Consideremos los párrafos de la sección [de los *Manuscritos* de 1844] sobre "Trabajo alienado" [*Entfremdeten Arbeit*] en los cuales ambas ideas son discutidas de conjunto:

El hombre es un ser genérico, no solo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género, tanto al propio como al de las restantes cosas, sino también -y esto es solo otra expresión de la misma idea- porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y, por ello, libre.

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y tanto más universal que

el animal es el hombre cuanto lo es el ámbito de la naturaleza inorgánica, de la que vive el hombre. Como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., conforman, en la teoría, una parte de la conciencia humana, por un lado en cuanto objetos de las ciencias naturales, por otro en cuanto objetos del arte -su naturaleza inorgánica espiritual, medios de vida espirituales, que debe preparar en primer término para luego saborearlos y digerirlos-, también conforman, en la práctica, una parte de la vida humana y de la actividad humana. Físicamente, el hombre vive solo de estos productos naturales, ya sea que aparezcan bajo la forma de alimento, calefacción, vestimenta, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto en la medida en que esta [1] es un medio de vida inmediato, como en la medida en que [2] es la materia, el objeto y a herramienta de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza.

En la medida en que aliena al hombre 1. de la naturaleza, 2. de sí mismo, de su función activa, de su actividad vital, el trabajo alienado también aliena al hombre del género, hace que, para el hombre, la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, aliena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, convierte a la segunda, en su abstracción, en fin de la primera, también está en su forma abstracta y alienada. (Marx, 2006: 111-2)⁹

⁹ El original en alemán reza como sigue: “Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache – sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält. / Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung – so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität,

Sabemos que, para Marx, la alienación puede ser alienación del objeto del trabajo y alienación de la actividad del trabajo, pero también puede ser alienación del ser genérico (*Gattungswesen*). ¿En qué sentido, sin embargo, se supone que el ser humano es un ser genérico? Primero, explica Marx, el ser humano es un ser genérico tanto en un sentido práctico como teórico, pero solo en la medida en que convierte al género en su objeto, y se considera a sí mismo como un género entre otros, como una especie entre otras. Se relaciona a sí mismo como una especie contemporánea y viva en la medida en que se relaciona a sí mismo como un ser universal y, por lo tanto, como un ser libre (*Wesen*). Sería razonable suponer que la diferencia entre animales y humanos radica en que estos alcanzan o ponen de manifiesto la libertad y la universalidad como aspectos de su ser genérico y los animales no. De hecho, Marx nos da razones para concluir esto, cuando escribe, por ejemplo, que el "carácter genérico" del hombre es la "actividad consciente libre" y que esto diferencia a los humanos de los animales. Además, la característica específica que distingue al "hombre" como ser genérico es el poder proyectar su propia vida como un objeto, no solo para sí mismo sino también para "toda la naturaleza". En este sentido, solo el "hombre" produce universalmente, y no así los animales. Al mismo tiempo, sin embargo, Marx aborda esta distinción desde otro ángulo: aprendemos que los humanos son animales entre los animales, y que la animalidad nunca se supera mientras los humanos se relacionan con sí mismos como seres genéricos. Cuando hablamos de la vida del género, *das Gattungsleben*, nos referimos a lo que caracteriza comúnmente tanto a humanos como a animales. Marx lo precisa cuando afirma que la vida de las especies consiste en el hecho de que, físicamente, tanto los humanos como los animales viven de (*von*) la "naturaleza inorgánica". Contrariamente a lo esperado, lo que es universal en los humanos resulta serlo también en los animales, ya que esta naturaleza inorgánica es el

die die ganze Natur zu seinem **unorganischer Körper** macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der **unorganische Leib** des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur. / Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form." (MEGA I.2: 239-40)

campo o ámbito mismo de la universalidad. Marx describe aquí una relación de dependencia en/de la naturaleza sin la cual ni los humanos ni los animales pueden sobrevivir. Ambos están unidos en esta dependencia, esta necesidad de encontrar y asegurarse los medios de vida, de preparar y hacer digerible una naturaleza exterior a los fines de subsistir. Ninguno tiene una vida separada del proceso por el cual vive de la naturaleza. Además, ambos deben preparar esta naturaleza -Marx usa la palabra *Zubearbeiten*- y dejarla lista para el consumo o para el placer. Una forma de la naturaleza trabaja así sobre otra forma de la naturaleza.

