

Elementos antihumanistas en un escrito marxista de juventud

Un debate con Louis Althusser

Facundo MARTIN

Recibido: 02/10/2010

Aprobado: 22/12/2010

Resumen:

La hipótesis rectora de este trabajo es la siguiente: es posible recuperar los conceptos de “ser genérico” y “alienación” del joven Marx fuera del horizonte de pensamiento del humanismo, el antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. No creemos que las críticas de Althusser al humanismo sean desatinadas, antes bien, aceptando esas críticas en lo fundamental, intentaremos mostrar que no es legítimo aplicarlas al pensamiento del joven Marx.

Palabras clave: Marxismo, Antihumanismo, Alienación, Althusser

Abstract:

In the following work, I mean to defend the following thesis: the concepts of “generic being” and “alienation” in Marx’s early writings can be sustained beyond the theoretical frames of humanism, anthropocentrism and subject primacy. In other words, while accepting Althusser’s criticism towards humanism, I intend to prove that those critics cannot be rightfully applied to the writings of young Marx.

Keywords: Marxism, Antihumanism, Alienation, Althusser.

Introducción

Tanto en su defensa de tesis doctoral como en *La revolución teórica de Marx*, Althusser propone una lectura antihumanista del marxismo cuyo eje es el descentramiento del sujeto. Para elaborar esta lectura encuentra una ruptura epistemológica en el pensamiento de Marx, únicamente a través de la cual éste habría llegado a desarrollar sus conceptos teóricos propiamente marxistas. En este trabajo me propongo, primero, reconstruir la interpretación y la crítica althusserianas del humanismo; para, en segundo lugar, intentar mostrar que existen, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (que para Althusser son previos al corte epistemológico que inaugura al marxismo propiamente dicho) significativos elementos de una ruptura con el humanismo. En especial me interesa mostrar que el concepto de “ser genérico” humano no está ligado, en la elaboración marxiana, a presupuestos antropocéntricos. Todo esto, en tercer lugar, se relaciona con el propósito de rescatar el concepto central de *alienación* en una clave no-humanista o sujeto-céntrica. A mi modo de ver, este concepto es fundamental para enfrentar el problema (histórico, “exterior” a la filosofía) de la explotación.

La hipótesis rectora de este trabajo es, pues, la siguiente: es posible recuperar los conceptos de *ser genérico* y *alienación* del joven Marx fuera del horizonte de pensamiento del humanismo, el antropocentrismo y la preponderancia del sujeto. De este modo, la idea de que se haya producido un corte epistemológico entre los escritos marxistas tempranos (presuntamente ligados al hegelianismo y el feuerbachismo) y los escritos maduros (posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*) debe ser puesta en duda. No creemos que las críticas de Althusser al humanismo sean desatinadas; antes bien, aceptando esas críticas en lo fundamental, intentaremos mostrar que no es legítimo aplicarlas al pensamiento del joven Marx.

Althusser: humanismo, primado del sujeto, totalidad

La clave de bóveda de la crítica althusseriana contra el humanismo radica en un concepto aún más fundamental, el de *primacía del sujeto*. Este concepto se correlaciona, para Althusser, con el de “totalidad expresiva”. Althusser localiza la producción de la filosofía de Marx en un simultáneo dislocamiento con respecto al humanismo feuerbachiano y la dialéctica hegeliana. Feuerbach, a su criterio, parte de la proyección de la omnipotencia de la esencia humana en todas las determinaciones de la vida social e incluso natural. El hombre tiene por objeto a su propio ser porque cualquier objeto con el que se relacione es sólo una “realización y proyección de su esencia”¹. Así, el hombre es su propio “sujeto absoluto” (DT, 162): no hay, para el hombre, nada que no le pertenezca radicalmente y, al fin, se reduzca a él, pues él sólo se relaciona con los objetos exteriores como determinaciones de su relación consigo mismo².

En el caso de Hegel, la situación es más compleja. Hegel no parte de una concepción esencializada del Origen o del Sujeto (DT, 141). Por el contrario, las categorías dialécticas son la “moneda” que se pone en circulación cuando se rechaza la filosofía del sujeto y del origen (DT, 143). Sin embargo, Hegel “mixtifica” doblemente la dialéctica. Primero,

¹ Althusser, L., “Defensa de tesis en Amiens”, Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977, pág. 161. En adelante citaremos esta obra indicando “DT” entre paréntesis en el cuerpo del texto, seguido del número de página.

