

La Crítica de Marx al Humanismo de la Ilustración: Una Perspectiva Ecológica Revolucionaria

John Bellamy Foster

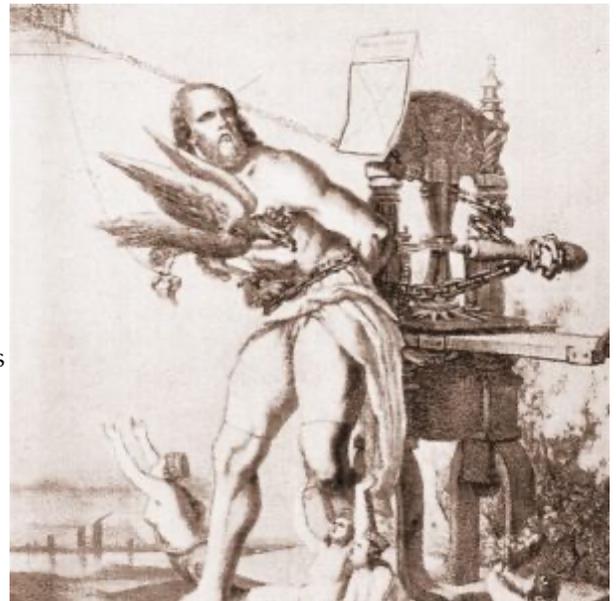
Es difícil negar que Karl Marx fue el principal crítico revolucionario del humanismo de la Ilustración en el siglo XIX. Ningún otro pensador llevó la crítica del Hombre abstracto y egoísta de la Ilustración a tantos ámbitos -religión, filosofía, Estado, derecho, economía política, historia, antropología, naturaleza/ecología- ni expuso tan a fondo su brutal hipocresía. Pero también puede considerarse que la oposición de Marx al humanismo de la Ilustración trasciende todos los demás relatos críticos hasta nuestros días en su carácter distintivo de crítica dialéctica e histórica. Su respuesta al humanismo burgués no consistió en una simple negación unilateral, como en la noción althusseriana de una ruptura epistemológica que separa al Marx temprano del maduro. Por el contrario, adoptó una forma más radical en la que la sustancia de su enfoque humanista y naturalista original se

El análisis de Marx fue único en ofrecer una síntesis superior que vislumbraba la reconciliación del humanismo y el naturalismo, la humanidad y la naturaleza.

transformó en un materialismo desarrollado.¹

El resultado fue una profundización simultánea de su ontología materialista, que ahora adquiriría un énfasis definido y corpóreo centrado en las condiciones de subsistencia humana, junto con la extensión de esto al ámbito histórico en forma de un materialismo práctico.

El análisis de Marx fue, por tanto, único en ofrecer una síntesis superior que vislumbraba la reconciliación del humanismo y el naturalismo, la humanidad y la naturaleza. En lugar de detenerse en una mera antítesis (como en la



Prometeo, encadenado a una imprenta mientras el águila de la censura prusiana le arranca el hígado mientras las figuras que representan a los ciudadanos de Renania suplican infructuosamente clemencia. Publicado en marzo de 1843. Por Anónimo - Digitalizado para Wikipedia por Tim Davenport ("Carrite"), sin derechos de autor. Liberado al dominio público sin restricciones., Dominio Público, [Enlace](#).

¹ ↪ Louis Althusser, *For Marx* (New York: Vintage, 1969), 32–39, 221–47. Una interpretación más convincente y centrada de la "ruptura epistemológica" de Marx que la ofrecida por Althusser es la proporcionada por Joseph Fracchia en su monumental obra *Bodies and Artefacts* (Cuerpos y artefactos). Fracchia ve el énfasis de Marx en la organización corpórea humana en La ideología alemana como el punto de partida de su materialismo histórico. A diferencia de la interpretación de Althusser, Fracchia no sostiene que Marx abandonara su humanismo, sino que desplazó el centro de su materialismo a la existencia corpórea humana. Véase Joseph Fracchia, *Bodies and Artefacts* (Boston: Brill, 2022), vol. 1, 1–6; vol. 2, 1209–17. Este cambio, sin embargo, ya estaba prefigurado en los *Manuscritos Económicos y Filosóficos* de Marx, lo que lo hace menos rupturista.

mayoría de las concepciones "post" contemporáneas), el objeto era la superación de aquellas condiciones materiales del modo de producción capitalista que habían hecho del humanismo de la Ilustración la forma paradigmática del pensamiento burgués. Este rechazo radical del humanismo burgués se integró con la crítica del colonialismo, donde el capitalismo era visto como caminando "desnudo" en el extranjero, exponiendo toda su barbarie.² En este sentido, la respuesta revolucionaria de Marx al humanismo de la Ilustración ayudó a inspirar las críticas posteriores de pensadores anticoloniales como W. E. B. Du Bois, Frantz Fanon y Aimé Césaire, todos los cuales abogaron por el desarrollo de un "nuevo humanismo".³

Las recientes investigaciones sobre los fundamentos ecológicos del pensamiento de Marx, en particular su concepción del metabolismo de la humanidad y la naturaleza mediado por la producción social, han puesto de manifiesto más plenamente la profundidad y complejidad de la crítica general de Marx al metabolismo social alienado del capitalismo. Esta línea de investigación demuestra que, lejos de ser antropocéntrico, o de sucumbir a la noción ilustrada de la conquista de la naturaleza, su visión abarcaba el ámbito más amplio de lo que él llamaba "el metabolismo universal de la naturaleza". Esto incluía una apreciación de otras formas de vida y su crítica de la destrucción del medio ambiente en su famosa teoría de la fractura metabólica, dando lugar a lo que puede llamarse una perspectiva ecológica revolucionaria.⁴

Los pensadores posthumanistas (incluidos los llamados nuevos materialistas) han intentado recientemente desafiar la visión metabólica de Marx y la ecología revolucionaria en general promoviendo un mundo fantasmagórico de "ecología oscura", hiperobjetos y fuerzas vitalistas. Sin embargo, tales visiones irracionalistas, como veremos, fracasan invariablemente a la hora de abordar el criterio fundamental de la filosofía de la praxis: el objetivo es cambiar el mundo, no simplemente reinterpretarlo.⁵

El Humanismo de la Ilustración y la Crítica Materialista de Marx

Para Marx, siguiendo a G. W. F. Hegel, la crítica de la Ilustración a la religión no condujo a un rechazo total de la visión religiosa cristiana, sino más bien, en muchos sentidos, a su perpetuación a través de un par de opuestos idénticos: el idealismo absoluto, despojado de una deidad que todo lo abarca, por un lado, y un materialismo igualmente absoluto y mecanicista, despojado de todas las cualidades sensuales, por el otro. Ambos opuestos, que se refuerzan mutuamente, eran evidentes en el racionalismo cartesiano, que heredó de la teología cristiana las distinciones dualistas entre alma y cuerpo, mente y materia, y humanidad y naturaleza, y que pretendía desde el principio reconciliar la ciencia mecanicista con la doctrina religiosa.⁶ Como escribió Federico Engels, la Ilustración "se limitó a plantear la Naturaleza en lugar del Dios cristiano como el Absoluto enfrentado al Hombre".⁷

² ↪ Karl Marx, *Dispatches for the New York Tribune* (London: Penguin, 2007), 224.

³ ↪ Véase AtoSekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 16, 20–21, 31, 46, 100, 179, 181, 315; Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1967), 1; A. James Arnold and Clayton Eshleman, introduction by Aimé Césaire, *Notebook of a Return to the Native Land* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 2013), xi–xx; W. E. B. Du Bois, *John Brown* (New York: International Publishers, 2019), 297.