Esta no es una forma de trabajo que domina la naturaleza, ni es necesariamente parte del sistema de intercambio mercantil. Este "trabajar sobre" y "trabajar con" el material, este trabajo concebido como forma de preparación, caracteriza la elaboración de alimentos tanto como describe la preparación para su consideración del objeto científico o artístico (entendiendo la ciencia y el arte como ámbitos teóricos). Considerados teóricamente, esos objetos constituyen la naturaleza inorgánica *espiritual* del hombre; pero cuando se los considera prácticamente, constituyen la naturaleza inorgánica *material* del hombre, es decir, en tanto participa del fomento y de la reproducción del ser vivo y de los seres vivos. Lo espiritual y lo material no se diferencian de forma intemporal; se transforman, según cómo sean abordados, el uno en el otro. Aún más, estas dimensiones de la naturaleza inorgánica no son simplemente los objetos externos sobre los que trabaja el ser humano, sino que constituyen parte de lo que el ser humano es. Sabemos que el ser humano transforma el objeto a través del trabajo, y que el trabajo logra reflejar al obrero humano. Pero también es cierto que el trabajador es transformado por su objeto y por el conjunto del sistema de la naturaleza. Estos son parte de su actividad en un sentido propio; de hecho, constituyen su cuerpo en un sentido muy específico, en el sentido de que el cuerpo tiene ahora una dimensión orgánica y otra inorgánica. La distinción entre ambas dimensiones varía en función de si la naturaleza es abordada teórica o prácticamente. ¿Cómo funciona, entonces, esta distinción y qué implica este doble tipo de cuerpo para Marx y para el supuesto antropocentrismo de sus primeros escritos?

Desde una perspectiva contemporánea, tenemos motivos para preguntarnos por qué la naturaleza, o alguna parte de la naturaleza, pudo ser descrita como "inorgánica". Sería razonable suponer que animales y humanos dependen de la naturaleza orgánica, en el sentido de que ambos dependen de los alimentos o de los materiales naturales utilizados

como refugio. ¿En qué sentido la madera, por ejemplo, es inorgánica? ¿O bajo qué condiciones la madera se vuelve inorgánica en el sentido postulado por Marx? Entiendo que, en primer lugar, la naturaleza orgánica está animada, mientras que la naturaleza inorgánica permanece inanimada o no-animada, y, en segundo lugar, que un árbol se concibe como orgánico hasta que se transforma en madera utilizable y, por lo tanto, se convierte en "inorgánico" en los términos de Marx. Conserva su carácter material, pero su vida ahora deriva de la actividad humana que lo prepara para su uso, consumo o disfrute. A medida que se trabaja con y sobre el objeto, este se vuelve inorgánico e inanimado, pero adquiere también una calidad animada como consecuencia de esta forma de trabajo.

¿Este pasaje apoya inequívocamente la tesis de que Marx afirma la dominación humana de la naturaleza con el fin de expresar una universalidad propia o claramente humana? ¿O acaso algo más está en juego, una relación entre humanos, animales y naturaleza que no puede centrarse en lo humano? En un momento dado, Marx lo describe como un "intercambio", sugiriendo que lo que es naturalmente universal es esta dependencia que tienen las criaturas vivientes de la naturaleza para poder seguir viviendo. Podríamos usar la palabra *subsistencia* (*Subsistenz*) para describir esta necesidad humana de vivir de la naturaleza, pero la subsistencia es un estándar variable derivado de la economía política, que es diferente del sentido de dependencia viva que Marx pone aquí de relieve. Quizás *persistencia* sea una mejor palabra para describir la actividad y el objetivo de buscar los medios de vida. En este párrafo clave, donde Marx trata la naturaleza como cuerpo inorgánico del ser humano, afirma que, en un sentido práctico, la universalidad de los humanos aparece de una forma práctica a lo largo del proceso que hace de la totalidad de la naturaleza su cuerpo inorgánico: *Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Leib macht* (MEGA I.2: 240)¹⁰. La naturaleza inorgánica no existe como tal, sino que se obtiene a través de una cierta forma de trabajo. Esta institución de la naturaleza inorgánica tiene lugar cuando la naturaleza se convierte en el medio inmediato de vida (*Lebensmittel*); la naturaleza se libera de su propia calidad animada al animar, dar vida o mantener vivo al trabajador: su materia, por así decirlo, se convierte en el objeto y el producto (*Werkzeug*) de la actividad vital del trabajador.

