

ANTROPOCENTRISMO Y ESPECISMO. NUEVAS LECTURAS DE LOS *MANUSCRITOS DE PARÍS*

Javier Llanos de la Guardia

Universidad Complutense de Madrid, España.

Resumen

Todo texto requiere de la participación del lector para completar su sentido, provocando una permanente renovación de significados con cada generación de intérpretes interrogados por nuevas cuestiones sociales, teóricas y políticas. Así, los Manuscritos de París de Karl Marx han sido objeto de discusión desde su publicación en 1932 hasta nuestros días. Si en las primeras décadas fueron leídos desde los conflictos políticos del periodo de entreguerras, de la Guerra Fría y la polémica sobre el humanismo, hoy son los debates en torno al especismo, el antropocentrismo y el ecologismo los que han impulsado nuevas lecturas. En este trabajo presento las diferentes estrategias interpretativas que los autores han elaborado para tratar los principales conceptos de los Manuscritos de París desde la crítica al especismo y el antropocentrismo, contrastándolas con las estrategias de las lecturas tradicionales.

Palabras clave: *antropocentrismo; especismo; marxismo; extrañamiento; ser genérico.*

Cómo citar este artículo: Llanos de la Guardia, J. (2022). Antropocentrismo y especismo. Nuevas lecturas de los Manuscritos de París. *Praxis Filosófica*, (55), 151-168. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12070>

Recibido: 4 de abril de 2022. Aprobado: 29 de abril de 2022.

Anthropocentrism and Speciesism: New Readings of the *Paris Manuscripts*

Javier Llanos de la Guardia¹

Abstract

Every text requires the participation of the reader to complete its meaning, causing a permanent renewal of its possibilities as each generation of interpreters is interrogated by new social, theoretical, and political quandaries. Karl Marx's Paris Manuscripts have been the object of heated debate and interpretation from their publication in 1932 onwards. If during the first decades after their publication the Paris Manuscripts were read through the lens of the political conflict of the interwar Period, the Cold War, and the Humanism Debate, today discussion concerning speciesism, anthropocentrism, and environmentalism provide new readings. In this paper I present the different interpretative strategies that the authors have developed to deal with the main concepts of the Paris Manuscripts from the critique of speciesism and anthropocentrism, in contrast with the strategies followed by traditional readings.

Keywords: *Anthropocentrism; Speciesism; Marxism; Estrangement; Species-being.*

¹ Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública por la Universidad Autónoma de Madrid, maestría en Teoría Política y Cultura Democrática por la Universidad Complutense de Madrid y en Formación del Profesorado por la Universidad Rey Juan Carlos. Actualmente, investigador predoctoral en la Universidad Complutense de Madrid. Sus áreas de investigación son la filosofía política contemporánea, las nuevas lecturas de Marx y la geografía crítica.

ORCID: 0000-0002-9640-2690 **E-mail:** jallan01@ucm.es

ANTROPOCENTRISMO Y ESPECISMO. NUEVAS LECTURAS DE LOS *MANUSCRITOS DE PARÍS*

Javier Llanos de la Guardia

Universidad Complutense de Madrid, España.

I. Introducción

La interpretación de un texto es siempre un diálogo entre el autor y el público, por tanto, tiene una historicidad sujeta al cambio en el horizonte de expectativas del lector, que hace inteligible el texto para este (Jauss, 2010). Las presuposiciones sobre los temas principales del escrito, sobre los rasgos del pensamiento del autor y sobre las principales preocupaciones de la época condicionan las aproximaciones al texto, conformando estrategias y articulando determinadas comunidades interpretativas (Fish, 1982).

Durante las últimas décadas, el surgimiento de nuevos movimientos sociales ha impulsado nuevas claves interpretativas para abordar los textos de la tradición del pensamiento político. Así, han proliferado aproximaciones a los escritos de Karl Marx desde marcos feministas, antirracistas, ecologistas y antiespecistas, oscilando entre la crítica y la recuperación de aspectos antes descuidados, entre lecturas atentas e interpretaciones atravesadas por los conflictos entre la nueva y la vieja izquierda. Esta tensión entre crítica y recuperación ha nutrido el desarrollo de la filosofía política y la teoría social durante las últimas décadas.

En este artículo nos ocuparemos de las lecturas de *Manuscritos de París* o *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 animadas por el movimiento de liberación animal, contrastándolas con las interpretaciones que se realizaron durante las décadas que siguieron a su publicación en 1932. Nuestro propósito es mostrar cómo el cuestionamiento del antropocentrismo

y del especismo sugiere nuevas preguntas para abordar los *Manuscritos de París*, enriqueciendo la polémica entre estructuralistas y humanistas en los años sesenta.

Con esta finalidad, primero trataremos problemas hermenéuticos vinculados con la publicación póstuma de este texto. Posteriormente, revisaremos la primera recepción de la obra a través de tres autores con posturas paradigmáticas. Después, desarrollaremos una lectura de los principales conceptos de los *Manuscritos de París*, introduciendo las polémicas que ha suscitado recientemente entre intérpretes próximos al movimiento de liberación animal. Por último, nos aproximaremos a la configuración actual de las comunidades interpretativas en este ámbito de la marxología.