² Es probable que Althusser haya sido injusto con Feuerbach, temprano crítico del hegelianismo, al endilgarle el concebir la esencia humana como absoluta. Sin embargo, no nos ocuparemos de este asunto aquí, porque nos llevaría muy lejos. Este trabajo se centra en la relación de Althusser con Marx, no con Feuerbach, cuya reconstrucción althusseriana aceptamos por razones heurísticas.

porque su dialéctica es idealista, es decir, *especulativa*: produce su propio contenido en el movimiento espontáneo de su autodesarrollo. Así como la esencia humana de Feuerbach se realiza objetivándose, en la dialéctica especulativa el sujeto absoluto se despliega incluso en su propia materia. El Origen, negado como punto de partida puro, es conservado transfigurativamente como totalidad final del proceso (DT, 144). Segundo, la dialéctica hegeliana procede con figuras mixtificadas (la negación y la superación). Bajo estas figuras, Hegel comprende la realidad como parte de una *totalidad* cuya esencia actual se manifiesta universalmente en cada determinación particular (DT, 145). La negatividad dialéctica no es sino el motor de la manifestación de lo universal en lo particular que le está subordinado. Por lo demás, la idea de especulación o de sujeto absoluto y la de “totalidad expresiva” se corresponden: si la dialéctica produce su propia materia, entonces sus principios absolutos deben expresarse sin mella en cada una de sus manifestaciones particulares. La reducción de la heterogeneidad de lo real a la expresión de un principio único y la infatuación del sujeto a totalidad productora son las dos caras de la dialéctica especulativa.

Al fin, tanto Hegel como Feuerbach, si bien logran superar el individualismo como modo de concebir lo social, lo hacen al precio de un sujeto-centrismo hiperbolizado: comprenden la realidad como una totalidad cuya esencia es el sujeto, que se expresa o debe llegar a expresarse en cada uno de sus momentos particulares. Para Feuerbach, ese sujeto que debe alcanzar la totalidad es la esencia humana; para Hegel, es el espíritu absoluto. Sólo en el caso de Feuerbach aparece el recurso explícito al humanismo, pero en ambos el sujeto aparece como el productor autónomo de la vida social. El humanismo es, así, un caso particular de la *totalidad subjetiva* o *totalidad expresiva*³.

Marx y la crítica de la dialéctica hegeliana

Debemos preguntarnos, ahora, si no encontramos en el texto de los *Manuscritos económico-filosóficos* una elaboración que quiebre con la idea de sujeto como productor absoluto de la realidad (ya que, como mostramos, el humanismo no es sino un concepto subsidiario de esa idea absoluta o total del sujeto). Para esto nos concentraremos fundamentalmente en el capítulo que Marx dedica a la crítica de Hegel. Luego, con los medios de esa crítica mínimamente desarrollada, intentaremos mostrar que el concepto marxista del hombre como *ser genérico* no conlleva una posición humanista ni sujeto-céntrica y que, por lo tanto, la noción marxista de alienación (y de comunismo como superación de la alienación en la realización del “ser genérico”) no se define en el marco de la totalidad expresiva del sujeto.

Marx critica a Hegel por comenzar su dialéctica en la abstracción, en “lo infinito, lo universal abstracto”⁴, para luego postular lo “real, sensorial, concreto, finito, particular” y, finalmente, superar eso real en una nueva abstracción e infinitud. *Abstracto* para Marx se

³ Althusser utiliza este concepto específicamente para referirse a Hegel: “Sobre toda su concepción reina la idea de una *totalidad expresiva* en la cual todos los elementos son partes totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación-alienación de un principio simple” (DT, 145, cursivas agregadas). Creemos, con todo, que podemos usarlo también para dar cuenta de las claves críticas del planteo de Feuerbach, ya que, como mostramos arriba, en este caso el *humanismo* adquiere la forma de una reducción de conjunto del mundo al hombre que, como su centro, sujeto y sustancia, se objetivaría o expresaría en cada parte diferenciada. De ahora en más, usaremos simplemente la expresión *totalidad expresiva* o *totalidad subjetiva* para referirnos a esta primacía del sujeto de la que, insistimos, el humanismo no es sino el caso más conspicuo.