¹⁰ "La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico" (Marx, 2006: 112)

Para decirlo con claridad: no hay actividad vital ni vida sin esta Naturaleza. Y lo universal, lejos de caracterizar una libertad pura o una forma de razón incorpórea es, al menos en un sentido significativo, precisamente esta dependencia de la vida, una dependencia co-existente a todos los seres vivos, humanos o animales. Entonces, cuando Marx afirma que "la Naturaleza es el cuerpo inorgánico del humano", afirma que solo en cuanto inorgánica puede la naturaleza mantener vivo al humano.

Esto parece contraintuitivo. Pero Marx está trabajando a partir de una distinción específica entre orgánico e inorgánico que se deriva, en parte, de la filosofía de la naturaleza de Hegel. Marx explica primero esta frase de la siguiente manera: "el hombre vive de [von] la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo (*beständigem Prozeß*), a fin de no perecer" (Marx, 2006: 112; MEGA I.2: 240). Su punto de vista se clarifica, entonces, en el sentido que la criatura humana no es separable de los procesos vitales de los que él o ella depende, y que este intercambio continuo, este proceso continuo, es precisamente lo que se entiende por universalidad. La naturaleza "se relaciona" (*zusammenhängt*) consigo misma, y esta relación, este proceso continuo, es lo que constituye el cuerpo inorgánico de los humanos. La naturaleza se vuelve inorgánica, pero sigue siendo un *Leib* en lugar de un *Körper* hasta que esta entra en este intercambio (aunque el propio Marx cambia una primera referencia a un "*unorganischer Körper*" por una segunda, "*unorganische Leib*", para marcar la diferencia); en efecto, el intercambio con la naturaleza que caracteriza esta forma de trabajo transforma la naturaleza de una realidad orgánica a una inorgánica. Este proceso aplica para actividades psíquicas y espirituales tanto como para el comer y el beber.

El humano, afirma entonces Marx, es parte de la naturaleza. En tanto él o ella comen, son absorbidos por la naturaleza. Si la criatura humana viviente tiene un *Körper* y un *Leib*, entonces parecería tener dos cuerpos o, más bien, un cuerpo que aparece bajo dos perspectivas distintas pero relacionadas: uno, animado y buscando vivir, que pertenece propiamente a sí mismo, esto es el *Leib*; el otro es la naturaleza de la que depende y con la que está en continuo intercambio, y esa es el *Körper*. Un cuerpo vivo, en otras palabras, solo puede persistir si hay un intercambio continuo con la naturaleza, de modo que las condiciones para la persistencia estén contempladas y preparadas para la continuidad de la vida. La continuidad del intercambio es la continuidad de la vida misma, de la vida humana, por lo que no hay vida sin intercambio, y no hay forma de

conceptualizar la vida fuera del marco de este intercambio. Ningún cuerpo humano puede vivir sin el cuerpo de la naturaleza; es y no es su propio cuerpo, y su supervivencia depende de esta duplicidad. Esto implica dependencia, intercambio (no cambio mercantil)¹¹ y la capacidad de animar; se establece así el cuerpo de la naturaleza como esencial para el cuerpo del hombre.