II. Una obra recreada

154 La historia de la publicación y de la recepción de los *Manuscritos de París* es turbulenta. En primer lugar, no se trata de un escrito orientado al público, por lo cual la intencionalidad del autor es difícilmente identificable y no podemos definir con claridad el tipo de texto del que se trata o asignar un lector modelo. Ni siquiera deberíamos afirmar la unidad del texto, como si se tratase de una obra publicada —presuposición común durante décadas (Rojahn, 1983). ¿Es un texto cerrado, por no estar orientado originalmente a la publicación, sino a la reflexión del autor o, por el contrario, es un texto abierto por su condición fragmentaria y oscura que da pie a múltiples interpretaciones (Eco, 1993)?

En segundo lugar, distinguimos al menos dos autorías. Por un lado, Karl Marx, quien no pretendía redactar un texto para su publicación, sino recoger extractos de escritos de diversos economistas políticos y comentarlos; resumir fragmentos de obras, como la *Fenomenología del espíritu*; anotar críticas provisionales a otros autores, o desarrollar y entretrejer ideas propias e intuiciones. Estos apuntes servían a Marx como laboratorio para los artículos que publicaba durante aquellos años en *Vorwärts!* y en *Deutschfranzösische Jahrbücher*; para su primer escrito largo publicado en colaboración con Friedrich Engels, *La sagrada familia* (1845), y también para sus obras económicas, publicadas décadas más tarde (Maidan, 1990; Musto, 2015; Musto & Vargas Lozano, 2011).

Por otro lado, contamos con los editores de las dos versiones de los *Manuscritos de París*. El texto, una vez desprendido de su autor original, adquirió en las manos de los poseedores de los apuntes de Marx otro cariz. La exégesis de sus textos estuvo atravesada por el inestable y efervescente clima intelectual y político del periodo de entreguerras.

En 1927 se publicaron en la URSS varios fragmentos de los *Manuscritos de París* bajo el equívoco nombre de *Materiales preparatorios para la Sagrada Familia*, siendo traducidos al alemán en 1929. La primera versión completa de la obra fue incorporada en una colección de escritos juveniles, titulada *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, a cargo de Jacob Peter Mayer y Siegfried Landshut, y la segunda se incluye primer proyecto de sus obras completas, *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), bajo la dirección de David Riazanov, publicadas en 1932. En ambos casos, se publican los manuscritos de manera unitaria, como si de una obra acabada se tratase. Además, en la primera versión, el orden de las partes no se corresponde con el orden temporal de redacción, falta el cuarto manuscrito y tiene problemas de transcripción, dando un cierto orden temático a los capítulos y prefigurando un cierto sentido que no se corresponde con el original. La edición incluida en MEGA era más fiel a los cuadernos de Marx y fue posteriormente la más difundida.

Tras las purgas de los años 30 en la URSS y hasta los años 50, en los países del socialismo real, las obras escogidas editadas por el Instituto Marx-Engels-Lenin no incluyeron los *Manuscritos de París*. En la nueva versión histórico-crítica de las obras completas de Marx y Engels (MEGA²), los fragmentos que constituyen *Manuscritos de París* se encuentran en el segundo volumen de la primera parte, que recoge los escritos redactados entre marzo de 1843 y agosto de 1844.

Con todo, los *Manuscritos de París* son un conjunto de fragmentos que obligan al lector a llenar los espacios entre extractos, resúmenes, referencias veladas y párrafos deslumbrantes y genuinos, como atestiguan las numerosas discusiones surgidas a su alrededor.

III. Las primeras discusiones en las comunidades interpretativas

Si en 1844 Marx era un exiliado y desconocido alemán en París que redactaba apuntes en un cuaderno dialogando con la economía política inglesa, la filosofía hegeliana y la antropología feuerbachiana, en 1932, partidos y gobiernos de todo el mundo ensalzaban o denostaban su figura. Las primeras interpretaciones de los *Manuscritos de París* estuvieron marcadas por este hecho.

Musto ha estudiado exhaustivamente la recepción de los *Manuscritos de París* desde su publicación en los años 30 hasta los años 70. Según este autor, las lecturas de esta obra se pueden dividir en tres grupos: quienes identifican una continuidad fundamental en todo el pensamiento marxiano, normalmente vinculados al marxismo hegeliano; quienes asumen una ruptura entre el joven Marx y el maduro, enfatizando el carácter científico,

histórico y económico del segundo respecto del primero, vinculados a la ortodoxia soviética y, posteriormente, a la escuela althusseriana; y quienes recalcan la profundidad filosófica del joven Marx, reproduciendo también la tesis de la ruptura, pero en un sentido inverso, habitualmente cercanos al existencialismo y el psicoanálisis (Musto, 2015). No obstante, es difícil encontrar autores que rechacen abiertamente al Marx maduro frente al joven, normalmente esta lectura se explicita como una interpretación de la obra de madurez desde los conceptos filosóficos de los *Manuscritos de París*.