⁴ Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Bs. As., Colihue, 2004, pág. 188. De ahora en más citaremos esta obra en el cuerpo del texto, indicando “MEF” y a continuación el número de página de la edición referida.

opone, antes que a *concreto*, a *sensorial*, *natural*, *objetivo*, *particular*. Marx opone lo abstracto a lo real-empírico. El saber absoluto para Hegel no es una abstracción, sino lo más concreto, porque ha alcanzado la unidad con su objeto. Marx, sin embargo, ve en ello la abstracción más profunda, porque tal unidad supone que la objetividad en cuanto sensorial-natural, en cuanto lo otro del pensamiento, es superada en su ser-otro y reconducida al pensamiento. Así, la concreción hegeliana, la unidad hallada por la vía de la reducción del objeto a la autoconciencia, es para Marx la negación de la dimensión objetiva, sensorial y concreta del conocimiento. La concreción hegeliana es para Marx una abstracción.

El núcleo de la crítica de Marx a Hegel radica, pues, en el quebranto del saber absoluto. Dice Marx: “Lo principal es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que autoconciencia” (MEF, 194). El objeto, en la *Fenomenología del Espíritu*, es postulado por la autoconciencia como alienación de sí, como lo negativo. La victoria sobre la enajenación es, entonces, el retorno a sí de la autoconciencia, que supera su ser otro o la cosidad. El objeto es, pues, algo meramente negativo, la autoconciencia enajenada, pero también tiene un significado positivo, que radica en su nulidad o en su ser superado (MEF, 195 y 196). Así, todo el movimiento de la conciencia es un retorno a sí desde la enajenación en el objeto. La objetividad, el momento sensorial-natural del conocimiento, *desaparece* en la autogeneración de la conciencia. Contra esta reducción subjetiva, Marx sostiene la imposibilidad de reconducir la naturaleza a la conciencia, atacando tanto el punto de llegada como el punto de partida hegelianos. Contra el salir de sí y retornar a sí de la especulación hegeliana, enarbola lo que podríamos caracterizar como *autonomía del momento negativo en la dialéctica*, o sea, la afirmación del ser sensible y natural como un elemento que no puede ser reducido.

Una vez que nos trasladamos a ese punto de partida, no es posible aspirar a la totalidad especulativa: el hombre en tanto ser objetivo es por fuerza un ser necesitado de su otro. “El hombre es inmediatamente un ser natural. Como ser natural (...) está provisto, por una parte, de capacidades naturales (...); [es] un ser natural activo; (...) por otra parte, el hombre es, como ser natural, corpóreo, sensorial, pasivo, condicionado y limitado” (MEF, 198). Sólo la abstracción especulativa puede soñar con un sujeto que sea actividad absoluta. El sujeto real y empírico es tan activo como pasivo: despliega sus capacidades esenciales siempre en relación con un otro, con un objeto exterior diferente de él. Un ser natural es aquél para el que “los objetos de sus impulsos existen fuera de él” (MEF, 198). Un ser que no tuviera a otra naturaleza fuera de sí, no sería un ser objetivo. Ser objetivo es ser para otro, por lo tanto, ningún ser objetivo puede ser la totalidad. Un ser natural es un ser que es objeto para otro ser, un ser que tiene “su naturaleza fuera de sí” (MEF, 199). Sólo un ser no objetivo, un ser identificado con el pensamiento puro, podría pretender abarcar la totalidad de lo real. “Imaginemos un ser que ni es él mismo objeto, ni tiene un objeto. (...) sería el único ser, estaría aislado y solo” porque “en cuanto tengo un objeto, este objeto me tiene a mí como objeto” (MEF, 199). Sin embargo, “un ser no objetivo es un no ser” en la medida en que “es un ser irreal, no sensorial, solo pensado, (...) solo imaginado” (MEF, 199). Lo que en la dialéctica especulativa era un momento negativo en el retorno a sí de la autoconciencia, es para Marx el corazón de la dialéctica: el ser objetivo, natural, sensorial lo es todo. El sujeto, justamente porque es natural-objetivo y no puro pensamiento, es siempre un ser necesitado de la realidad exterior. No puede superar el momento objetivo o llegar a la autoproducción pura, porque comparte con él su naturaleza. La totalidad autoconciente, el saber absoluto, es para Marx una abstracción irreal.