Marx nos pide que imaginemos esta unidad al mismo tiempo que afirma al humano en su dependencia, propia de toda criatura, de un mundo natural que tiene que ser trabajado de tal manera que ofrezca los medios de vida, y que, solo de esta forma, sostiene la continuidad de la vida, la persistencia, de cada ser genérico. Lo que resulta entonces no es una visión lineal de los humanos en dominio de la naturaleza, sino una visión de los humanos como criaturas dependientes de la naturaleza tanto como de la actividad por medio de la cual la naturaleza se convierte en soporte y sustento de los vivientes. El humano no busca con esta forma de trabajo recoger un reflejo de sí mismo en la naturaleza, sino que trabaja con la naturaleza para asegurar los medios de vida. Esta forma de trabajo podría convertirse en dominio o destrucción de la naturaleza para uso humano, consumo e intercambio mercantil (ganancia). Pero si así lo hiciera, ya no sería la forma de actividad laboral que tiene como fin la obtención de medios de vida, no tanto para el individuo, sino para el ser genérico, ese ámbito más amplio de socialidad relacionado con lo que Hegel había llamado el sistema de necesidades. Recordemos que solo bajo condiciones en las cuales los individuos están separados de formas de trabajo social es que se encuentran buscando por su propia cuenta los medios de vida. Esto es un efecto de las formaciones sociales y económicas, no una premisa ontológica de su funcionamiento.

Si estoy en lo cierto - y otros han hecho también este argumento (Bellamy Foster & Burkett, 2001)- entonces quizás tengamos que considerar este uso particularmente específico de los términos orgánico e inorgánico en el trabajo de Marx. Bellamy Foster y Burkett señalan que una consideración de la influencia hegeliana en Marx demostraría

¹¹ Nota del traductor: La autora introduce aquí una diferencia inexistente en español, “interchange (not exchange)”. Ambos términos derivan del más simple *change* (cambio) que tiene también el sentido general de transformación. Sin embargo, *exchange* denota en inglés un sentido más estrictamente ligado a las transacciones mercantiles, comerciales, dinerarias o financieras. Se trata entonces, para la autora, de afirmar el continuo y múltiple intercambio vital entre los vivientes y la naturaleza, el *interchange*, como un proceso sustancialmente diferente de cualquier intercambio, por medio del dinero, de objetos constituidos como mercancías: el *exchange*.

que no existe una distinción absoluta (o una "barrera") entre lo orgánico y lo inorgánico, sino solo "una relación dialéctica de interdependencia" (2001: 452). Por lo tanto, ponen en tela de juicio la presunción de que la teoría del trabajo de Marx es instrumentalista, sugiriendo que este malentendido puede rastrearse a las formas particulares en que las nociones de lo orgánico y lo inorgánico emergen de su obra. Jason Moore reforzó esta perspectiva al referirse positivamente a "una concepción abierta de la producción de la vida, una que ve las fronteras entre lo orgánico y lo inorgánico como siempre cambiantes" (2015: 7); para exigir entonces "un lenguaje que comprenda la relación irreductiblemente dialéctica entre naturaleza humana y naturaleza extrahumana" (*Ibid*: 9)¹². Sin embargo, la dialéctica que se desarrolla en el *locus* del cuerpo inorgánico requiere de una teoría perspectivista y de una práctica de variación de la perspectiva. Ya que es solo desde la perspectiva del organismo humano que la naturaleza aparece como inorgánica (y esto no implica refutación alguna del enunciado que afirma a la naturaleza como orgánica en sí misma); esto significa que la naturaleza se transforma de orgánica a inorgánica en tanto entra en el proceso por el cual el vivo y orgánico *Leib* humano busca los medios de vida. La naturaleza es orgánica, por así decirlo, en sí misma, pero considerada desde la perspectiva humana, comienza a volverse inorgánica una vez que comienza a sustentar al humano, en el momento en que la vida humana es sustentada y animada por la naturaleza.