⁴ ↪ Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 30 (New York: International Publishers, 1975), 63.

⁵ ↪ Desde luego, el impulso irracionalista no debe definirse simplemente por su oposición a la filosofía de la praxis, sino que tiene un significado histórico más profundo asociado a la etapa imperialista del capitalismo (y al imperialismo tardío actual). El irracionalismo, en este contexto, puede describirse, según escribió Herbert Aptheker, como un continuo que consiste en "el eclipse de la razón, la negación de la ciencia, el repudio de la causalidad. El resultado normal es el cinismo; el anormal, el sadismo. El final es el fascismo". Herbert Aptheker, "Imperialismo e irracionalismo", *Telos* 4 (1969): 168-75.

⁶ ↪ G. W. F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 351–53; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 131–32; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 461.

⁷ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 419; Frederick Engels, *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy* (New York: International Publishers, 1941), 17, 21.

*Deplorando el contenido abiertamente racista de ese supuesto humanismo, Marx observó, citando una declaración pública de la época: "Un yanqui llega a Inglaterra, donde un juez de paz le impide azotar a su esclavo, y exclama indignado: '¿Llamáis a esto una tierra de libertad donde un hombre no puede dar latigazos a su n****?'"*

El humanismo burgués, que surgió en este contexto bifurcado, fue caracterizado por Marx como la noción del Hombre abstracto, o el individuo aislado, espiritual y egoísta, "en cuclillas fuera del mundo", desprovisto de conexiones sensoriales y relaciones materiales-sociales. Cada individuo atomista era visto como una "mónada autosuficiente" vaciada de toda relación, pero dotada de derechos innatos, lo que justificaba un sistema de "explotación mutua".⁸

En esta noción abstracta del hombre burgués se escondía no sólo la explotación de clase, sino también la expropiación de los propios seres humanos, de sus propios cuerpos, como en el colonialismo, el genocidio y la esclavitud.

Deplorando el contenido abiertamente racista de ese supuesto humanismo, Marx observó, citando una declaración pública de la época: "Un yanqui llega a Inglaterra, donde un juez de paz le impide azotar a su esclavo, y exclama indignado: '¿Llamáis a esto una tierra de libertad donde un hombre no puede dar latigazos a su n****?'" . ¿Qué podría significar, se pregunta Marx, la "igualdad de derechos del hombre" en este contexto inhumano?⁹

El humanismo burgués no era menos condenable por su inhumanidad en el trato a las mujeres. En un artículo de 1862 titulado "La humanidad inglesa y Estados Unidos", Marx reprendió al gobierno y a la prensa ingleses por su esfuerzo por comerciar con la "humanidad" como "artículo de exportación" en su defensa de las mujeres ricas y esclavistas de Nueva Orleans que se enfrentaban abiertamente a las tropas de la Unión y las vilipendiaban, y a las que el general de la Unión ocupante había dicho que si actuaban como "paseantes callejeras" serían tratadas como tales. Ante estas protestas supuestamente altisonantes en Inglaterra por la flagrante "inhumanidad" de tales amenazas dirigidas a las mujeres de clase alta y propietarias de esclavos de la Confederación, Marx observó que estos mismos santurriones defensores de los derechos de la mujer habían perdido convenientemente de vista no sólo a las esclavas cuyas vidas fueron en efecto "devoradas" por estas damas de Nueva Orleans, sino también el abuso colonial inglés de las mujeres irlandesas, griegas e indias. Tampoco se tuvo en cuenta el destino de las mujeres proletarias que actualmente mueren de hambre en Lancashire. El resultado fue nada menos que una gran "farsa de humanidad", que ocultaba la inhumanidad más brutal.¹⁰

Empero, a pesar de sus agudos ataques al humanismo ilustrado, Marx expuso un humanismo revolucionario que llegó a subsumirse en su concepción materialista general de la naturaleza y la historia. Lo que caracterizó en los Manuscritos económicos y filosóficos como humanismo positivo, más tarde denominado humanismo real, no tenía nada en común con el "pseudohumanismo" del pensamiento burgués, sino que era más bien su negación.¹¹ "El comunismo", escribió, "es el humanismo mediado consigo mismo a través de la supresión de la propiedad privada. Sólo cuando hayamos suplantado esta mediación surgirá el humanismo positivo, positivamente originado en sí mismo". El surgimiento de una sociedad no alienada abriría el camino al "naturalismo realizado del hombre y al humanismo realizado de la

⁸ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 162–67; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 410; Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1974), 244; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation* (London: Pluto Press, 1975), 220–21.

⁹ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 210. Marx was quoting a real statement by a Yankee slave owner from the original English.

¹⁰ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 19, 209–212.

¹¹ ↪ Marx, *Early Writings*, 281, 348, 395; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 7. El término "pseudohumanismo" fue utilizado por Jenny Marx en 1846 en una carta a Karl, donde también se refería en este sentido al "embelesamiento por el progreso". Esto reflejaba claramente también las opiniones de Karl Marx (Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 38, 532).

naturaleza".¹² Esto representaría la "emergencia real" de la humanidad, como "parte de la naturaleza" y como realización revolucionaria del ser social humano.¹³

En la frase inicial de *La Sagrada Familia*, Marx y Engels escribieron: "El humanismo real no tiene enemigo más peligroso en Alemania que el espiritualismo o el idealismo especulativo, que sustituye la 'autoconciencia' o el 'espíritu' por el hombre individual real". *La Sagrada Familia* puede verse como una obra en la que tal idealismo especulativo fue combatido tanto en nombre del humanismo como del materialismo, y en la que una concepción más desarrollada y dialéctica del materialismo real subsumió al humanismo real en el pensamiento de Marx.¹⁴ Así, Marx escribe que la metafísica especulativa surgida en el siglo XVII y que tiene su forma más elevada en la obra decimonónica de Hegel "será derrotada para siempre por el materialismo, que... coincide con el humanismo... El socialismo y el comunismo franceses e ingleses representan el materialismo que coincide con el humanismo en el terreno práctico."¹⁵

Al relatar los orígenes del materialismo en *La Sagrada Familia*, Marx describió cómo la resurrección del antiguo materialismo demócrata y epicúreo había generado en los siglos XVII y XVIII un nuevo materialismo con "tendencias socialistas", que finalmente desembocó en el socialismo del siglo XIX. Nada se oponía más al desarrollo del materialismo en este sentido que la filosofía especulativa del siglo XVII, en particular la de René Descartes, con su división dualista de mente y cuerpo, alma y mecanismo. La metafísica cartesiana, declaró Marx, "tuvo al materialismo como antagonista desde su mismo nacimiento".¹⁶

Marx también se opuso al idealismo hegeliano, que pretendía reducir tanto la humanidad como la naturaleza externa a la humanidad a puro pensamiento, "abstraído de las formas naturales", creando un reino místico de "fantasmas fijos" que operan por su cuenta. De aquí que Hegel, escribió Marx, viera "la historia de la humanidad" como "la historia del Espíritu Abstracto de la humanidad, por tanto un espíritu muy alejado del hombre real". El individuo humano quedaba reducido a una abstracción fantasmagórica. Sin embargo, "si el hombre no es humano", puesto que está alejado del ser material, "la expresión de su naturaleza esencial no puede ser humana, y por tanto el pensamiento mismo no podría concebirse como expresión del ser del hombre, del hombre como sujeto humano y natural, con ojos, oídos, etc., que vive en sociedad, en el mundo y en la naturaleza."¹⁷

El tratamiento del "humanismo positivo" en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844 debía mucho a la filosofía de Ludwig Feuerbach. Sin embargo, a medida que el materialismo de Marx se desarrollaba, adoptando una forma más activa, rompió con el Hombre abstracto del propio Feuerbach, en el que lo humano no era más que "la verdadera solemnización de cada burgués individual" escrito en grande.¹⁸ En sus Tesis sobre Feuerbach, Marx rechazó cualquier esencialismo o concepción fija de la naturaleza humana, escribiendo: "La esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales". A esto añadía que, al crear una concepción tan enrarecida de la humanidad, Feuerbach se había visto "obligado a abstraerse del proceso histórico... y a

¹² ↪ Marx, *Early Writings*, 349–50, 395.