Aquí ejemplificaremos con un autor paradigmático cada uno de estos grupos: en la tesis continuista a Herbert Marcuse, en la tesis rupturista crítica con el joven Marx a Louis Althusser y en la tesis favorable al joven Marx a Erich Fromm.

Marcuse, esperaba encontrar en los *Manuscritos de París* los lineamientos del materialismo histórico, claves para entender la relación entre Marx y Hegel y una síntesis de la teoría económica y filosófica que resultara en una teoría de la revolución: “La interpretación completa de los manuscritos económico-filosóficos [...] permitirá probablemente elucidar la relación bastante compleja que existe entre la teoría filosófica y la teoría económica, entre estas dos teorías y la praxis revolucionaria” (Marcuse, 1970, p. 19). De esta manera, Marcuse interpretó este texto respondiendo a un horizonte de expectativas sobre lo que las obras de juventud de Marx debían contener en un contexto de gran exaltación política, no obstante, manteniéndose fiel al texto, que provocó en su propia trayectoria intelectual un giro de la fenomenología heideggeriana al marxismo (Cuevas, 2019). Marcuse describe cómo Marx se sirve de Hegel en su crítica de Feuerbach y de Feuerbach en su crítica de Hegel: la dimensión activa y productiva del ser humano —el trabajo—, así como su historicidad permiten superar los elementos más abstractos de la antropología feuerbachiana, mientras el materialismo sensualista, que subraya la primacía de la realidad sensible frente a la conciencia abstracta, posibilita sortear las inversiones del idealismo hegeliano. Así, quedarían sentadas las bases filosóficas para realizar una crítica revolucionaria de la economía política, proyecto que comenzó en los propios *Manuscritos* y con el cual se comprometió Marx durante toda su vida.

No obstante, Marcuse, consciente del carácter problemático del concepto de género (*Gattung*) y esencia humana (*menschliches Wessen*) y de la crítica de Marx a los jóvenes hegelianos en la *Ideología Alemana* (1845), anticipa el que será el centro de la discusión en las décadas siguientes:

Si la facticidad histórica revela inversión total de todo lo que ha sido dado como inherente a la determinación de la esencia humana, ¿no es necesario concluir que esta determinación esta desprovista de sentido y contenido, que es una pura abstracción idealista, que violenta la realidad histórica? (Marcuse, 1970, p. 39)

Ante esta dificultad, Marcuse intenta rastrear ya el abandono del esencialismo: la esencia humana es su historicidad. Marx, en esta lectura, trataría de subrayar el carácter invertido de las relaciones capitalistas en sí, no respecto de una esencia humana que las preceda.

En los años sesenta, estalla la polémica entre el socialismo humanista y Althusser. En ella la relación del texto con el contexto histórico cobró una importancia central. El socialismo humanista había sido impulsado a ambos lados del telón de acero tras la difusión de *Acerca del culto a la personalidad y sus consecuencias* (1956) de Jrushchov. La dirección del PCUS y varios autores utilizaron los *Manuscritos de París* para distanciarse de la herencia estalinista, situando la cuestión de la condición humana en la sociedad capitalista en el núcleo del pensamiento marxiano. Tras la dictadura del proletariado y el terror estalinista, el humanismo socialista servía como cobertura teórica al Estado de todo el pueblo, promovido por Jrushchov.

Para Althusser, esta operación, que servía para condenar los excesos del periodo estalinista, aunque políticamente útil, era teóricamente errónea y cercenaba la posibilidad de comprender los complejos procesos que dieron lugar al estalinismo y, por tanto, al giro humanista de la URSS. De esta manera, Althusser situó una ruptura epistemológica en el pensamiento marxiano, entre los escritos de juventud filosóficos y humanistas, y los escritos de madurez estrictamente científicos. Durante el periodo 1843-1845 Marx justifica teóricamente la acción revolucionaria a través del concepto de esencia genérica del hombre. “La política [consiste en] una apropiación práctica por el hombre de su esencia” (Althusser et al., 1968, p. 11). Sin embargo, a partir de 1845 Marx pasa de la crítica del capitalismo desde la naturaleza humana, a la crítica de la naturalización de las relaciones capitalistas a través del concepto de Hombre, ya sea como *homo oeconomicus* o como Robinson Crusoe; pasa de la crítica ideológica del capitalismo a la crítica de la ideología humanista del capitalismo.

La polémica con Althusser estalla cuando un artículo escrito a petición de Erich Fromm es rechazado por el mismo, por contradecir la línea editorial del libro que estaba editando, titulado *Humanismo socialista*. Para Fromm, Marx distingue entre una naturaleza humana general, al margen de toda forma social, y una naturaleza humana condicionada, propia de cada momento

histórico. De esta manera, la enajenación del trabajo en tematizada por primera vez en los *Manuscritos de París* es el fundamento para entender el fetichismo de la mercancía de *El Capital* en esta interpretación (Fromm, 2020, pp. 20-38).