Esta última es seguramente una perspectiva claramente antropocéntrica, por lo que parecería haber refutado mi tesis de que se puede encontrar una tendencia no antropocéntrica en el joven Marx. Sin embargo, hay en juego en este trabajo por la vida un proceso contrario que invierte el orden de la secuencia transformadora que acabamos de delinear, y es parte de la unidad dialéctica en cuestión. Marx argumenta también que los humanos son, y deberían ser, entendidos como parte de una naturaleza orgánica más amplia. Cuando la vida humana termina se vuelve puro *Körper*, inanimado pero también coextensivo a una naturaleza que ya no es abordada con el propósito de asegurar el sustento humano. El cuerpo ya no es sustentado por la naturaleza, por lo que se convierte en naturaleza en un sentido claramente no antropocéntrico, sentido que fue siempre una posibilidad de su modalidad viva precisamente porque la muerte es una posibilidad en y de la vida (una posibilidad en la vida, pero una posibilidad que se realiza como necesidad

¹² Quiero remarcar que algunas formas de trabajo humano, incluyendo la esclavitud, son también consideradas como "inorgánicas" - esto es, no vivas en sí mismas sino instrumentales al objetivo de la continuidad de la vida de aquellos considerados sí como "verdaderos" sujetos vivientes. Esta distinción se ha utilizado así con objetivos específicos en el capitalismo racial. Ver Davis (1998).

en un momento que es en gran parte impredecible). Entonces no hay dos naturalezas, ni hay dos cuerpos, sino una oscilación perpetua de perspectivas (orgánica/inorgánica) dependiente de si se aborda la naturaleza de forma teórica o práctica, facilitada por aquel modo práctico de trabajo que prepara a la naturaleza como medio de vida para lo humano. La misma naturaleza aparece como inorgánica cuando es externa a la vida humana, como algo fuera de sí misma; esto puede suceder a través de una perspectiva teórica, es decir una en la que el problema del sustento no guía la perspectiva y el abordaje humano (esto implicaría entonces que la teoría es una forma de no tener hambre)

Para comprender la relación variable entre el cuerpo orgánico y el inorgánico (y para asegurarnos que no los aceptemos como dos tipos separados de sustancias), es importante volver a Hegel, de cuya influencia en el joven Marx difícilmente se pueda dudar. De hecho, parecería que Marx se basa en el análisis de Hegel para elaborar su propio enfoque sobre el cuerpo inorgánico del hombre como la totalidad de la naturaleza, así como su noción de ser genérico [*Gattungswesen*]. En la *Enciclopedia*, Hegel (2005) señala que el ser vivo vive dentro de sí, como un "proceso interno constantemente renovado que es el ser vivo" (§218. Adición) Pero también señala que su corporeidad puede convertirse en un objeto para sí mismo, puede aparecer como algo externo y, en este punto, es su propio cuerpo el que puede aparecer como "naturaleza inorgánica" (§ 218). La naturaleza inorgánica, curiosamente, existe en el ser vivo "como una carencia [falta] (*als ein Mangel*)" (§ 219). Sus órganos son diferenciables; son 'externos' entre sí, y el cuerpo aparece no como un cuerpo vivido, sino como un poder externo: "el ser vivo confronta una naturaleza inorgánica con la que se relaciona como un poder sobre él y al cual asimila" (§ 219. Adición). El viviente quiere lo que es externo a sí mismo para poder vivir, pero también para 'superar' esa externalidad. Hegel escribe:

La naturaleza inorgánica, que es sometida por el ser viviente, sufre esta sumisión porque es en-sí lo mismo que la vida es para-sí. Entonces, solo en lo otro el viviente se une a sí mismo. (§ 219. Adición)

Con la muerte, la "especie" demuestra ser más poderosa que el ser vivo individual. Y la externalidad se supera, sin embargo, no potenciando al ser vivo, sino afirmando la interdependencia dialéctica que es la vida en sí misma. Hegel agrega: "Para el animal, el proceso de la especie (*die Gattung*) es el punto más alto de su curso vital" (§ 221. Adición). Sin embargo, lo que el "proceso de la especie" hace es demostrar que esta vida, esta vida inmediata, está mediada, pertenece a las vidas de otros y encuentra sus medios de vida

solo en la organización social y económica de la vida - al menos, esta sería la variante marxista de la afirmación de Hegel. El viviente no existe simplemente, de forma inmediata, sino que es mediado y generado; y de la misma forma en que es generado desde fuera, también muere en su inmediatez. El viviente es una vida que regresa a sí misma en la vida, aunque la vida inmediata no sea idéntica a la mediada, y, en la muerte, lo inorgánico cede a lo orgánico.