¹³ ↪ Marx, *Early Writings*, 328, 395.

¹⁴ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 7, 131. Aunque Althusser argumentó que el primer humanismo de Marx estaba fuera de la ciencia material y era premarxiano, le costó más descartar el concepto de "humanismo real", que Marx utilizó para referirse a su transcendencia del humanismo burgués en forma de un análisis materialista centrado en el ser humano real, vivo y corpóreo. Véase Althusser, *For Marx*, 242–47.

¹⁵ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 125.

¹⁶ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 126–131.

¹⁷ ↪ Marx, *Early Writings*, 398–99; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 4, 85, 399–400.

¹⁸ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 197.

La perspectiva materialista de Marx era ecológica desde sus primeros escritos, reconociendo que la alienación humana de la naturaleza era simplemente la otra cara de la moneda de la alienación del trabajo.

presuponer un individuo humano abstracto-aislado" que era inmutable.¹⁹ Toda la historia [humana], escribió Marx en La pobreza de la filosofía, "no es más que una transformación continua de la naturaleza humana."²⁰ No había ninguna señal en el análisis de Marx, ni antes ni

después de 1845, de lo que él llamó en El Capital "el culto al hombre abstracto".²¹

Ya en los Manuscritos económicos y filosóficos, Marx, en sus comentarios sobre la Fenomenología de Hegel, se había referido al individuo humano como un "ser corpóreo, real, vivo, sensual" y "ser objetivo", tal que uno encuentra sus objetos y necesidades fuera de sí mismo.²² Este fue el punto de partida de La ideología alemana y del materialismo histórico de Marx, en el que fusionó su temprana antropología filosófica con un materialismo corpóreo:

*La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia de individuos humanos vivos. Así pues, el primer hecho que hay que establecer es la organización corpórea de estos individuos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza.... Los hombres pueden distinguirse de los animales por la conciencia, por la religión o por cualquier otra cosa que se quiera. Ellos mismos comienzan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a producir su subsistencia, paso que está condicionado por su organización corpórea.*²³

Aquí él materializó la humanidad e hizo de ello el punto de partida de su filosofía de la praxis. Este fue, como subrayó Engels, el primer gran descubrimiento de Marx: "la ley de la evolución en la historia humana".²⁴

La Ecología Humana Dialéctica de Marx

La perspectiva materialista de Marx, que debía mucho más a Epicuro que a Feuerbach, era ecológica desde sus primeros escritos, reconociendo que la alienación humana de la naturaleza era simplemente la otra cara de la moneda de la alienación del trabajo (autoenajenación humana). Hegel había definido la naturaleza como "exterioridad", que existía en "la forma del otro ser" y representaba el reino de un otro distinto que sólo podía ser trascendido en el pensamiento. Marx replicó que este distanciamiento del mundo material de la naturaleza debería "tomarse en el sentido de alienación, un defecto, una debilidad, algo que no debería ser".²⁵ De este modo, declaró ya en los Manuscritos económicos y filosóficos que la alienación de la humanidad respecto a la naturaleza era el gemelo dialéctico de la alienación del trabajo humano, y un defecto que había que trascender históricamente. La doble alienación de una naturaleza externalizada y del trabajo humano sólo podía superarse mediante el socialismo y el comunismo, o una relación nueva y revolucionaria con el trabajo humano y la producción.

¹⁹ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 7–8.

²⁰ ↪ Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (New York: International Publishers 1973), 147.

²¹ ↪ Karl Marx, "The Fetishism of the Commodity and Its Secret," chap. 1 in *Capital*, vol. 1, 1st German ed., marxists.org, *Capital*, vol. 1 (London: Penguin, 1976), 172; Engels, *Ludwig Feuerbach*, 41; István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 221.

²² ↪ Marx, *Early Writings*, 389–90.

²³ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 31. The translation here follows Fracchia, *Bodies and Artefacts*, 1–2.

²⁴ ↪ Aunque The German Ideology fue coescrita por Marx y Engels, este descubrimiento fundamental fue atribuido por Engels a Marx. Véase Frederick Engels, "The Funeral of Karl Marx," in *Karl Marx Remembered*, ed. Philip S. Foner (San Francisco: Synthesis Publications, 1983), 39.

²⁵ ↪ Marx, *Early Writings*, 399–400.

A veces se ha criticado erróneamente a Marx por el prometeísmo, en el sentido contemporáneo de adhesión a un productivismo extremo y a un determinismo tecnológico centrado en la máquina. Empero, no sólo no hay señales de ello en su pensamiento, sino que dedicó parte de La pobreza de la filosofía a condenar enérgicamente la visión mecanicista extrema y muy explícita de Pierre-Joseph Proudhon y su mito de un "nuevo Prometeo", que representaba las "conquistas humanas sobre la Naturaleza" vistas como parte de un "objetivo providencial".²⁶ De aquí que la crítica directa del prometeísmo mecanicista comenzara con el propio Marx. La propia identificación de Marx con Prometeo era muy anterior, y se remontaba a la antigua obra griega de Esquilo, que veía a Prometeo como el portador de la luz (dando lugar más tarde a la noción de Ilustración) y como una figura revolucionaria, que desafiaba a los dioses y que estaba encadenado.²⁷

Tampoco hay ninguna señal en la obra de Marx, ni siquiera en sus primeros escritos, de una separación tajante entre el ser de la especie humana y los seres de otras especies representados por los animales no humanos, excepto en el

Marx identificó tanto a los animales humanos como a los no humanos como seres materiales y objetivos, motivados por impulsos internos, al tiempo que buscaban la satisfacción de sus necesidades fuera de sí mismos, como seres objetivos.

sentido de que los individuos humanos eran vistos como los "seres auto-mediadores de la naturaleza" y, por tanto, los autores de su propio auto-desencuentro.²⁸ Marx extrajo su comprensión del desarrollo psicológico de las especies animales de los estudios de Hermann Samuel Reimarus sobre las motivaciones animales, rechazando la noción de

instintos proyectada por el racionalismo cartesiano. En su lugar, identificó tanto a los animales humanos como a los no humanos como seres materiales y objetivos, motivados por impulsos internos, al tiempo que buscaban la satisfacción de sus necesidades fuera de sí mismos, como seres objetivos.²⁹ Los seres humanos se distinguían por su papel de homo-faber, o animal fabricante de herramientas.³⁰ No obstante, ya en sus Notas sobre Adolph Wagner, Marx seguía sosteniendo que no sólo los seres humanos, sino también los "animales" en general, "aprenden a distinguir 'teóricamente' de todas las demás cosas las cosas externas que sirven a la satisfacción de sus necesidades... y las actividades mediante las cuales se satisfacen".³¹ Marx criticó duramente la reducción burguesa de Descartes de los animales no humanos a máquinas, observando que "Descartes, al definir a los animales como meras máquinas, veía con los ojos de la época de la manufactura. La visión medieval, en cambio, era que los animales eran ayudantes del hombre".³²

Citando a Thomas Müntzer, Marx señaló lo intolerable del hecho de que en la sociedad burguesa "todas las criaturas han sido convertidas en propiedad, los peces en el agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra: todos los seres vivos

²⁶ ↪ Marx, *The Poverty of Philosophy*, 98–99, 115, 119–20, 132–44, 155–56, 184; Pierre-Joseph Proudhon, *System of Economical Contradictions* (New York: Arno Press, 1972), 96–101, 117–18, 126–28, 168, 174–75; John Bellamy Foster, *Marx's Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2000), 126–33.

