

SOBRE LA ALIENACION

(II)

Nos hemos referido ya a cómo la popularidad moderna de la alienación deriva del descubrimiento y publicación de los denominados *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx, elaborados en París en 1844 y no publicados en su versión original alemana hasta 1932, parcialmente, y completos sólo en 1953 (116); las primeras ediciones en francés son de los años 1932 y 1937, sin textos fidedignos hasta 1962 ó, en realidad, hasta que en 1969 se publica el volumen II de las *Oeuvres* en la edición de M. Rubel; en inglés la primera versión es de 1959 y en forma masiva, por decirlo de alguna forma, no empiezan a aparecer sino a partir de 1961, en las distintas ediciones de Bottomore; la primera edición rusa completa es de 1956. En castellano las primeras ediciones son de 1960 y la primera completa de 1968 (117). Sea o no la larga ignorancia del tema una demostración de que la alienación no jugó un papel importante en la obra madura de Marx, cuestión dudosa según se dijo (118), desde luego lo es de que sus epígonos e intérpretes no le asignaron valor ni relevancia especial, si es que le dieron alguna, hasta que

(116) *Die Frühschriften*, ed. S. Landshut; cfr. C. ASTRADA: «Los "Manuscritos económico-filosóficos" en la doctrina de Marx», en *Diálogos*, Universidad de Puerto Rico, número 16, 1969; por cierto que, según ASTRADA, MARCUSE es «el verdadero inspirador» de la publicación inicial en 1932 (pág. 61).

(117) *Karl Marx: Manuscritos: economía y filosofía*, ed. F. Rubio Llorente, Madrid, 1968 (3.^a edición 1970). Lamentablemente no pude disponer de esta obra, agotada, al escribir la primera parte de este ensayo (a esta versión de los *Manuscritos* se hacen todas las referencias ulteriores a los mismos); en la Introducción a la misma figura una breve historia de los *Manuscritos* (págs. 16-21), y en su bibliografía una reseña de las primeras ediciones de los mismos (págs. 209-210). Para el uso de esta versión téngase en cuenta que, como su autor nos previene (págs. 42-43), «extrañamiento» y «enajenación» y sus derivados —y no «alienación» y los suyos— se utilizan indistintamente para traducir *Entfremdung*, *Entäußerung*, *Veräußerung*, y los suyos. Remitimos a las páginas iniciales de la primera parte de este trabajo.

(118) Ver *supra*, notas 30 y sigs. y el texto al que se refieren.

ios *Manuscritos* fueron publicados, permaneciendo hasta entonces «no solo olvidados sino menospreciados» (119). Es pasado algún tiempo de su publicación cuando se produce una verdadera eclosión del tema de la alienación, de forma que éste aparece doquiera en la literatura social contemporánea; no asistimos tanto a un «redescubrimiento» de la alienación (120), como a un descubrimiento puro y simple, salvo que el de Marx —y por supuesto el de Hegel— sea el «descubrimiento» primero. Otro tema distinto es el del por qué el redescubrimiento ha tenido el éxito notorio y la difusión extremada y creciente que este ensayo constata; quizá la razón básica sea la de «con la publicación... un nuevo Marx ha estallado sobre el mundo», ligado precisamente a los temas de la alienación (121).

Ocurre, sin embargo, en la mayoría de los tratamientos y de las referencias actuales al tema, de un lado, que son pocos los que se remontan al origen y al uso filosóficos del término —de los términos, en realidad— en Hegel, con lo que pierden una perspectiva esencial; justamente uno de los méritos, quizá el primordial, de la obra de Schacht ya citada consiste en dedicar a Hegel un largo y denso capítulo (cap. II, págs. 30 a 64), y de otro lado, y en íntima

(119) F. RUBIO LLORENTE: *Introducción*, cit., pág. 16.