La dialéctica hegeliana no está, pues, en condiciones de establecer una superación de la alienación real, porque se mueve en el terreno de las abstracciones. “En Hegel, la negación de la negación no es, por eso, la confirmación del ser verdadero, precisamente, a través de la negación del ser aparente, sino la confirmación del ser aparente o del ser alienado de sí en su negación” (MEF, 203). No es que Hegel se quede en meros pensamientos, que sea “abstracto” por separar al pensamiento vacío de la realidad. Hegel se maneja con abstracciones allí donde dice ser más concreto: en el reduccionismo de la identificación de sujeto y objeto. Tal identificación supone el primado de la autoconciencia que se encuentra a sí misma tras el objeto enajenado. Lo repetimos, Marx llama *abstracción* a la plenitud autoconciente o la unidad especulativa del sujeto y el objeto. Hegel no supera la alienación real porque su dialéctica no se centra en el ser humano real-empírico, sino en el pensamiento como absoluto. La dialéctica materialista es, por el contrario, una recuperación de la corporalidad y la materialidad sensibles. Esa recuperación está emancipada de las identificaciones de la especulación: el sujeto que, para Marx, se relaciona con la objetividad, en tanto es él mismo objetivo, no puede eliminar la diferencia con su objeto. El materialismo es una filosofía donde prima el ser natural y empírico, por ende, el ser finito.

Como vemos, Marx rompe con la totalidad dialéctico-especulativa y, a la vez, se deshace de las figuras de esa totalidad: la negación y la superación⁵. En cuanto se ha desembarazado de la perspectiva de la totalidad, asequible sólo bajo la idea mítica de un sujeto que se autoproduce, ya no puede concebir la objetividad que aparece sensorialmente como un mero resultado de la actividad de ese sujeto (se trate del espíritu absoluto o de la esencia humana). Su dialéctica no es la de un sujeto-totalidad que porta en sí su propia negatividad. Es, en cambio, una dialéctica materialista, que se mueve siempre entre términos finitos, atados a la particularidad y revestidos de una existencia sensorial. Aún si uno de esos términos cumple el rol del sujeto, y se enfrenta a otro al que tiene por objeto; el sujeto mismo, para Marx, no pertenece a un orden de cosas radicalmente diverso del de la objetividad: es un sujeto en sí mismo histórico-natural que no puede, como tal, aspirar a volverse la sustancia expresiva que gobierna la totalidad de lo real. Así, el concepto marxista del sujeto es independiente del marco filosófico de la “totalidad expresiva”, al que pertenecen los planteos de Feuerbach y Hegel.

El “ser genérico” como ser histórico

Ahora bien, con esto no hemos sino delineado algunos rasgos de la concepción marxista del problema humano. Mejor dicho: sólo desarrollamos, hasta aquí, lo que el hombre *no es* para Marx. Sabemos, ya, que el hombre no es la esencia de lo real concebido como totalidad expresiva. Nos falta, ahora, elaborar el concepto de *ser genérico*, o sea, dar cuenta de la parte positiva del abordaje marxiano de la cuestión humana.

⁵ Antes hablamos de una autonomización del momento negativo en la dialéctica. Ahora, en cambio, mencionamos un abandono de la figura de la negación. Esto parece contradictorio, pero no lo es. La negación, subordinada a la especulación, es el aparecer-otro de la identidad originaria de lo absoluto, que sólo se confirma como absoluto en su otro. Un momento negativo *autonomizado* ya no es un momento, y casi ya no se puede decir que sea negativo. Usamos esta expresión para indicar, simplemente, que lo particular, sensorial y objetivo, que la dialéctica idealista debía mostrar como negación de sí de la autoconciencia, es aquí “todo lo que hay”, en el sentido de algo que no puede ser superado. Se podría objetar que con esto caemos en el “empirismo de la esencia” contra el que nos advierte Althusser, pero intentaremos mostrar en el apartado siguiente que no es así.

Ante todo, es preciso mostrar que Marx no parte de un concepto metahistórico de la naturaleza humana. Hay que comprender que el hombre, como ser genérico, es un ser histórico. El ser genérico humano no es una esencia trascendente que subyace a la historia humana sino, por el contrario, la actualización misma de esa historia. El ser genérico es la realidad social de las capacidades humanas. “Para el hombre en sociedad, la realidad objetiva se convierte siempre en realidad de las capacidades esenciales humanas, en realidad de las propias capacidades esenciales del hombre” (MEF, 148). El hombre no permanece inalterado en su existencia social, sino que su ser genérico le va en esa existencia. Al objetivar sus capacidades, al producir objetos y relaciones sociales bajo las que esos objetos son apropiados, el hombre constituye su propio ser. El hombre es lo que objetiva, lo que produce, es su producción o su propio ser histórico. Pero no se trata de una esencia preexistente que se objete en la historia *a posteriori*, sino que es esa propia objetivación. No hay una esencia humana escondida detrás de la historia, sino que el hombre constituye su esencia en la inmanencia de las relaciones sociales mismas.