²⁷ ↪ En la filosofía antigua y durante la Ilustración, Prometeo representaba principalmente la propia Ilustración (como portador de fuego para iluminar la oscuridad). Esto llevó a Marx a celebrar a Epicuro como el "verdadero iluminador radical de la antigüedad", identificándolo directamente con Prometeo. Más tarde, a partir del siglo XIX, representado por Proudhon y Mary Shelley, el prometeísmo llegó a asociarse con el productivismo extremo y el industrialismo extremo. Fue esto lo que Marx asumió en su crítica a Proudhon. Véase Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 141; John Bellamy Foster, "Marx and the Environment," in *In Defense of History*, ed. Ellen Meiksins Wood and John Bellamy Foster (New York: Monthly Review Press, 1997), 149–62; Walt Sheasby, "Anti-Prometheus, Post-Marx," *Organization and Environment* 12, no. 1 (1999): 5–44.

²⁸ ↪ Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, 162–65.

²⁹ ↪ John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *Critique of Intelligent Design* (New York: Monthly Review Press), 86–90; John Bellamy Foster and Brett Clark, *The Robbery of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000), 132–38.

³⁰ ↪ Marx, *Capital*, vol. 1, 286.

³¹ ↪ Marx, *Texts on Method*, 190.

³² ↪ Marx, *Capital*, vol. 1, 512.

deben llegar a ser libres".³³ En su crítica de los primeros agronegocios capitalistas, Marx condenó las condiciones impuestas a los animales reducidos al estado de máquinas mercantiles. En las prácticas agrícolas anteriores, señaló, los animales no humanos habían podido permanecer al aire libre. Ahora estaban confinados en establos con los mecanismos de alimentación que los acompañaban. "En estas prisiones", observó, "los animales nacen y permanecen hasta que son sacrificados", lo que provoca un "grave deterioro de la fuerza vital". Refiriéndose a estas condiciones como "¡Desagradables!", declaró que no era más que un "sistema de celdas de prisión para los animales".³⁴

Sin embargo, la perspectiva material-ecológica más amplia de Marx sólo se manifestaría plenamente en su teoría del

Lo que él llamó el "metabolismo universal de la naturaleza" representaba los procesos fundamentales que subyacen a toda la existencia, tanto inorgánica como orgánica, en línea con la materia y el movimiento (energía) y los niveles de organización (emergencia). Prefiguraba así el desarrollo de la teoría ecológica en general, en la que categorías como el ecosistema, la biosfera y el Sistema Tierra iban a tener como base el concepto de metabolismo.

metabolismo social y la fractura metabólica. Lo que él llamó el "metabolismo universal de la naturaleza" representaba los procesos fundamentales que subyacen a toda la existencia, tanto inorgánica como orgánica, en línea con la materia y el movimiento (energía) y los niveles de organización (emergencia). Prefiguraba así el desarrollo de la teoría ecológica en general, en la que categorías como el ecosistema, la biosfera y el Sistema Tierra iban a tener como base el concepto de metabolismo. Para Marx, el metabolismo social se

entendía como la mediación humana del metabolismo universal de la naturaleza a través del proceso de trabajo y producción. La fractura metabólica, o la "fractura irreparable en el proceso interdependiente del metabolismo social", representaba la forma en que el metabolismo social alienado entraba en conflicto con el metabolismo universal de la naturaleza, generando crisis ecológicas.³⁵ Su análisis de la fractura metabólica en el capitalismo industrial de su época se centró inicialmente en el robo del suelo mediante el envío de nutrientes del suelo, como nitrógeno, fósforo y potasio, a cientos y a veces miles de kilómetros en forma de alimentos y fibras a los nuevos centros urbanos de manufactura, donde estos "constituyentes elementales" de la tierra acababan contaminando el medio ambiente, en lugar de volver al suelo.³⁶

Sobre esta base, Marx desarrolló una forma de ver cómo la destrucción de las condiciones ecológicas, en la producción capitalista en particular, socavaba la habitabilidad humana -un punto de vista que se extendía más allá de la cuestión del suelo en sí a múltiples problemas ecológicos, incluyendo el papel del sistema social en la propagación de epidemias periódicas. La crítica ecológica de Marx, junto con la de Engels, abarcaba casi todos los problemas ecológicos conocidos en su época: la expropiación de los bienes comunes, la degradación del suelo, la deforestación, las inundaciones, la pérdida de cosechas, la desertificación, la destrucción de especies, la crueldad con los animales, la adulteración de alimentos, la contaminación, las toxinas químicas, las epidemias, el despilfarro de recursos naturales (como el carbón), el cambio climático regional, el hambre, la superpoblación y la vulnerabilidad a la extinción de la propia especie humana. En la actualidad, los ecologistas marxianos han ampliado su teoría de la fractura metabólica a

³³ ↪ Marx, Early Writings, 239.

³⁴ ↪ Karl Marx, Marx-Engels Archives, International Institute of Social History, Sign. B, 106, 336, quoted in Kohei Saito, "Why Ecosocialism Needs Marx," *Monthly Review* 68, no. 6 (November 2016): 62. Translation altered slightly.

³⁵ ↪ Véase John Bellamy Foster, *Capitalism in the Anthropocene* (New York: Monthly Review Press, 2022), 41–61.

³⁶ ↪ Marx, *Capital*, vol. 1, 637.

todo el conjunto de fracturas antropogénicas del Sistema Tierra presentes en el siglo XXI, incluida la fractura contemporánea del metabolismo del carbono en la Tierra.³⁷

Fantasmas Posthumanistas frente a la Filosofía de la Praxis

En los últimos años, gran parte de la crítica de Marx al humanismo de la Ilustración se ha reproducido en lo que se denomina el "giro posthumanista" de la filosofía, que abarca diversos intentos de deconstruir y desestabilizar el humanismo de la Ilustración. Estas nuevas perspectivas filosóficas se basan principalmente en las deconstrucciones nietzscheana y freudiana y, más recientemente, foucaultiana-derrideana-deleuziana del sujeto humano y de la naturaleza.³⁸ Esto ha dado lugar a diversas tradiciones posthumanistas, como la ontología orientada al objeto, el hibridismo latouriano, el nuevo materialismo y el ciborgismo de pensadoras como Donna Haraway. Estos puntos de vista han adquirido una importancia considerable en sectores de la izquierda. Sin embargo, el posthumanismo (incluso comparado con el posmodernismo que lo precedió) ha tenido relativamente poca influencia hasta ahora en la propia teoría marxiana, ya que está radicalmente divorciado de la filosofía de la praxis.