(120) Este es el título de un estudio de BELL que no he podido consultar («The "Rediscovery" of Alienation», en *Am. Journal of Philosophy*, núm. 56, 1959); tomo la referencia del trabajo citado en la nota 201. Por lo demás, BELL vuelve a hablar de este «redescubrimiento» en *El fin de las ideologías*, ed. Madrid, 1964, pág. 502, atribuyéndoselo a LUKÁCS, cosa muy dudosa, según se explicó (*supra*, nota 37), aunque efectivamente, fue LUKÁCS quizá el único que entrevió el tema de la alienación en MARX antes de la publicación de los *Manuscritos*, y aunque en su conocida «confesión» —párrafos de la cual transcribe BELL en *El fin...*, págs. 502 y 504— dijera que había escrito bajo la influencia de WEBER y SIMMEL, lo que aun siendo cierto, sobre todo por lo que se refiere a WEBER, no quita para que la problemática fuera en gran parte de MARX. Repárese en que, quizá como reacción, LUKÁCS pretendió, más aparente que realmente, hipertrofiar el tema en HEGEL; «La "alienación" como concepto filosófico central de la "Fenomenología del espíritu"», es la rúbrica sorprendente de las últimas páginas de *El joven Hegel* (vol. XIV, de *Obras*, ed. Barcelona, 1970; IV.4, páginas 516-544). Por otro lado, como es sabido, LUKÁCS es para muchos el «hegelianizador del marxismo» (V. ZITTA: *George Lukács...*, cit. pág. 248).

(121) S. HOOK: *El marxismo en el mundo occidental: desde el socialismo científico a la mitología* (este estudio forma parte de M. M. DRACHKOVITCH (Ed.): *Marxist Ideology in the Contemporary World*, Stanford Univ., 1966); cito por la parte del mismo publicada en *Información comercial española*, núm. 400, 1966, págs. 197 y sigs. HOOK apunta —y niega como poco fundado al carecer de novedad en el MARX maduro— a que los *Manuscritos* «proporciona[n] un arma maravillosa» contra todas las «variedades de terror» prácticas que de alguna forma se imputen a derivaciones del MARX anteriormente conocido, al tiempo que hacen posible «mantener una oposición intransigente a los males del capitalismo» (loc. cit., pág. 197).

conexión con el anterior, que la alienación como vocablo se distiende cada vez más, más aún que en Marx, para carecer, finalmente, de todo significado preciso. Schacht ilustra esta tesis al reflexionar sobre Erich Fromm (cap. IV, páginas 115 a 140) respecto del que concluye diciendo que «Fromm parece citar como ejemplo de alienación casi todas las cosas que no aprueba y, como no aprueba muchas cosas, no es sorprendente que encuentre doquiera alienación»; «al usar [el término alienación] en tan diferentes contextos, pierde todo contenido conceptual específico y meramente sugiere insatisfacción» (122). Muy poco hay que añadir a esto, como no sea para recalcarlo; en efecto, ya en la primera página del prólogo de una de sus obras más conocidas, apenas ha escrito unas líneas cuando Fromm nos habla de la «protesta contra la alienación del hombre, su pérdida de sí mismo, su transformación en una cosa» donde alienación aparece como objetivación o autoalienación en sentido amplio; poco después, «el vencimiento de la alienación [es] la restauración de la capacidad del hombre para relacionarse a sí mismo enteramente con el hombre y con la naturaleza», lo que presupone una especie de heteroalienación frente a los demás hombre y frente al mundo; más adelante aparece una reflexión de alguna extensión ya propiamente sobre la alienación del trabajo, pero sin matización alguna y poco después, específicamente, como resultado de la división del trabajo (123). Hay, además, alguna referencia superficial de pasada en este contexto al existencialismo, sobre la que no se profundiza, en marcado contraste, por ejemplo, con Laín, quien aun no siendo el de la alienación tema central de su reflexión, la identifica en Marx, señala cómo a éste le viene de Hegel y cómo reaparece en Sartre (124); pero sobre este punto se volverá más adelante.

* * *

(122) SCHACHT, págs. 139-140; conclusiones muy parecidas, reflexionando también sobre FROMM —y sobre C. WRIGHT MILLS, con lo que deja de hacerse justicia a la cuidada crítica de éste— en Z. A. JORDAN (Ed.): *Karl Marx: Economy, Class & Social Revolution*, Londres, 1971: «Alienación es un término que indistintamente designa cualquier mal real, posible o imaginario que aparezca en una sociedad industrial desarrollada o incluso en cualquier sociedad» con lo que «al referirse a todo en general y a nada específico... es por completo inútil... generando un caos conceptual» (*Introductory Essay*, pág. 20).

(123) E. FROMM: *Marx's...*, págs. V, 5, 43-69 y 72; para otras acepciones, véase el mismo, *The Art of Loving*, Nueva York, 1962, págs. 93-94.