A través de estos tres ejemplos vemos cómo el texto se reconstruye para responder a los horizontes de expectativas de los lectores, que emergen en contextos diversos. Sin embargo, el carácter humanista de los *Manuscritos de París* permanece incuestionado tanto por sus críticos, como por sus apologistas.

IV. La actualización del texto

Entre las décadas de los sesenta y los ochenta del siglo XX, una serie de publicaciones, transformaciones sociales y catástrofes ambientales impulsaron el auge de los nuevos movimientos sociales. El movimiento de liberación animal en el mundo angloparlante tenía su antecedente en las sociedades vegetarianas del siglo XIX, pero adquirió un impulso renovado durante estas décadas.

158

En este movimiento fueron centrales varias obras: *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans* (1971); *Animal Liberation* (1975) o *The Case for Animal Rights* (1983). Estos textos reflexionaban sobre la filosofía moral y el derecho desde los resultados arrojados por la etología y la psicología comparada, haciendo público el maltrato animal en diferentes sectores económicos; cuestionando nuestras relaciones con los animales no humanos y dando sólidos argumentos a un movimiento aún naciente.

Benton, uno de los exponentes más destacados del encuentro entre marxismo y antiespecismo, asocia la emergencia del movimiento de liberación animal contemporáneo con la contradicción entre, de un lado, la representación antropomórfica de los animales en los productos culturales y las relaciones cuasi personales con las mascotas y, de otro, las invisibilizadas prácticas de la industria cárnica y la experimentación en animales que constituye a las mercancías que consumimos cotidianamente (Benton, 1993, pp. 72-75). Otras explicaciones más generales de este fenómeno se pueden encontrar en el trabajo empírico de Ronald Inglehart sobre las encuestas de valores, que sitúa el origen del cambio de valores materiales a postmateriales en la satisfacción de las necesidades básicas o la obra de Ulrich Beck sobre la sociedad del riesgo, que ubican este giro en la reflexión sobre las propias consecuencias negativas generadas por el proceso de modernización y la sociedad industrial (Beck, 2006; Inglehart, 1977).

Las ideas y prácticas desarrolladas por el movimiento de liberación animal desplazaron a las comunidades interpretativas y determinaron las preguntas dirigidas por ciertos lectores a los *Manuscritos de París*, enfatizando cuestiones antes desatendidas como el antropocentrismo y el especismo.

Las posturas en disputa se pueden dividir en dos grupos: los ecosocialistas de la primera ola y el marxismo ecológico de la segunda ola. Mientras los primeros desarrollaron una apropiación crítica del pensamiento marxiano, vinculado al carácter prometeísta y productivista de las experiencias del socialismo real, desde las problemáticas puestas sobre la mesa por los nuevos movimientos sociales durante las últimas décadas del siglo XX; los segundos se han ocupado de recuperar y desarrollar aquellos conceptos de Marx que nos permiten comprender las relaciones entre naturaleza y sociedad o entre seres humanos y otros seres sintientes, analizando sus similitudes y diferencias con pensadores contemporáneos. Entre los ecosocialistas de la primera ola, se situarían autores como John P. Clark o Ted Benton y en el marxismo ecológico John B. Foster, Brett Clark, Paul Burkett y Christian Stache.

A continuación, reconstruiremos el argumento de los *Manuscritos de París* atendiendo a la discusión entre estos autores. Al igual durante la recepción previa, la discusión se ha centrado en algunos conceptos clave: cuerpo inorgánico (*unorganische Leib*), esencia humana o esencia genérica (*Gattungswesen*), la actividad vital del hombre o trabajo, la enajenación (*Entfremdung*) o extrañamiento (*Entäußerung*) y el comunismo.

159

IV.1 El cuerpo inorgánico

La naturaleza inorgánica, afirma Marx, es el medio de vida para las plantas, los animales y los humanos. Sin embargo, la particular condición universal del hombre hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico: «La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano [...] Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza» (Marx, 1985, p. 111).

¿Cómo puede considerarse toda la naturaleza parte del cuerpo del hombre? ¿Por qué denominar inorgánica a la naturaleza? Ambas preguntas parecen dejar a Marx en un mal lugar: la naturaleza externa es orgánica y no conforma el cuerpo del hombre. Por ello, Clark, seguido por varios autores, afirma que la centralidad del concepto de cuerpo inorgánico del hombre en los *Manuscritos de París*, aunque parece erguirse sobre una visión

continuista de la relación entre el humano y la naturaleza, implica “visión dualista de humanidad y la naturaleza y una visión instrumentalista de esta última” (Clark, 1989, p. 251).