Según la undécima tesis de Marx sobre Feuerbach, "Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas maneras; la cuestión, sin embargo, es cambiarlo".³⁹ Un corolario de esto es que para comprender el mundo hay que tratar de cambiarlo. Dado que el posthumanismo en general se ha contentado con desestabilizar lo humano y lo natural de forma que se eliminan los puentes y escaleras teóricos para cambiar el mundo, e incluso ha intentado socavar la noción de praxis humana en sí misma, su relación con el marxismo ha sido muy limitada. El posthumanismo está atrapado en el mundo de los "fantasmas fijos" descrito por Marx, donde la desestabilización completa del concepto de lo humano significa una desestabilización del "sujeto humano y natural, con ojos, oídos, etc., que vive en la sociedad, en el mundo y en la naturaleza". El resultado es un mundo plano, monista, de objetos sin sujetos, poblado por mónadas sin ventanas, ensamblajes ilimitados (divorciados de cualquier concepción de la emergencia), actantes, híbridos, cyborgs y encantamientos: cualquier cosa menos una concepción del ser, la producción y la práctica humanas materialmente sensibles.⁴⁰

Este mundo espectral de fantasmas podría descartarse fácilmente como una pura distracción para quienes se preocupan por el necesario cambio social y ecológico. Sin embargo, en la última década se ha producido un desplazamiento del posthumanismo (sobre todo en forma del llamado nuevo materialismo) hacia el ámbito ecológico, donde ha entrado en confrontación con la ecología marxiana. Los pensadores del nuevo materialismo (o nuevo vitalismo) en las humanidades, como Jane Bennett, se han inspirado en parte en el giro de Epicuro, que originalmente pretendía introducir la contingencia en el mundo mecanicista del materialismo demócrata. Sin embargo, Bennett y otros nuevos materialistas pasan por alto que, con mucho, el analista más penetrante del epicureísmo en el siglo XIX, y el primero en

³⁷ ↪ Véase, por ejemplo, John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *The Ecological Rift* (New York: Monthly Review Press, 2010); Stefano B. Longo, Rebecca Clausen, and Brett Clark, *The Tragedy of the Commodity* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2015).

³⁸ ↪ Kate Soper, "The Humanism in Post-humanism," *Comparative Critical Studies* 9, no. 3 (2012): 368–69.

³⁹ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 8.

⁴⁰ ↪ Marx, *Early Writings*, 398; Kyla Wazana Tompkins, "On the Limits and Promise of New Materialist Philosophy," *Emergent Critical Analytics for Alternative Humanities*, issue 5.1 (2016), csalateral.org. Aunque los ensamblajes han sido reconocidos como cruciales para las formas materiales desde la antigüedad, el énfasis en los "ensamblajes entrelazados" que niegan cualquier relación jerárquica en el mundo material y todas las formas de emergencia o niveles integradores, en oposición a la ciencia material y la dialéctica, es característico del posthumanismo y el nuevo materialismo vitalista.

subrayar la importancia del viraje, fue Marx, que admiraba profundamente y se inspiró en el materialismo no mecanicista y no determinista de Epicuro con su "dialéctica inmanente".⁴¹

Los nuevos materialistas, procedentes principalmente de las humanidades, insisten -como si se tratara de un nuevo descubrimiento sorprendente- en que los seres humanos no están separados del mundo físico en su conjunto, sino que convertirse en humano se traduce en "convertirse con" personas no humanas, que conforman lo que antes se denominaba naturaleza externa.⁴² Estos analistas niegan cualquier estatus especial a la humanidad, al tiempo que adoptan una ontología plana en la que toda la vida, y en efecto toda la existencia, se trata como una red en sus interconexiones y fundamentalmente indistinguible, incluso por la fuerza de la abstracción.

Replicando una tradición de pensamiento dentro de la ética medioambiental que se remonta a medio siglo o más, basada en la noción del valor intrínseco de todas las cosas, el nuevo materialismo vitalista hace hincapié en la igualdad moral de toda existencia (o una "ontología democrática") como base misma de su perspectiva ecológica.⁴³ Además, insiste en lo que denomina la "vitalidad" de toda la naturaleza, tanto orgánica como inorgánica. Sin embargo, lo hace al margen de lo que podría describirse como una perspectiva dialéctico-naturalista o crítico-realista. Tales puntos de vista posthumanistas están divorciados del largo desarrollo de la teoría ecológica, la crítica de la economía política y todo el ámbito de las ciencias naturales, así como de la filosofía de la praxis.

En la obra de Bennett, la naturaleza adquiere un significado vitalista y reencantado, simplemente añadiendo poderes vitales a las formas materiales.⁴⁴ El objetivo, como en el pensamiento posthumanista en general, es desestabilizar los conceptos de humanidad y naturaleza creando objetos fantasmales. Para Timothy Morton, la "ecología oscura" es un enfoque que preserva "la cualidad oscura y depresiva de la vida a la sombra de la catástrofe ecológica". Los "hiperobjetos" dominan esta ecología oscura, representando fuerzas espectrales más masivas que la humanidad y fuera de su alcance, como si la inmensidad de la naturaleza no hubiera formado siempre parte de la concepción materialista y dialéctica de la naturaleza desde la antigüedad hasta hoy.⁴⁵

Morton, cuya ecología oscura nihilista no tiene nada que ver con el capitalismo o la crisis ecológica planetaria (aparte de referencias ocasionales al Antropoceno), no obstante considera necesario entrar en combate directo con la ecología de Marx, dado su énfasis en la praxis revolucionaria.⁴⁶ El concepto central de Marx de "metabolismo social" se convierte, en la ingeniosa reformulación de Morton, en un mero "metabolismo económico humano" que deja fuera el resto de la existencia ecológica. Se nos dice que Marx adoptó una visión "mecánica y cosificada" de la naturaleza que

⁴¹ ↪ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 1, 413; Foster, *Marx's Ecology*, 52–53. Aunque Bennett admira a Epicuro, olvida que fue, como explicó Marx, el principal pensador que insistió en la necesidad de la "desilusión" en la antigüedad, y que por tanto está en desacuerdo con sus propias críticas a la "desmitificación" como enfoque que conduce de nuevo a lo humano. Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 5, 141; Foster, *Marx's Ecology*, 2–6, 33–39; Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham: Duke University Press, 2010), 62. Nada más absurdo que tratar a Epicuro de pensador vitalista.

⁴² ↪ Simone Bignall and Rosi Braidotti, "Post-human Systems" in *Posthuman Ecologies: Complexity and Process After Deleuze*, ed. Braidotti and Bignall (New York: Rowman and Littlefield, 2019), 1; Arie Ben Arie, "The New Materialist Approach to Art and Aesthetics," Well of Faith (blog), July 29, 2021, well-of-faith.com.

⁴³ ↪ Graham Harman, Bruno Latour: Reassembling the Political (London: Pluto, 2014), 14.

⁴⁴ ↪ Sobre la crítica del vitalismo, véase John Bellamy Foster, *The Return of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2020), 407–9.

⁴⁵ ↪ Timothy Morton, *Humankind: Solidarity with Nonhuman People* (London: Verso, 2019), 155; Timothy Morton, *Ecology without Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007), 187; Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013), 1, 41.

⁴⁶ ↪ Sobre el conflicto inherente entre la ecología marxiana y el nuevo materialismo vitalista, véase SunYoungAhn, "Magic, Necromancy, and the Posthuman Turn," *Monthly Review* 73, no. 9 (February 2022): 26–37.

está "congelada en el pasado".⁴⁷ Se acusa repetidamente a Marx de ser "antropocéntrico" al introducir la noción del ser de la especie humana -sin tener en cuenta el hecho de que esto también dejaba espacio, en la concepción de Marx, para los seres de especies no humanas (especies).⁴⁸

Todo esto permite a Morton ignorar o restar importancia por completo al análisis ecológico del materialismo histórico clásico, incluyendo la noción de Marx de la sociedad humana como una forma emergente de la naturaleza, su amplia adhesión a la teoría evolutiva darwiniana y su concepción, junto con Engels, de la dialéctica de la naturaleza.