Expliquemos lo anterior con algunas citas. “La industria es sólo el libro *abierto* de las *capacidades esenciales del hombre*” (MEF, 150, cursiva en el original). Para comprender el carácter intrínsecamente histórico del “ser genérico” humano, hay que fijarse en el adjetivo *abierto* que Marx subraya. Un poco más abajo, contrasta: “una *psicología* para la cual está cerrado dicho libro (...) no puede convertirse en una ciencia verdaderamente cargada de contenido y *real*” (MEF, 150, cursiva en el original). Marx opone una psicología donde el “libro” de las capacidades esenciales humanas está cerrado y una psicología “sensorialmente disponible” donde el libro se encuentra abierto. La psicología a libro cerrado se mueve en el marco de la alienación, es decir, concibe la esencia del hombre “en una relación externa de utilidad” (MEF; 150) con la industria real. De otro modo: para la psicología a libro cerrado hay una esencia humana primera, que existe en su propia interioridad, y que luego se relaciona con la objetividad de modo externo y utilitario. Para la psicología a libro abierto, en cambio, esa relación con la objetividad, esa objetivación, es la esencia humana misma. Por eso se trata de una psicología “sensorialmente disponible”, “cargada de contenido y real”: no es una psicología de las profundidades, del interior que se exterioriza o de la esencia originaria que se expresa, sino una psicología siempre *ya* desplegada, exterior, plasmada “sensorialmente” en la trama abierta del ser social. No hay, para Marx, una esencia humana más allá de la historia humana, un interior previo a la exterioridad del ser social. El ser humano no objetiva su naturaleza, concebida como preexistente, en la historia y la sociedad. Por el contrario, la historia y la sociedad son esa naturaleza misma.

Creemos que, con esto, puede también mostrarse que no están presentes en el joven Marx ni el “idealismo de la esencia” ni el “empirismo del sujeto” que Althusser critica. Desde el punto de vista del empirismo del sujeto, los “sujetos concretos” existen como “datos absolutos”⁶, o sea, como individuos empíricamente existentes, previos a toda relación social. Correlativamente, cada uno de esos individuos lleva en sí toda la esencia humana que, entonces, aparece como un conjunto de características universales y abstractas de todo hombre posible; y en ello consiste el idealismo de la esencia. La dupla puede invertirse formando el idealismo del sujeto y el empirismo de la esencia, pero los resultados son los mismos. El idealismo del sujeto afirma que éste existe como individuo con anterioridad lógica con respecto a las relaciones sociales en que está inmerso y el empirismo de la esencia que ésta se refiere a individuos empíricos originariamente aislados.

⁶ Althusser, L., *La revolución teórica de Marx*, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1973, pág. 188.

En un caso o el otro, el humanismo, para Althusser, parte de una esencia humana meta-histórica o trascendente, encarnada por individuos concebidos como independientes de toda constitución social. En el caso de Marx, según lo demostrado arriba, no hay una esencia humana que preexista el ser social, ya que es la existencia social del hombre, la objetividad comunitaria de la “industria” humana, lo que constituye el ser genérico. No hay, por lo tanto, individuos autónomos con respecto a su ser social, ni una esencia idealmente concebida que guarde el secreto meta-histórico de la naturaleza humana. El individuo y su esencia, el hombre y su concepto, sólo se definen en el marco de su ser social objetivo y de las relaciones que lo componen.