(124) P. LAÍN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*, vol. I, Madrid, 1961, páginas 119, 285 y sigs. Las referencias de FROMM al tema en *Marx's...*, cit., págs. V, 5 y 63.

Puede, en cambio, tener interés mayor analizar el mismo fenómeno dual, el de la popularización y el de la distensión del concepto de alienación, en Marcuse, autor al que anómalamente Schacht no se refiere ni cita siquiera aunque sí lo haga en cambio Kaufmann en el ensayo introductorio, resaltando, con razón, cómo Marcuse fue uno de los primeros que dedicó una atención amplia al problema y cómo «puede ser» su estudio sobre *Razón y revolución* el primero que incluye la voz alienación (en alemán, pese a ser la edición inglesa: *Entfremdung*) en su índice de materias (125). Bastante después, pero con un decenio largo de anticipación a su uso generalizado, *alienation* aparece también en el índice del conocido estudio sobre las clases medias *White Collar*, de Wright Mills, donde, efectivamente, se analiza con alguna amplitud, referida al trabajo y a las actitudes intelectuales y políticas de su tiempo (126).

Prescindiendo, para evitar reiteraciones, de su ensayo sobre la base filosófica del concepto de trabajo, Marcuse comienza exponiendo en *Razón y revolución*, que Hegel se percató de cómo el hombre había llegado a vivir en un mundo que, «no obstante haber sido moldeado por su propio conocimiento y por su propio trabajo le era extraño..., opuesto a sus necesidades íntimas», y que así había dejado planteado en su formulación primera el tema de la alienación, «que estaba destinado a jugar un papel decisivo en el desarrollo futuro de la filosofía hegeliana» (127). Suponiendo que esto sea cierto en la obra monumental de Hegel y que así se pensara por Marcuse, lo que resulta extraño es que por éste no se persiga el tema, y más en un libro dedicado básicamente a Hegel y precisamente a cómo es en Hegel donde ocurre la *Emergencia de la teoría social*, subtítulo del libro. Marcuse vuelve a ocuparse en este mismo libro de la alienación, pero ya centrándola exclusivamente sobre Marx (128), con una referencia inicial somera y superficial a como las ideas le vienen a éste

(125) *The Inevitability of Alienation*, ensayo introductorio a SCHACHT: *Alienation*, cit., pág. XVIII. Podría haber añadido que MARCUSE se había ocupado de la alienación bastante antes, en *Acerca de los fundamentos...*, cit.

(126) C. WRIGHT MILLS: *White Collar*, Oxford University, 1951; por supuesto, WRIGHT MILLS conoce la obra básica de MARCUSE y «las obras primeras de Marx», aunque la influencia más acusada es la de MAX WEBER (pág. 357); en el mismo análisis del trabajo alienado (págs. 224-228) recuerda más a éste que a aquél.

(127) *Reason and Revolution*, cit., págs. 34-35. Uso la segunda edición, de 1954; pero la primera es de 1941. *Entfremdung* aparece, efectivamente, en el índice de la edición de 1954.

(128) Loc. cit., II, I, 5, págs. 273-287. El título de la sección es, justamente, *Marx: Alienated Labor*. Los *Manuscritos*, de 1944, se utilizan ampliamente y, efectivamente, es el de MARCUSE, con toda seguridad, el primer análisis moderno relativamente a fondo del trabajo alienado en MARX.

al respecto de Hegel y de Feuerbach. Lo que al análisis le falta de pulcritud, al mezclarse con los temas de la propiedad privada y de su aparición, le sobra, quizá, de precisión, porque la alienación se refiere exclusivamente no ya al trabajo, sino al trabajo prestado a otro, lo que *per se* no es alienación para Hegel sino en un sentido inicial y elemental, y esto sólo cuando el hombre cobra conciencia de su objetivación en lo que produce, y a su vez es tan solo una de las múltiples formas de la alienación del trabajo en Marx, según se ha visto anteriormente respecto de uno y otro; no es que Marcuse deje de entrar en esta problemática adicional, pero lo hace de forma confusa. Al fallarle el apoyo en Hegel, pese a su referencia inicial, le falla la precisión ideológica y terminológica.