Empero, habiendo descartado la dialéctica y el materialismo histórico, la ecología oscura de Morton, con su miríada de objetos fantasmales, no puede ir "más allá de la antítesis" y no tiene nada significativo que decir sobre la ecología misma.⁴⁹ En *Ecology without Nature, Dark Ecology, and Humankind*, retrata un mundo posthumanista y nuevo-materialista plagado de fenómenos espirituales "paranormales", "seres espectrales" e "hiperobjetos". Es un postmundo dominado por conjuntos planos de humanos y no humanos, llenos de "energía fantasmal y temblorosa", y que existen dentro de lo "real simbiótico". Una especie biológica se reconcebe como una "entidad centelleante" más allá de toda definición racional. Los hiperobjetos se convierten en fuerzas misteriosas alejadas de una comprensión materialista y científica.⁵⁰

El materialismo histórico es condenado por Morton por su perspectiva antiecológica al excluir una concepción de todos los objetos como no humanos que deben situarse en el mismo plano filosófico que los humanos. Se dice que el análisis de Marx se quedó corto al no reconocer que el petróleo, el viento, el agua y el vapor pertenecen al reino de los "no humanos". El marxismo, se nos dice, sólo puede funcionar si se convierte en una nueva forma de "animismo", que se extienda más allá de lo humano, e incluso más allá de las propias especies vivas, abarcando dentro de su concepción de las personas todo, desde las rocas hasta los microbios -en línea con un nuevo imperium vitalista que abarca lo "paranormal".⁵¹

La lógica interna de este mundo posthumanista, de fantasmas de la ópera, con su misticismo desestabilizador, es evidente en los ataques a la crítica de Marx del fetichismo de las mercancías en la obra de Bruno Latour, Bennett y Morton. Latour rechazó notoriamente la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía, junto con la crítica en su conjunto. Marx había argumentado que detrás de las formas fetichizadas de la apariencia de las relaciones capitalistas de mercancías yacían las relaciones humano-productivas. Más concretamente, como dijo Georg Lukács: "El fetichismo significa, en pocas palabras, que las relaciones entre los seres humanos que funcionan por medio de objetos se reflejan en la conciencia humana inmediatamente como cosas, debido a la estructura de la economía capitalista. Se convierten en objetos o cosas, fetiches en los que los hombres cristalizan sus relaciones sociales.... Las relaciones humanas, como dice Marx, adquieren una "objetividad espectral".⁵²

⁴⁷ ↩ Timothy Morton, *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence* (New York: Columbia University Press, 2016), 26, 166; Morton, *Humankind*, 39, 80, 177. Sobre la perspectiva ecológica general de Marx, véase Foster, *La Ecología de Marx*. Bennett también excluye la concepción materialista de la naturaleza de Marx y su materialismo ecológico, afirmando que el materialismo de Marx era simplemente una cuestión de "estructuras e intercambios económicos" (Bennett, *Vibrant Matter*, xvi).

⁴⁸ ↩ Morton, *Humankind*, 41–42. Compare Foster and Clark, *The Robbery of Nature*, 130–51.

⁴⁹ ↩ Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 3, 419.

⁵⁰ ↩ Morton, *Humankind*, 27–39, 54–56, 70–71, 97–99; Morton, *Dark Ecology*, 24.

⁵¹ ↩ Morton, *Humankind*, 33, 71, 97. Morton llega a censurar a Engels por su crítica de lo oculto en *La Dialéctica de la Naturaleza*, alegando que Engels había cerrado lo paranormal. Véase Morton, *Humankind*, 166; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 345–55.

⁵² ↩ Marx, *Capital*, vol. 1, 163–77. Para los orígenes y el desarrollo de la crítica de Marx al fetichismo, véase Kaan Kangal, "Young Marx on Fetishism, Sexuality, and Religion," *Monthly Review* 74, no. 5 (October 2022): 46–57; Georg Lukács, *Marxism and Human Liberation* (New York: Dell Publishing, 1973), 251.

Empero, tal visión del fetichismo de la mercancía, según Latour, era demasiado arbitraria, ya que estaba arraigada en concepciones particulares de la naturaleza, la humanidad, la producción, etc., y en efecto, en tipos particulares de "hechos". Habiendo despachado sumariamente de este modo la crítica del fetichismo, el propio Latour era entonces libre de presentar el mundo de las apariencias como uno de infinitas cosas, mercancías, objetos, híbridos y "actantes", existentes dentro de una "ontología plana", sin arriba ni abajo ni dentro ni fuera, difuminando todas las distinciones. En este mundo de "embrollos", la cosificación ya no era el objeto de la crítica, que se había "agotado".⁵³ El objetivo era más bien universalizar la cosificación de las relaciones humano-sociales, de modo que el fetichismo de la mercancía se convirtiera en el modelo para analizar una infinidad de cosas ensambladas, formando una ontología orientada a los objetos.

Esta desestabilización total del concepto de humanidad requiere también la desestabilización total de cualquier concepto de la propia naturaleza, de la que la humanidad es una parte emergente. La negación de la naturaleza como concepto que representa la totalidad de la realidad material estaba tan integrada en la teoría de Latour que, cuando reconoció tardíamente la existencia de la crisis de la Tierra, por la que la humanidad estaba destruyendo su propio hábitat planetario, intentó sustituir las nociones de naturaleza y ecología por las de tierra, lo terrestre y Gaia, un cambio discursivo que constituyó toda su contribución al debate ecológico. Para Latour, había que preservar el rechazo posthumanista de la crítica de Marx al fetichismo capitalista de la mercancía, incluso hasta el punto de afirmar, junto con los ecomodernistas capitalistas del Breakthrough Institute, que deberíamos "amar" acriticamente a nuestros monstruos tecnológicos de Frankenstein, sin tener en cuenta el hecho de que la adopción de tal postura garantizaría una incapacidad total para abordar las dimensiones humano-sociales de la propia emergencia ecológica planetaria.⁵⁴

Siguiendo los pasos de Latour, tanto Bennett como Morton rechazan explícitamente la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía (y a la reificación), insistiendo en que en lugar de la "desmitificación" de las cosas/objetos/mercancías, el objetivo debería ser más bien su reencantamiento, incluso su remitificación. De este modo, Bennett trata de hablar en nombre de la "fuerza de las cosas" internas como actantes no humanos, tanto vivos como no vivos, orgánicos e inorgánicos. Caracteriza la crítica de Marx al fetichismo de las mercancías en *El Capital* como inherentemente antropocéntrica, ya que "lo que la desmitificación descubre es siempre algo humano", excluyendo así a los no humanos. Adoptando la doctrina metafísica del siglo XVII de Baruch Spinoza del conatus -o el ímpetu interior que se encuentra dentro de todas las entidades físicas dirigido a preservarse a sí mismas y a sus movimientos-, Bennett insiste en que "hay un poder en cada cuerpo". Citando a Spinoza, afirma: "En este sentido todas las cosas [objetos] son iguales". En una interpretación

La crítica de Marx al fetichismo de la mercancía es así rechazada por la ontología posthumanista orientada al objeto, y por lo que se ha llamado el "nuevo materialismo vitalista", en nombre de un mundo fantasmal, afín al reino místico de la religión, donde los objetos de todo tipo asumen el papel de seres espectrales.