Cuando Marx habla de la subsistencia no se refiere a la situación estable de continuidad orgánica, sino a una actividad renovada y continua que es necesaria para la continuación de la vida, para la persistencia misma. A medida que un viviente es generado, este se anima, le es dada la vida, y solo entonces se anima, a su vez, el mundo exterior; el volverse animado depende del ser generado, lo que significa que los poderes de animación se encuentran desde el principio fuera del sujeto humano, como las formas de interdependencia que condicionan y definen a la criatura social orgánica, al ser genérico [*Gattungswesen*], que no se ajusta entonces ya al humanismo convencional. Si bien esto queda más allá del alcance de nuestra discusión, me gustaría vincular esta idea de la persistencia con *el deseo de vivir*. El deseo de vivir puede o no emerger del organismo humano, pero esta relación con la alteridad es denominada como deseo, como *falta*, lo que sugiere que la persistencia y el deseo de persistir no pueden ser completamente separables. El esfuerzo para superar la externalidad puede tomar la forma de la dominación o de la disolución, pero se delinea aquí otro proceso, uno que nos acerca a las formas de trabajo relacionadas con la conservación, con aquello que es llamado, a veces, trabajo reproductivo.

El organismo humano está ligado por su propia vida a la naturaleza inorgánica, puede volverse inorgánico por sí mismo, viviendo como un ser animado en algunos aspectos e in-animado en otros. El cuerpo está en su mundo natural no como una entidad ontológicamente separada, sino como un proceso relacional entre términos que pueden separarse o unificarse. El cuerpo está en y es de la naturaleza en la medida en que este proceso continuo, si se interrumpe o destruye, puede exponerlo a la precariedad, y en tanto es un intercambio continuo que requiere de su renovación y de las condiciones para su renovación.

Lo que podríamos aprender del joven Marx es que existen ciertas condiciones bajo las cuales el deseo de vivir resulta más posible que en otras, condiciones de trabajo que

preservan o dejan de preservar la vida, modos de trabajo que preservan o dejan de preservar la vida, condiciones en las que el deseo de vivir es siempre un deseo de vivir en este mundo, y de una manera específica. Cuando el mundo ya no sostiene la vida y la persistencia está en peligro, ¿qué sucede con el deseo de vivir? Si vivir es un intercambio entre este cuerpo vivo y aquel cuerpo de naturaleza inorgánica al que está ineludiblemente atado, y si la organización social y económica del sustento destruye, o amenaza con destruir, ese intercambio, lo que puede estar en peligro es el deseo de vivir.

En tanto seres mediados, en tanto especie, siempre somos más y menos que este cuerpo, y este cuerpo se extiende hacia los demás y hacia las condiciones de la vida misma. Ni la persistencia ni el deseo de vivir pueden darse por sentados. Son capacidades o atributos menos esenciales que las posibilidades sociales de persistencia que se vivifican o mitigan dependiendo de las condiciones de vida, incluida la presencia o ausencia de trabajo, de formas de trabajo que sostienen o destruyen los cuerpos, de formaciones económicas que regularmente abandonan de forma contingente a aquellos que emplean, políticas que implican la reducción de las pensiones o la pérdida total de protección social. Y, sin embargo, la afirmación de esta interdependencia, y el descentramiento del sujeto vivo que implica, nos ofrece otra forma de concebir la interdependencia y, en última instancia, la solidaridad, un modo de pensar que rechaza la distinción estricta entre condición humana y entorno sostenido y sustentable. El humano no está en la naturaleza y tampoco se apodera simplemente de la naturaleza como un objeto de conocimiento, su conocimiento es, desde el principio, vital sin por eso representar una forma de vitalismo.