Cuando nos aproximamos a un texto es necesario atender a los desplazamientos que pueden haber sufrido los significados, ya sea en el contexto social general, en el ambiente intelectual específico o en otras obras del autor. Así, como Foster y Burkett señalan, si bien en la fisiología y la medicina de la época el significado era similar al actual, el par de términos orgánico-inorgánico provienen de su acepción en la Antigua Grecia, que Marx hereda de la filosofía hegeliana. El término *organon* hacía referencia a los instrumentos o herramientas que eran considerados una continuación de los órganos del cuerpo (Foster y Burkett, 2000). Inorgánico, por tanto, hace referencia a la condición externa al cuerpo de la naturaleza que sirve para reproducir la vida, mientras que el cuerpo alude a la capacidad y la necesidad del hombre de utilizar la naturaleza para satisfacer sus necesidades, es decir, a la condición de *tool making animal* o de *homo faber*. En este sentido, recuperará Marx el término en sus obras económicas de madurez.

160

Según Clark, aunque Foster y Burkett hagan una tarea de investigación notable recuperando aspectos ecológicos de Marx, no vislumbran el hecho de que, en los dispersos pasajes susceptibles de apropiación, la centralidad antropológica del trabajo, como actividad productiva orientada a satisfacción de necesidades, o de la capacidad de crear herramientas para transformar la naturaleza, se mantiene dentro de la gestión ambiental y no trasciende a una comprensión menos instrumental y antropocéntrica de la relación con la naturaleza no humana (Clark, 2001).

Por su parte, Butler, en polémica con Latour, ha recuperado el concepto marxiano de cuerpo inorgánico cuestionando su contenido antropocéntrico y humanista. El sintagma cuerpo inorgánico del hombre identificado con toda la naturaleza implica, en una primera aproximación, que la naturaleza es consustancial al ser humano. La relación entre el ser humano naturaleza y la naturaleza no humana sería la de una unidad diferenciada. El cuerpo orgánico (*Leib*) “denota el cuerpo vivido”, mientras el cuerpo inorgánico (*Körper*) “puede significar cualquier simple densidad discreta, viva o muerta” (Butler, 2019, p. 5).

Para Marx, aunque el hombre tiene en común con otros seres vivos su dependencia de la naturaleza inorgánica, su condición natural, se distingue y aventaja al resto de seres vivos por su cuerpo inorgánico, por su capacidad de hacer de toda la naturaleza su objeto y su instrumento. Por tanto, el ser humano es parte de la naturaleza, pero una parte capaz de utilizar la naturaleza para su provecho.

IV.2 El ser genérico

Para Marx, la especie humana caracteriza por su condición de ser genérico, definido en los siguientes términos:

El hombre es un ser genérico no solo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre (Marx, 1985, p. 110).

Mientras la actividad vital de los animales es idéntica a los mismos, el ser humano hace de su actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Mientras el animal produce sometido a la necesidad inmediata, reproduciéndose solamente a sí mismo y a su prole, y a la medida de su especie, el ser humano es verdaderamente libre cuando produce libre de necesidad, reproduciendo la naturaleza entera y a la medida de cualquier especie e, incluso, “según las leyes de la belleza” (Marx, 1985, p. 112). La condición universal de la actividad vital del ser humano se debe a que esta toma toda la naturaleza y a la propia especie humana como su objeto.

De nuevo, Marx propone una comprensión del ser humano como ser natural, sin embargo, enfatiza sus diferencias y su superioridad respecto al resto de seres vivos. Para Benton, autor vinculado al movimiento de liberación animal, estas diferencias no se pueden sostener desde los avances en psicología comparada y etología durante las últimas décadas e implican una tensión entre un naturalismo y un dualismo de raíz cartesiana en el pensamiento del joven Marx. La actividad vital, voluntaria, consciente y universal del ser humano debe ser cuestionada: los humanos, por ahora, no han sido capaces de coordinarse a escala mundial, como parte de su especie, y las investigaciones sobre la conciencia humana han mostrado sus límites y sus sesgos. En cambio, por el lado animal, existen numerosas especies sociales, con necesidades diversas, con estructuras sociales complejas y capaces de adaptar su comportamiento en distintas circunstancias (Benton, 1993, pp. 35-37).

Stache argumenta que la distinción entre el ser genérico del hombre y el resto de las especies se construye sobre el reconocimiento de una unidad común: la dependencia de la naturaleza inorgánica para la reproducción individual y colectiva por medio de la actividad vital de cada ser vivo. Aunque las distinciones que Marx establece entre la especie humana y el resto son desde nuestro conocimiento actual erróneas, son perfectamente

acordes con los saberes de la época predarwiniana. La exageración de las cualidades humanas frente a los animales tiene por objetivo demostrar el carácter contingente y, por tanto, superable de las condiciones sociales que Marx está analizando. No se trata de un estudio de las diferencias entre el ser humano y otros sujetos de una vida para justificar el dominio del primero sobre los segundos (Stache, 2018).