⁵³ ↪ Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?: Matters of Fact and Matters of Concern," *Critical Inquiry* 30 (2014): 225–48; Bruno Latour, *On the Modern Cult of the Factish Gods* (Durham: Duke University Press, 2010), 9–12; Bruno Latour, *The Politics of Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), 20; Harman, *Bruno Latour*, 14, 18, 81, 90, 112–17; Andrew B. Kipnis, "Agency between Humanism and Post-humanism: Latour and His Opponents," *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5, no. 2 (2015).

⁵⁴ ↪ Bruno Latour, "Love Your Monsters," Breakthrough Institute, February 14, 2012, thebreakthrough.org; Bruno Latour, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime* (Cambridge: Polity, 2018); Bruno Latour, *Facing Gaia* (Cambridge: Polity, 2017).

cuestionable de Spinoza, ella sugiere que incluso las piedras tienen "cosa-poder". Como observó Engels: "La noción de una 'fuerza vital' latente en todas las cosas ha sido el último refugio de todos los sobrenaturalistas."⁵⁵

Morton argumenta de forma similar que la desmitificación y desfetichización centradas en el ser humano, dirigidas al mundo de las mercancías/cosas, deberían rechazarse y sustituirse por una especie de remitificación, abriendo así espacio a los no humanos. Al hablar de no humanos, Morton, como Bennett, no sólo se refiere a las especies reales, materiales y vivas, sino que extiende esta idea al ámbito de los objetos en general, adoptando una ontología plana que sitúa la colección de dinosaurios de plástico, una tableta de chocolate y un microbio de Theodor Adorno en el mismo plano físico y moral que un individuo humano que vive en sociedad.⁵⁶ La crítica de Marx al fetichismo de la mercancía es así rechazada por la ontología posthumanista orientada al objeto, y por lo que se ha llamado el "nuevo materialismo vitalista", en nombre de un mundo fantasmal, aún al reino místico de la religión, donde los objetos de todo tipo asumen el papel de seres espectrales.⁵⁷

Para Morton, la cuestión no es que el capitalismo forme un velo místico asociado al fetichismo de la mercancía, sino que "el capitalismo no es lo suficientemente espectral" y, por tanto, necesita serlo más. "El reino del 'objeto' (lo no humano en su forma más básica)", escribe, "es precisamente el reino en el que se produce el fetichismo de la

La ecología posthumanista, junto con el posthumanismo en general, cierra así la filosofía de la praxis en nombre de la nivelación de todas las cosas dentro de su ontología plana. Aquí no queda espacio para la consideración de la larga historia del capitalismo, el colonialismo, el racismo, el imperialismo o la destrucción ecológica.

mercancía". Pero lo fetichista, en su opinión, invirtiendo a Marx, no es la incapacidad de percibir las relaciones humano-sociales subyacentes, sino la incapacidad de dar plena identidad espectral al objeto. Así, la desfetichización o "desmitificación, despojando rudamente la apariencia de las cosas, es la operación capitalista por excelencia", y necesita ser revertida, privilegiando lo místico, lo espectral y lo paranormal. Sólo mediante la animación de las

mercancías/objetos, dejando de verlos como meras cosas, será posible la "solidaridad con los seres no humanos", que abarca desde los microbios hasta las nubes.⁵⁸ En línea con la ontología orientada al objeto, se nos dice que "todos los seres [tanto orgánicos como inorgánicos] tienen voluntad, incluso la mente".⁵⁹

La ecología posthumanista, junto con el posthumanismo en general, cierra así la filosofía de la praxis en nombre de la nivelación de todas las cosas dentro de su ontología plana. Aquí no queda espacio para la consideración de la larga historia del capitalismo, el colonialismo, el racismo, el imperialismo o la destrucción ecológica, sólo infinitas redes de

⁵⁵ ↪ Bennett, *Vibrant Matter*, xiv–xv, 1–4; Marx and Engels, *Collected Works*, vol. 25, 560; Baruch Spinoza, *Ethics* (London: Penguin, 1996), 75, (III, prop. 6); "From Baruch Spinoza's Letter to G. H. Schuller' (1674)," Explanantia (blog), October 3, 2018, explanantia.wordpress.com; Richard Manning, "Spinoza's Physical Theory," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, April 24, 2021, plato.stanford.edu. Bennett afirma no adherirse al vitalismo estricto. No obstante, se basa en conceptos metafísicos como la "fuerza" innata de las cosas (basada en una interpretación cuestionable del concepto de conatus de Spinoza), en la noción de "poder de las cosas" y en el "vitalismo crítico" de Henri Bergson. (Bennett, *Vibrant Matter*, 63–65).

⁵⁶ ↪ Morton, *Humankind*, 55, 61–63, 166–71.

⁵⁷ ↪ Christopher N. Gamble, Joshua S. Hanan, and Thomas Nail, "What Is New Materialism?," *Angeleikai: Journal of the Theoretical Humanities* 24, no. 6 (2019): 119.

⁵⁸ ↪ Morton, *Humankind*, 61, 169–70.

⁵⁹ ↪ Morton, *Humankind*, 56–57. Morton es muy consciente de que, desde un punto de vista dialéctico marxiano, el posthumanismo no tiene sentido: "La lógica de tales críticas, escribe, "es la siguiente: hipnotizado por el capitalismo, el pecado del espiritualista es la ontología plana, el espíritu se ha convertido en una 'cosa entre las cosas'". Es igualmente consciente de que la noción de que todas las cosas tienen voluntad innata (e incluso mente) puede ser criticada como un intento de cosificar el propio capitalismo. Por eso insiste en que "la ontología orientada a objetos no es en absoluto una manifestación del fetichismo de la mercancía". Pero basa esta afirmación en el espurio argumento de que el fetichismo de la mercancía no consiste tanto en restar importancia a las relaciones humanas que se esconden tras las apariencias objetivas como en su opuesto: no animar plenamente el mundo de las cosas. El argumento invierte así el enfoque del fetichismo introducido por Marx. Esto sigue la noción de Latour de que la crítica del fetichismo se puede girar como se quiera (Morton, *Humankind*, 59, 169; Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam?").

ensamblajes vitales e híper-objetos, todos circulando nómadas en el mismo plano ontológico sin orden ni significado esencial.⁶⁰

El agudo contraste con el materialismo histórico puede ilustrarse por la forma en que Morton selecciona para la crítica un pasaje de la descripción técnica de Marx de cómo se absorben las materias primas en el proceso de producción (en el relato del capital constante en el volumen 1 de *El Capital*). Citando una frase en la que Marx dice: "el carbón

Aquí es necesario un giro del posthumanismo a la realidad. La actual emergencia ecológica planetaria es la mayor amenaza medioambiental a la que se ha enfrentado jamás la especie humana, y pone en peligro la vida de miles de millones de personas junto con la de la mayoría de las especies conocidas de la Tierra... "son los modos de vida humanos" y, más concretamente, los modos de producción capitalistas, "los que están destrozando el planeta, y [son] los humanos los únicos que pueden hacer algo al respecto".

quemado bajo la caldera desaparece sin dejar rastro; lo mismo ocurre con el aceite con el que se engrasan los ejes de las ruedas", Morton pronuncia que Marx adopta aquí el "concepto anti ecológico de 'fuera'" hacia tales "no humanos" (es decir, el carbón, el aceite y la grasa) negando que "los objetos tengan voluntad".⁶¹ Sin embargo, lo que Morton, atrapado en sus concepciones posthumanistas/postnaturalistas, no comprende es que el carbón, el aceite y la grasa no tienen en sí mismos voluntad -aunque, como todo lo demás en la existencia, están en perpetuo

flujo- y no pueden ser tratados útilmente como "personas no humanas", comparables a los seres humanos. El carbón que se quema bajo la caldera no es un ser de la naturaleza que se auto alimenta, del mismo modo que un trozo de carbón no puede decidir voluntariamente quemarse a sí mismo y distribuir las moléculas de dióxido de carbono resultantes en la atmósfera, contribuyendo así al cambio climático.⁶²