Recapitulando, acabamos de rastrear los lineamientos de una posible lectura no-humanista de los *Manuscritos* de 1844 a partir de dos ejes: las críticas de Marx a la idea de especulación y la elaboración del “ser genérico” como un ser inherentemente histórico. Si en la crítica a Hegel Marx intentó expulsar de su dialéctica el fantasma de la auto-producción, de la identidad de sujeto y objeto bajo la forma de la totalidad, el concepto de ser genérico intenta desembarazarse de la interpretación de la esencia humana como algo anterior a las relaciones sociales mismas. Este doble rechazo delinea la construcción de una filosofía que nos habla del hombre y del sujeto, pero que no es filosofía del origen ni del sujeto. No hay, para el Marx de los *Manuscritos*, un origen previo a la historia humana misma o una esencia que no se juegue en las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo. Asimismo, tampoco puede recuperarse ese origen perdido transmutándolo como totalidad de las relaciones sociales. El joven Marx no es un humanista, porque abandonó toda filosofía del sujeto como Sustancia de la totalidad expresiva de lo real y porque no parte de una esencia humana trascendente o meta-histórica, ni atribuye la encarnación de esa esencia a individuos empíricos aislados.

La alienación en Marx

Ahora vamos a tratar de vérnoslas con el concepto que queremos rescatar: la alienación. ¿Qué o quién se aliena? Se aliena, en efecto, el hombre, el hombre en tanto productor o trabajador. ¿De qué se aliena? De su condición de productor o trabajador. Se trata, pues, de una alienación de o en la producción. Expongamos esto parte por parte.

En primer lugar, la alienación consiste en que la mercancía, el producto del trabajo del trabajador, se enfrenta a éste como algo ajeno, como una fuerza independiente. “La realización del trabajo es su objetivación” (o sea, su cristalización en un objeto o producto), sin embargo “la objetivación [aparece] como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación como alienación” (MEF, 106). En la primera determinación de la alienación, el trabajador se ve privado de lo que produce porque se apropia de ello, en cambio, el capitalista. Así, el sujeto se enfrenta a los productos de su trabajo, que le aparecen como fuerzas ajenas y hostiles.

Al enajenarse el producto de su trabajo, el hombre se ve enajenado también de su propia actividad productiva. El trabajo mismo aparece como algo externo al trabajador, que se niega en él. “La exterioridad del trabajo para el trabajador se manifiesta en que no es propiedad de éste, sino de otro; en que no le pertenece; en que, en el trabajo, el trabajador no se pertenece a sí mismo, sino a otro” (MEF; 110).

Pero, como dijimos antes, la actividad productiva humana no es ajena al hombre mismo. Por el contrario, el ser genérico del hombre se da en su actividad, en su práctica productiva. El trabajo es “la *actividad vital*, la *vida productiva* misma”, es el “ser genérico” real, objetivo del hombre (MEF, 112). Luego, al enajenarse de su trabajo, el hombre se ve

enajenado en su ser genérico. Puesto que, bajo condiciones de alienación, su actividad vital se le enfrenta como ajena, ésta deviene para el hombre una forma de des-realización. El propio ser genérico perdura, entonces, como mero medio para la conservación de la existencia individual. Así se desarrolla la tercera faceta de la alienación. La alienación del ser genérico no es una contradicción entre una esencia humana invariable y una existencia histórica particular, sino una contradicción en el seno de la existencia histórica misma. Lo que se aliena, el ser genérico, es la producción misma como actualización de la actividad humana. La esencia humana no trasciende a la producción como tal, sino que le es coextensiva. Luego, la alienación del ser genérico se da en el interior de la producción social y no como una contradicción entre la actividad humana históricamente determinada y una esencia preordenada. Esa contradicción interna a la producción significa que el hombre ve el despliegue de sus fuerzas históricas, que es su esencia o su actividad productiva, como algo separado de él mismo, como algo ajeno, que no puede controlar y que lo niega, aplasta y oprime.

Finalmente, puesto que su ser genérico es también su ser social, el hombre alienado se enfrenta hostilmente al otro hombre. El hombre no se encuentra consigo mismo sino a través del otro, de modo que se relaciona con aquél como se relaciona consigo. “Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el *otro* hombre” (MEF, 114 y 115). Allí donde su actividad vital le ha sido alienada, entonces, el otro aparece ante el hombre como ajeno, hostil.