Nuestro esfuerzo para mostrar aquí la dualidad en la temprana teoría de Marx se relaciona, por supuesto, con el problema de si Marx podría y debería movilizarse para una política ecologista; pregunta urgente que no es posible desarrollar aquí. Si hay una dualidad en el cuerpo específicamente humano, se trata de una dualidad que afirma y desafía ese carácter específico, insistiendo en el carácter vivo del pensamiento y en la necesidad de la vida. La naturaleza del trabajo no consiste simplemente en rehacer la naturaleza como un reflejo y expresión de las potencias humanas, sino en someter las potencias humanas a través de modos de trabajo que presuponen que el viviente humano y la red de la vida están desde el principio conectados. La actividad dinámica que tiene como fin la producción de una vida vivible limita necesariamente las potencias del humano en relación al mundo vivo. Afirma una dependencia sin la cual no son posibles ni la vida, ni el pensamiento, ni el trabajo. Uno es esta naturaleza que uno no es, y esa

paradoja puede dar paso a una dialéctica que difícilmente sea comprensible siguiendo solo una secuencia de la exposición de Marx a expensas de la otra. Una práctica crítica en y para este mundo debe atender e intervenir desde el interior de la acelerada destrucción de múltiples especies y desde el interior de la amenaza del cambio climático a la continuidad del mundo tal como lo hemos conocido hasta ahora. Cualquier proyecto de justicia social que sea crítico, que busque detener la aceleración de la destrucción ecológica, tiene que comenzar por partir de la presunción de que el mundo en el que todas las vidas se valoran por igual, en el que todos reciben por igual su libertad expresiva, está atado al mundo vivo al nivel de la necesidad, el deseo y la obligación. Entonces, este cuerpo, aunque separado del cuerpo de la naturaleza, está unido a ese otro cuerpo, y es ese vínculo, esa relación, lo que "cuerpo" quiere, ahora, decir.

Bibliografía

- Althusser, Louis (1967) *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.
- Baudrillard, Jean (2000) *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa. Traducción Irene Agoff.
- Bellamy Foster, John & Burkett, Paul (2000) 'The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature', *Organisation and Environment* 13 (2000), 403–425.
- Bellamy Foster, John & Burkett, Paul (2001) 'Marx and the Dialectic of Organic/Inorganic Relations', *Organisation & Environment* 14:4 (December 2001), 451–462.
- Clark, John P. (1989) 'Marx's Inorganic Body', *Environmental Ethics* 11:3 (Fall 1989), 243–58.
- Davis, Angela Y. (1998) 'Women and Capitalism: Dialectics of Liberation and Oppression', in *The Angela Y. Davis Reader*, ed. Joy James and Angela Yvonne Davis (Oxford: Wiley-Blackwell, 161–209.
- Hegel, G. W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza. Traductor: Ramón Valls Plana

El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo

Judith Butler



Hardt, Michael y Negri, Antonio (2003) *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma-Estado*. Madrid: Akal.

Jaeggi, Rahel (2016) *Alienation*, trans. Frederick Neuhouser and Alan E. Smith (New York: Columbia University Press, 2016).

Marx, Karl (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue. Traductores: Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda.

Marx, Karl (2011) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 vols.). México: Siglo XXI. Traductor: Pedro Scaron.

Krüger, Hans-Peter (2010) 'Persons and their Bodies: the Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo Absconditus', *Journal of Speculative Philosophy* 24:3 (2010), 256-74.

Latour, Bruno (2004) "¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación" *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 35, mayo-agosto, 2004, 17-49.

Merchant, Carolyn (1990) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (London: Bravo Ltd., 1990)

Moore, Jason W. (2015) *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (London: Verso, 2015)



JUDITH BUTLER

Doctora en Filosofía por la Universidad de Yale, ocupa la cátedra Maxine Elliot en el Departamento de Literatura Comparada y en el Programa de Teoría Crítica en la Universidad de California, en Berkeley. Es autora o coautora de, entre otros títulos, *El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (1990), *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993), *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), *El grito de Antígona* (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2000), *Vida precaria* (2004) y *Deshacer el género* (2004).