Aquí es necesario un giro del posthumanismo a la realidad. La actual emergencia ecológica planetaria es la mayor amenaza medioambiental a la que se ha enfrentado jamás la especie humana, y pone en peligro la vida de miles de millones de personas junto con la de la mayoría de las especies conocidas de la Tierra. Como dijo Kate Soper en respuesta a la desestabilización posthumanista de los conceptos de humanidad y naturaleza, es necesario recordar que "son los modos de vida humanos" y, más concretamente, los modos de producción capitalistas, "los que están destrozando el planeta, y [son] los humanos los únicos que pueden hacer algo al respecto".⁶³ En la lucha que tenemos ante nosotros, centrarnos en fantasmas, seres espectrales y cyborgs no servirá de nada. No todo lo que existe está en el

⁶⁰ ↪ Los múltiples peligros que plantean las formas de teorías "post" irracionalistas, con sus ontologías planas, pueden verse en su abandono del anticapitalismo y anticolonialismo revolucionarios. Esto se expresa con fuerza en Oliver W. Baker, in "Words Are Things": The Settler Colonial Politics of Post-Humanist Materialism in Cormac McCarthy's *Blood Meridian*, *Mediations* 30, no. 1 (2016): 1–24. Cuestiones similares se han planteado en relación con el afropesimismo, que ha sido criticado por su ontología plana y el borrado regresivo del anticolonialismo. Véase Kevin Ochieng Okoth, "The Flatness of Blackness: Afro-Pessimism and the Erasure of Anti-Colonial Thought," *Salvage*, no. 7 (2020), salvage.zone; Ato Sekyi-Otu, "Con-Texts of Critique," in *Partisan Universalism: Essays in Honour of Ato Sekyi-Otu* (Quebec: Daraja Press, 2021), 236–51. La destacada teórica posthumanista Rosi Braidotti declara: "Lo que hemos aprendido desde 1968 es que el capitalismo nunca falla". Dada esta supuesta permanencia del capitalismo, el mensaje de su nuevo "materialismo vital" para los movimientos feministas, antirracistas y otros se limita a encontrar formas de "disociarnos y poner distancia entre nosotros" y los "modelos de consumo erróneos", la violencia machista y el supremacismo blanco, que constituyen los peores aspectos del capitalismo contemporáneo (Rosi Braidotti, entrevista de Iu Andrés, "What Is Necessary Is a Radical Transformation, Following the Bases of Feminism, Anti-Racism, and Anti-Fascism," *Cultural Research and Innovation*, April 2, 2019, lab.cccb.org; Rosi Braidotti, "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities," *Theory, Culture, and Society* 36, no. 6 [November 2019]: 31–61).

⁶¹ ↪ Morton, *Humankind*, 6, 30–34, 59, emphasis added; Marx, *Capital*, vol. 1, 311. Es importante reconocer que Morton no está afirmando aquí que Marx ignorara la entropía (lo que no podría afirmarse sobre la base de esta cita o en relación con cualquier otra declaración de Marx o Engels), sino más bien que Marx simplemente permitió que el carbón "desapareciera" en el sentido de ignorar su voluntad como "persona no humana". Sobre Marx y Engels y la termodinámica, véase John Bellamy Foster and Paul Burkett, *Marx and the Earth* (Chicago: Haymarket, 2016), 147–64.

⁶² ↪ Bennett va un paso más allá que Morton y trata amistosamente de atribuir voluntad política a toda "materia vibrante" (Bennett, *Vibrant Matter*, 94–109).

⁶³ ↪ Soper, "The Humanism in Posthumanism," 366.

mismo plano y el mundo no será rescatado por las acciones de los objetos.⁶⁴ Lo que se necesita en su lugar es una humanidad revolucionaria inspirada por la razón y dedicada a la lucha por crear lo que Marx llamó "la unidad perfeccionada en esencia del hombre con la naturaleza". Esto sólo puede lograrse mediante la trascendencia del orden capitalista y la regulación racional del "proceso interdependiente del metabolismo social" por parte de los productores asociados.⁶⁵ No hay otro camino.



Vínculos relacionados:

- La Alianza Global Jus Semper
- Monthly Review
- John Bellamy Foster: [Marxismo y Ecología: Fuentes Comunes de una Gran Transición](#)
- John Bellamy Foster: [La Larga Revolución Ecológica](#)
- John Bellamy Foster: ["Notas sobre el Exterminismo" para los Movimientos Ecológicos y de Paz del Siglo XXI](#)
- John Bellamy Foster y Brett Clark: [Socialismo y Supervivencia Ecológica: Una Introducción](#)
- John Bellamy Foster: [Ecología y el Futuro de la Historia](#)
- John Bellamy Foster: [La Crítica Abierta de Marx](#)



⁶⁴ ↩ El irracionalismo de nuestro tiempo tiene mucho en común con el irracionalismo de principios del siglo XX. Hay que combatirlo igual de a fondo. Véase Georg Lukács, *The Destruction of Reason* (London: Merlin Press, 1980).

⁶⁵ ↩ Marx, *Early Writings*, 349; Karl Marx, *Capital*, vol. 3 (London: Penguin, 1981), 949, 959.

❖ **Acerca de Jus Semper:** La Alianza Global Jus Semper aspira a contribuir a alcanzar un etos sostenible de justicia social en el mundo, donde todas las comunidades vivan en ámbitos verdaderamente democráticos que brinden el pleno disfrute de los derechos humanos y de normas de vida sostenibles conforme a la dignidad humana. Para ello, coadyuva a la liberalización de las instituciones democráticas de la sociedad que han sido secuestradas por los dueños del mercado. Con ese propósito, se dedica a la investigación y análisis para provocar la toma de conciencia y el pensamiento crítico que generen las ideas para la visión transformadora que dé forma al paradigma verdaderamente democrático y sostenible de la Gente y el Planeta y NO del mercado.

❖ **Acerca del autor: John Bellamy Foster** es editor de MR y profesor de sociología en la Universidad de Oregón. Ha escrito profusamente sobre economía política, ecología y marxismo.



❖ **Acerca de este trabajo:** Este trabajo fue publicado originalmente en inglés por Monthly Review en enero de 2023. Este artículo fue el discurso de clausura de la conferencia internacional sobre Marx y la crítica del humanismo, celebrada en la Facultad de Letras y Humanidades de la Universidad de Lisboa, Portugal, el 8 de noviembre de 2022.

❖ **Cite este trabajo como:** John Bellamy Foster: La Crítica de Marx al Humanismo de la Ilustración: Una Perspectiva Ecológica Revolucionaria — La Alianza Global Jus Semper, febrero de 2023. Este artículo ha sido publicado bajo Creative Commons, CC-BY-NC-ND 4.0. Se puede reproducir el material para uso no comercial, acreditando al autor y proporcionando un enlace al editor original.

❖ **Etiquetas:** Capitalismo, Cambio Climático, Ecología, Ecología Marxista, Democracia, Marxismo, Filosofía.

❖ La responsabilidad por las opiniones expresadas en los trabajos firmados descansa exclusivamente en su(s) autor(es), y su publicación no representa un respaldo por parte de La Alianza Global Jus Semper a dichas opiniones.



Bajo licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>

© 2023. La Alianza Global Jus Semper
Portal en red: https://www.jussemper.org/Inicio/Index_castellano.html
Correo-e: informa@jussemper.org