Ahora bien, ¿cómo, de qué modo, la objetivación de la actividad humana en el trabajo no supone una totalidad subordinada al sujeto? Creemos que el concepto *marxista* de alienación no se refiere al aparecer-otro de una esencia productora absoluta y originaria, sino sólo a la mencionada separación entre el sujeto productor y a) el producto de su trabajo, b) el proceso de su trabajo, c) su “ser genérico” o esencia comunitaria y d) el otro hombre. En ninguna de esas instancias se supone una totalidad expresiva o un sujeto absoluto, ni tampoco una esencia trascendente que vendría a calar en lo real, sino siempre una relación de “apropiación” productiva del hombre con aquello que le permanece heterogéneo. La alienación es, para Marx, alienación de y en la producción. La producción se llama también *apropiación*. Al apropiarse de un objeto, el hombre lo pone en relación con sus facultades, lo torna un objeto “suyo” en tanto objeto mediante el que él mismo realiza sus facultades. Según lo mostrado a partir de la crítica a Hegel, sin embargo, ese movimiento de apropiación no puede coincidir con una subsunción acabada de la cosa por el sujeto. La apropiación se distingue de la *posesión* (MEF, 146). Un hombre puede apropiarse de un objeto sin embargo distinto y distante de él sin necesidad de poseerlo ni violentarlo. El hombre que se apropia de la naturaleza -o incluso del otro hombre- es el que se realiza en ellos, no porque los posee o los consume, sino porque afirma sus fuerzas en relación con ellos. Y esta realización puede producirse aún cuando el ser humano no es activo frente a su objeto, aún cuando padece en él:

la apropiación de la realidad humana, su relación con el objeto, es la puesta en práctica de la realidad humana; es, por ello, tan múltiple como lo son las determinaciones del ser y las actividades humanas; acción humana y pasión humana, puesto que la pasión, humanamente concebida, es un autodisfrute del hombre⁷.

⁷ (MEF, 146)

La alienación, pues, no se identifica con la imposibilidad de la propiedad total del sujeto sobre lo real. Esa imposibilidad es, más bien, constitutiva del concepto mismo de *producción*: la producción, la apropiación humana, es la puesta en relación de la actividad humana con un objeto (natural o humano) *que es heterogéneo al hombre mismo*. Por eso la pasión humana es también parte de la producción: en el mero contemplar, sin subsumir el objeto en su propia actividad, el hombre también realiza sus capacidades. Producir no significa exteriorizar la propia esencia hasta que lo otro devenga un reflejo de ella misma. Significa, en cambio, actualizar o afirmar las propias fuerzas en relación con un objeto, natural o humano, que les es diverso. Puesto que no es un sujeto absoluto, sino un sujeto sensorial, que existe naturalmente y por lo tanto es también finito y determinado, el hombre tiene *siempre* el objeto de su actividad fuera de sí. El “ponerse en relación con otro” es inseparable de su actividad productiva. No la limita sin antes hacerla posible y constituir la.

La producción alienada, por lo tanto, no es aquella en la que el hombre simplemente se enfrenta a algo otro (ni a su propia esencia originaria que aparece en una inversión como otro) ya que, de nuevo, esa relación con lo otro es condición de posibilidad del trabajo humano. ¿Qué constituye, entonces, la producción alienada, una vez que salimos del horizonte de pensamiento de la totalidad subjetiva? La alienación se da en aquella forma de organización de la producción por la que la relación con el objeto de su trabajo, que por fuerza le es heterogéneo⁸, además deviene para el hombre una forma de desrealización y sometimiento. Si al hombre se le sustrae el producto de su trabajo (con las tres alienaciones subsiguientes), entonces la producción se vuelve para él una forma de sumisión: produce un objeto del que sin embargo carece, bajo una dirección le es impuesta y de modo que su propia actividad le es consignada violentamente (es decir, sin que él pueda decidir sobre ella). Una actividad no impuesta, “libre”, no sería, sin embargo, una auto-actividad pura, sino también una actividad puesta en relación con unos objetos y unos sujetos diversos de ella misma. Sólo que la *organización* de esa actividad productiva, siempre vinculada con algo que ella misma no produce, no estaría en manos de un puñado de explotadores, o librada al juego automático de las leyes anónimas del mercado, sino en manos de la comunidad de productores colectivamente coordinados.

El problema *marxista* de la alienación no radica en la imposibilidad de que el sujeto se reconozca como el productor absoluto de sus objetos, sino en el modo como la producción humana, con la cuota de pasividad que *siempre* conlleva, se vincula con el sujeto mismo. La alienación consiste en que el trabajo, por el que el sujeto desarrolla sus capacidades en relación con un objeto que le permanece heterogéneo, acaba por enfrentarse al sujeto mismo como algo impuesto, sobre lo que él no puede ya decidir: una actividad cuyos productos no le pertenecen, que es dirigida por otros y lo reduce a una impotencia sin esperanzas.