Con todo, la forma en que se usa de la alienación en esta primera obra guarda congruencia con las fuentes sobre las que se reflexiona; ésta, en cambio, se pierde en gran parte en obras posteriores, paulatinamente. Así, de pronto, aparece la alienación con toda la magnificencia de Hegel, implicando su superación al advenimiento de la forma más alta de la razón: la unidad de lo universal y lo individual en que consiste el ser, «la unidad trasparente del sujeto y del objeto», es una unidad dinámica caracterizada porque «todo se libera de su alienación»; la historia del hombre culmina cuando «el trabajo de la historia descansa en la historia misma: la alienación es cancelada» (129). Pero antes y después la alienación ha aparecido, y sigue apareciendo, referida exclusivamente al trabajo y concebida, además, en el sentido muy peculiar de «negación del principio de placer»; el hombre al trabajar, se nos dice, «no satisface sus propias necesidades y facultades sino que trabaja en alienación», y, por ello, se nos continúa diciendo, «el tiempo de trabajo... es un tiempo penoso, porque el trabajo alienado es la ausencia de satisfacción» (130), con lo cual se apunta, parece, no ya a la alienación como una situación objetiva sino a la alienación sentida subjetivamente por quien la padece —sentida como frustración, negación, ausencia— lo cual si por un lado es una novedad completa por otro impensadamente enlaza con el sentido primero de la alienación en Hegel, en quien la toma de conciencia por el hombre de su separación de la sustancia social es fundamental, según se vio. Sin embargo, poco después, en una construcción llamémosla más de marxismo tradicional, el trabajo alienado es simple y sencillamente el trabajo necesario y penoso, se sienta o no como tal, en el que quien lo ejecuta no exploya su personalidad ni atiende a sus necesidades

(129) *Eros and Civilization*, cit., págs. 105-106. La cita se hace como ilustración y sin afirmar aquí que HEGEL elevara el tema de la alienación a este plano.

(130) Loc. cit., pág. 41. Incidentalmente, recuérdese que *Eros y la civilización* se subtitula «Una investigación filosófica sobre Freud».

verdaderas e íntimas; es, en una palabra, el trabajo productivo. De este tipo de trabajo, además, y por consiguiente de la penosidad/alienación en él implícitas, no se escapará jamás: «Hombre y sociedad no han eliminado, ni pueden eliminar, la necesidad del trabajo alienado» (131), aunque, parece, puedan reducirse al mínimo los ingredientes de penosidad/alienación al aumentar el tiempo libre como consecuencia del desarrollo tecnológico; de ahí que, paradójicamente, «la alienación progresiva haga crecer las potencialidades de libertad... y conduzca a un cambio cualitativo de la existencia humana: *El tiempo libre más que el tiempo de trabajo determina[rá] su contenido. El campo en expansión de la libertad se convierte verdaderamente en el reino del juego*» (132). De nuevo, pues, el trabajo-maldición, consistiendo la maldición justamente en la alienación y hallándose la utopía allende el trabajo o, por seguir con las citas textuales, «allende la producción y reproducción material[es]» que no se ve cómo pueden ser trascendidas, aunque sí pueda «vislumbrarse» una situación en la que exista «una cierta distancia entre la existencia y las necesidades más urgentes» (133). Lo insólito es que se proponga el juego como ideal y el reino de éste como una especie de consumación feliz de los siglos, de forma que todos los trabajos de todos los siglos vinieran a parar a la diversión. Mirando al hombre, ya sentenció Aristóteles que «la felicidad no está en la diversión», que afanarse y trabajar por causa de ésta «parece necio y pueril», y que «la vida feliz es... vida de esfuerzo serio, y no de juego» (134), aunque, por supuesto, pensara el filósofo que la felicidad requiere ocio y que, justamente, «para tener ocio trabajamos» (135).

* * *

(131) Al profundo pesimismo de este enfoque en MARX y en sus intérpretes ya nos hemos referido en *supra*, notas 68 a 72 y texto correspondiente; en una nueva referencia, MARX, definitivamente, pensó que la alienación era «una consecuencia inevitable de la necesidad de trabajar. Como no hay escape de esta necesidad, la alienación existirá en mayor o menor medida en todo sistema de producción» (Z. A. JORDAN: *Karl Marx...*, cit., pág. 19).