Además, las acusaciones de dualismo cartesiano no están contextualizadas. La tradición científica y filosófica alemana había criticado duramente a Descartes durante todo el siglo XVIII. Reimarus había realizado una categorización de los instintos animales, incluidos los humanos, donde se reconocían toda una serie de cualidades de cada especie, lejos del modelo dualista del cuerpo-maquina cartesiano. Según estos autores, tras las diferencias entre animales y seres humanos establecidas por Marx estaría la teoría de los instintos de Reimarus y el idealismo alemán. Por tanto, el concepto de ser genérico subraya la especificidad humana sin degradar las especificidades del resto de animales (Foster y Clark, 2018).

De esta manera, la discusión en torno al esencialismo como discurso ideológico queda relegada a un segundo plano. La voluntad de definir una esencia humana no se presenta como problemática, más bien la crítica pasa a centrarse en el contenido de dicha esencia.

IV.3 La enajenación

El hombre realiza su esencia mediante su actividad vital, transformando la naturaleza y reconociendo en sus productos el resultado de su propia actividad. Por ello, cuando las condiciones para la realización del trabajo, es decir, su cuerpo inorgánico, se hallan separadas del trabajador mismo, este se encuentra enajenado o extrañado.

En Feuerbach la enajenación describe el proceso por el cual los humanos proyectaban sus cualidades a los dioses quedando privados de sus potencialidades. Marx toma este concepto y lo aplica a la relación práctica del ser humano con la naturaleza, esto es, a su actividad vital. Cuando el trabajo no es una actividad autotélica por la separación entre trabajador y los medios de producción, el trabajo se convierte en un mero medio para la realización de unos fines externos a sí mismo y el trabajador pasa a ver en su actividad vital únicamente el medio para su reproducción física. Para Marx, la enajenación del trabajo está constituida por cuatro determinaciones: la enajenación del trabajador respecto de su producto al no poseerlo, del trabajador respecto del proceso de producción al no controlarlo, del ser humano respecto de sí mismo, es decir, de su esencia humana y, por último, del ser humano respecto del resto de su especie.

Para ilustrar la enajenación, Marx vuelve a recurrir a la comparación del ser humano con el resto de las especies animales:

de esto [de la enajenación] resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal (Marx, 1985, p. 109).

Habría, por tanto, una reducción del trabajador enajenado a sus funciones animales y una privación de sus cualidades propiamente humanas. La superación de la enajenación conllevaría, pues, la restitución de la diferencia entre humanos y animales.

Para Benton, el “uso del contraste ser humano/animal como dispositivo central en la crítica ética de Marx al extrañamiento del trabajo bajo regímenes de propiedad privada” (Benton, 1993, p. 24) dificulta una apropiación antiespecista del concepto de alienación y complica la lectura naturalista de los *Manuscritos de París* que propone. La analogía con los animales supone que estos meramente existen y no tienen modos de vida más o menos satisfactorios, lo cual es erróneo y no permite extender el concepto de alienación para comprender las condiciones de vida opresivas a las que son sometidas otras especies animales sistemáticamente.

Además, la oposición externa entre animal y humano se proyecta internamente como una dualidad entre lo humano y lo animal. Las cualidades propiamente humanas son vistas como autosuficientes, auténticas y autónomas, mientras que las cualidades animales son degradadas. Este dualismo, además de caer en un esencialismo problemático teóricamente, ha acompañado a discursos coloniales y machistas: lo femenino, lo salvaje y lo corporal son identificados con lo animal y a lo no propiamente humano. En cambio, lo masculino, lo civilizado y lo cultural son equiparados a lo propiamente humano.

No obstante, cuando Marx distingue dentro de la especie humana entre cualidades animales y cualidades humanas, prevé esa posible crítica: “Comer, beber y engendrar, etc., son realmente también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último son animales” (Marx, 1985, p. 109). Aquí, de nuevo, el argumento marxiano enfatiza cómo el ser humano es privado de sus cualidades específicas bajo el capitalismo y no busca establecer una oposición entre este y el resto de los seres vivos (Foster y Clark, 2018; Stache, 2018).

Aunque cabe cuestionarse si una argumentación que utiliza repetidas veces el contraste entre especies para criticar las relaciones sociales de la moderna sociedad burguesa puede ser apropiada para realizar una crítica antiespecista de esta, el concepto de enajenación —tras su extensión en psicoanálisis, filosofía y sociología durante el siglo XX— continúa encontrando aplicaciones en nuevos campos, como los estudios críticos animales.

IV.4 El comunismo

A pesar del carácter crítico de los conceptos marxianos, el sistema de propiedad privada y la consecuente enajenación permiten una manifestación y extensión de las cualidades y las potencialidades humanas frente a la naturaleza, es decir, impulsan el progreso. Es en la historia donde se manifiesta la esencia del ser humano, tanto en la objetivación de sí en sus productos por medio del trabajo, es decir, en el proceso de humanización de la naturaleza, como en el desarrollo de sus capacidades sensoriales y cognitivas. La crítica de la enajenación no se realiza desde la condición humana actual, sino desde un potencial humano que solo puede ser alcanzado en el curso de la historia: “la Historia misma es una parte real de la Historia natural, de la conversión de la naturaleza en hombre” (Marx, 1985, p. 153). La realización de la esencia humana genérica, por tanto, culminaría en el comunismo entendido como la “solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género” (Marx, 1985, p. 143).