⁸Insistimos, para que quede claro. El objeto de su trabajo es heterogéneo al hombre mismo porque no es resultado de su auto-actividad pura. La naturaleza es, para el hombre, su medio de vida, su “cuerpo inorgánico”. Así, aparece como medio de vida inmediata, que le garantiza la subsistencia, pero también y ante todo como “materia, objeto y herramienta de su actividad vital” (MEF, 112). El hombre realiza su ser al elaborar un mundo objetivo que se le enfrenta libremente como diverso. La actividad del hombre no se realiza en sí misma, sino en relación con la naturaleza: “La naturaleza aparece como la obra y la realidad del hombre” (MEF, 113).

Conclusiones

Resumiendo, hemos intentado mostrar que los conceptos de *ser genérico* y *alienación* no se definen, en el pensamiento del joven Marx, en términos humanistas o sujeto-céntricos, ya que no suponen ni una esencia humana interior y anterior a su despliegue histórico, ni al hombre como sujeto absoluto de su propia actividad productiva. Hemos desarrollado, primero, las críticas de Marx a Hegel, centradas en el rechazo de la dimensión *especulativa* de la dialéctica idealista y por lo tanto en la recusación de toda reducción al sujeto de lo que le es heterogéneo. Trátese del otro hombre o de la naturaleza, el sujeto de la concepción marxista se vincula siempre, para desarrollar su actividad productiva, con algo diverso de él mismo frente a lo que él es también pasivo. Así, es posible sostener contra Althusser que ya el joven Marx se ha emancipado del horizonte de pensamiento del humanismo feuerbachiano y su concepción de la esencia humana como “totalidad expresiva”. Segundo, hemos mostrado que Marx no concibe la esencia humana como un dato inmodificable y previo a la historia, sino como el plexo de relaciones sociales en su íntima variabilidad. El “ser genérico” humano no es, para Marx, una esencia invariable presente en cada uno de los individuos que compondrían sus instancias, sino el conjunto de relaciones que los hombres mantienen entre sí y con la naturaleza al producir su vida. Así, el ser genérico se define por las relaciones que lo componen y no por una identidad pura definida *a priori*. Por último, y sobre la base de lo anterior, clarificamos en qué sentido puede sostenerse el concepto de *alienación*, como es caracterizado por el joven Marx, con prescindencia de todo marco de referencia humanista o sujeto-céntrico. En efecto, la alienación no es para Marx el aparecer-otro de un sujeto inflado a principio de la totalidad de lo real, puesto que el encuentro con una dimensión heterogénea ante la que es relativamente pasivo (la naturaleza) es para el sujeto de Marx algo insoslayable y constitutivo. La producción alienada no es, por lo tanto, aquella en la que el hombre no se encuentra por doquier con el reflejo de su propia esencia (pues ello caracteriza a *toda* producción humana); sino la forma específica de producción cuyo proceso y cuyos resultados son para la comunidad de productores algo no susceptible de modificación consensuada (y por ello algo ajeno, inapropiable). En suma, creemos haber mostrado que es posible aceptar ampliamente las críticas althusserianas al humanismo y el sujeto-centrismo sin por ello dejar de lado los importantes desarrollos conceptuales del joven Marx. Esto nos permite poner en duda, incluso, que exista una ruptura epistemológica entre los textos del joven Marx y los trabajos posteriores a las *Tesis sobre Feuerbach*⁹.

Bibliografía

- Adorno, T. W., Tres estudios sobre Hegel, Madrid, Editora Nacional, 2002.
Adorno, T. W., Dialéctica negativa, Madrid, Editora Nacional, 2002.
Althusser, L., “Defensa de tesis en Amiens”, Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977.
Althusser, L., La revolución teórica de Marx, Siglo Veintiuno, Bs. As., 1973, pág. 188.
Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, Méjico D. F., FCE, 1994.
Marx, K., Manuscritos económico-filosóficos, Bs. As., Colihue, 2004.
Marx, K., El Capital, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

⁹ Dirimir tal cuestión, evidentemente, requiere un trabajo más extenso que el presente, en particular, un trabajo de comparación entre textos marxistas tempranos y maduros. Es por eso que aquí hablamos de “poner en duda” la idea de un corte epistemológico, y no de refutarla. No hemos, aún, recabado los elementos necesarios para intentar siquiera tamaña refutación.