Para Benton, esta elaboración de la relación entre los humanos y la naturaleza es “externa, limitante y condicionante” y su superación implica el paso a “una relación interna, ilimitada e incondicionada. [...] Solo cuando todo el mundo es apropiado cognitivamente, estéticamente y prácticamente podrá la humanidad estar completamente desarrollada” (Benton, 1993, p. 30). Al igual que el trabajador se encuentra reducido a la condición animal, en la actualidad, la humanidad se encuentra aún en una fase natural (o animal) de su historia. Además, esta concepción de la emancipación humana y del comunismo implica una identidad entre progreso económico-técnico y moral. Esta identificación ya era problemática entonces, pero hoy con el alcance de los límites biofísicos del planeta, es aún más necesario diferenciar entre progreso —el aumento de capacidades productivas del hombre que permiten la humanización de la naturaleza— y el bienestar o la felicidad.

En cambio, Stache subraya que en el comunismo pensado por Marx se da aquellas equivalencias: “naturalismo=humanismo” y

“humanismo=naturalismo” (Marx, 1985, p. 143). Por lo tanto, esta ecuación implica también la naturalización del hombre, es decir, la transformación de las relaciones de este con su propia naturaleza y el resto, incluidos los animales (Stache, 2018).

A pesar de que la formulación del comunismo ha sido aplaudida por Michael Löwy por su romanticismo naturalista, dada la centralidad del trabajo en la naturaleza humana pensada por Marx, la realización de su esencia en el comunismo deja escaso espacio para una relación no interventora, interdependiente y contemplativa con la naturaleza (Löwy, 2017).

V. Conclusión: nuevas estrategias interpretativas ante la crisis ambiental

Durante las décadas que siguieron a la publicación de los *Manuscritos de París* las estrategias interpretativas intentaron averiguar qué lugar ocupaba este escrito en el conjunto de la obra de Marx, designado como fundador del marxismo. Aunque su lenguaje chocaba con el de sus escritos más conocidos, bien de carácter político o bien de carácter económico, su espíritu coincidía: la centralidad del trabajo en la actividad humana y el comunismo como horizonte emancipador de la humanidad. Así, la principal polémica giró en torno al esencialismo y humanismo heredado de Feuerbach y Hegel, dando lugar a tres comunidades interpretativas. Ciertos autores aceptaron este esencialismo y humanismo como constitutivo del marxismo, otros señalaron los *Manuscritos de París* como un texto antimarxista y algunos elaboraron interpretaciones que omitían el esencialismo explícito para recuperar el concepto de alienación, que tanto éxito cosecharía en diversos campos durante la segunda mitad del siglo XX.

El auge de los nuevos movimientos sociales desde los años sesenta instauró interrogantes y lugares desde donde problematizar los *Manuscritos de París*. Entre investigadores próximos al ecologismo y el antiespecismo, la atención se desplazó desde la definición de la esencia humana y su existencia alienada a la relación del ser humano con otras especies animales y el resto de la naturaleza. Este cambio en las estrategias interpretativas de los lectores supuso que emergieran tres formas de abordar el texto: una lectura humanista que enfatiza el lugar excepcional que el ser humano ocupa en la naturaleza y critica su existencia alienada en el capitalismo, por no adecuarse a su esencia; una lectura naturalista que subraya la continuidad del ser humano con el resto del reino animal y vegetal; y una lectura dialéctica que, inspirándose en el corpus marxiano y en la teoría crítica, historiza las relaciones entre el ser humano y el resto de la naturaleza.

Como resultado de las dos últimas estrategias interpretativas, han surgido dos corrientes dentro del movimiento de liberación animal que, animadas por ciertos textos de Marx, mantienen posturas distantes. El naturalismo, que podemos asociar con Ted Benton varios autores que han seguido su camino (Sanbonmatsu et al., 2011), se apropia críticamente del concepto de esencia genérica y alienación para exportarlo al resto de especies. Para ello, recurre enfoque deontológico de Tom Regan y a su concepto de «sujeto de una vida». A su vez, se distancia del individualismo de Regan en diálogo con autores contemporáneos de la tradición comunitarista, como Sandel o MacIntyre. El orden social actual es criticable moralmente y debe ser, por tanto, superado políticamente porque no permite el desarrollo de un modo de vida satisfactorio para el ser humano y para el resto de las especies animales. En esta propuesta, el trabajador libre y el animal domesticado, separados de sus condiciones naturales, son dependientes del capital para reproducir su vida, experimentando su actividad vital como algo ajeno y extraño y provocando todo tipo de malestares físicos y psicológicos.

En la lectura dialéctica se situaría Christian Stache y otros autores marxistas cercanos al movimiento de liberación animal, como Marco Maurizi. Estos analizan cómo los dualismos entre humano y naturaleza y humano y animal emergen históricamente, apoyándose en la obra de la primera generación de la Escuela de Fráncfort y en estudios antropológicos. Los conceptos de humanidad, animalidad o naturaleza no son esencias dadas que Marx tome como un a priori, sino abstracciones que resultan de procesos históricos. Es en la actividad productiva donde el hombre comienza a distinguirse y distanciarse del resto de especies animales y vegetales, tal y como se representa en las cosmovisiones religiosas y seculares que han conformado a las distintas comunidades a lo largo de la historia. Así, en momentos históricos en los que la domesticación de especies animales y vegetales es aún incipiente, prevalecerían cosmovisiones animistas más próximas al ecocentrismo defendido por ciertos ecologismos contemporáneos, mientras que, con el desarrollo de la ganadería y la agricultura, emergerían las religiones monoteístas más próximas al antropocentrismo moderno, con sus rígidas jerarquías entre seres vivos (Maurizi, 2021).

Ambas lecturas presentan nuevas claves para interpretar el corpus marxiano, pero ante todo se sirven de este para pensar el metabolismo del ser humano con la naturaleza de formas alternativas, en un momento de profunda transformación ambiental.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L., Semprun, J., Simon, M., & Verret, M. (1968). *Polémica sobre marxismo y humanismo*. Siglo XXI.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Benton, T. (1993). *Natural relations: Ecology, animal rights, and social justice*. Verso.
- Butler, J. (2019). The inorganic body in the early Marx: A limit-concept of anthropocentrism. *Radical Philosophy*, (206), 3-17.
- Clark, J. (2001). Marx's natures: A response to Foster and Burkett. *Organization & Environment*, 14(4), 432-442. <https://doi.org/10.1177/1086026601144004>
- Clark, J. P. (1989). Marx's Inorganic Body. *Environmental Ethics*, 11(3), 243-258. <https://doi.org/10.5840/enviroethics198911315>
- Cuevas, J. M. R. (2019). "Introducción" a Herbert Marcuse, «Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933», *Investigaciones Fenomenológicas*, 16, 369-377. <https://doi.org/10.5944/rif.16.2019.29692>
- Eco, U. (1939). *Lector in fabula*. Lumen.
- Fish, S. (1982). *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Harvard University Press.
- Foster, J. B., & Burkett, P. (2000). The dialectic of organic/inorganic relations: Marx and the Hegelian philosophy of nature. *Organization & Environment*, 13(4), 403-425. <http://dx.doi.org/10.1177/1086026600134002>
- Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and Alienated Speciesism. *Monthly Review*, 70(7), 1-20. http://dx.doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_1
- Fromm, E. (2020). *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Inglehart, R. (1977). *The silent revolution: Changing values and political styles among Western publics*. Princeton University Press.
- Jauss, H. R. (2010). Historia de la literatura como una provocación a la ciencia literaria. En N. Araujo y T. Delgado (coord.), *Textos de teorías y crítica literarias: (del formalismo a los estudios postcoloniales)*, (pp.187-190). Anthropos Editorial.
- Löwy, M. (2017). Marx, Engels, and Ecology. *Capitalism Nature Socialism*, 28(2), 10-21. <https://doi.org/10.1080/10455752.2017.1313377>
- Maidan, M. (1990). The Rezeptionsgeschichte of the *Paris Manuscripts*. *History of European Ideas*, 12(6), 767-781. [https://doi.org/10.1016/0191-6599\(90\)90209-W](https://doi.org/10.1016/0191-6599(90)90209-W)
- Marcuse, H. (1970). Los manuscritos económico-filosóficos de Marx. *Ideas y Valores*, 35-37, 17-56.
- Marx, K. (1985). *Manuscritos: Economía y filosofía*. Alianza.
- Maurizi, M. (2021). *Beyond Nature: Animal Liberation, Marxism, and Critical Theory*. BRILL.
- Musto, M. (2015). The «Young Marx» Myth in Interpretations of the Economic-Philosophic Manuscripts of 1844. *Critique*, 43(2), 233-260. <https://doi.org/10.1080/03017605.2015.1051759>
- Musto, M., & Vargas Lozano, G. (2011). *Tras las huellas de un fantasma: La actualidad de Karl Marx*. Siglo XXI.

- Rojahn, J. (1983). Marxismus - Marx - Geschichtswissenschaft: Der Fall der sog. „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844”. *International Review of Social History*, 28(1), 2-49. <https://doi.org/10.1017/S0020859000007537>
- Sanbonmatsu, J., Johnson, V., Adams, C. J., Bell, A., Benton, T., Benston, S., Boggs, C., Davis, K., Donovan, J., & Gerhardt, C. (2011). *Critical Theory and Animal Liberation*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Stache, C. (2018). On the Origins of Animalist Marxism: Rereading Ted Benton and the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *Monthly Review*, 70(7), 22-41. http://dx.doi.org/10.14452/MR-070-07-2018-11_2