(132) Loc. cit., págs. 138 y 203-204; las cursivas son mías. Esta construcción, si se prescinde de su epílogo en el juego, coincide, a grandes rasgos, con la de MARX, según se ha visto (*supra*, notas 66 y 67 y los textos a que corresponden). También en el mismo sentido, en cuanto interpretación de MARX, D. BELL: *El fin de las ideologías*, edición Madrid, 1964, págs. 504-507, y resaltando la contradicción que encierra, J. M. DE BEDOYA: *Marcuse y el socialismo*, 2.ª edición, Madrid, 1971, págs. 298-299.

(133) *Acerca de los fundamentos...*, cit., pág. 51.

(134) *Ética a Nicómaco*, 1.176 b) y 1.177 a); ed. cit., pág. 165.

(135) Loc. cit., 1.177 b); pág. 166. No puedo entrar en el tema del ocio aristotélico y su inversión, menos aún en el de la felicidad.

En una obra posterior Marcuse nos presenta la alienación como referida a la pretendida y dudosa libertad del consumidor: «La libre elección dentro de una amplia variedad de bienes y servicios no significa libertad, si estos bienes y servicios sostienen los controles sociales sobre una vida de trabajo y temor, esto es, si sostienen la alienación» (136). La idea que se quiere expresar aquí, como resulta claro de su contexto, es la muy generalizada hoy de que las necesidades que se satisfacen no son necesidades reales, sino necesidades artificialmente creadas por los encargados de satisfacerlas o, expresado de otra forma, que la producción no sirve a las necesidades, sino las necesidades a la producción; de ahí la artificiosidad de aquéllas y que el proceso productivo, ya alienado simplemente en cuanto que penoso y no satisfactorio, refuerce la alienación al crear, si es que crea, opciones innecesarias para la satisfacción de lo que objetivamente son los caprichos y veleidades del hombre alienado o, como hubiera dicho Rousseau, las apetencias que inútil e imprudentemente multiplicamos y que colocan nuestra alma bajo su dependencia (137).

La idea, repito que común hoy, aunque no aceptada pacíficamente (138), tiene alguna antigüedad (139) y cobra especial relevancia si a través de ella se denuncian las situaciones objetiva y moralmente injustas derivadas de los distintos grados de desarrollo y el despilfarro correlativo de recursos que implican

(136) *One-Dimensional Man* (1964), ed. Boston, 1968, págs. 7-8.

(137) *Dernière réponse de J. J. Rousseau* [a las críticas sobre el *Discours sur les sciences et les arts*], ed. París, 1971, pág. 121.

(138) La no aceptación consiste en afirmar que las opciones son reales y, además, punto importante, que no se refieren sólo a los bienes sino a las situaciones mismas de trabajo; por eso se afirma también que los problemas básicos de una sociedad con tecnología muy desarrollada no están «en la lucha de una clase contra otra sino en el enfrentamiento entre la disciplina que exige la tecnología y la espontaneidad de las fuerzas de trabajo que esta tecnología ayuda a crear» (C. KERR, *et al.*: «Post scriptum a "El industrialismo y el hombre industrial"», en *Revista Internacional de Trabajo*, volumen 83, núm. 6, 1971, pág. 611).

(139) Aparece, por ejemplo, en MARX: *Miseria de la filosofía*, I, § 1.º y § 3.º, y *Discurso sobre el libre cambio* (*Oeuvres*, cit., vol. I, págs. 19, 42 y 149) y *Tercer manuscrito*, XIV-XVI; ed. cit., págs. 156 y sigs.; para su vulgarización actual, por ejemplo, J. K. GALBRAITH: *The Affluent Society*, ed. Londres, 1961, págs. 95 y sigs., y *The New Industrial Society*, Boston, 1967, págs. 198 y sigs. Es tema relacionado con el del consumo suntuario y la aparición de la gran ciudad como centro del mismo, al que tanta importancia atribuyera SOMBART en el surgimiento del capitalismo (cfr. *Lujo y capitalismo*, 1912, ed. Madrid, 1965). Por supuesto el tema había sido explorado por ROUSSEAU en el *Discours* citado y en las respuestas a sus críticos, y había vuelto sobre él en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* para el que es uno de los temas centrales «la necesidad de satisfacer» lo que llama «una multitud de pasiones que son la obra de la sociedad» (ed. cit., pág. 195).

las producciones para un lujo que sólo la manipulación a través de la propaganda erige en necesidad aparente (140), pero su conexión con la alienación es remota y también puede servir como demostración de la distensión del término. Como su uso en este contexto es nuevo —salvo que se dé el salto entre consumo manipulado y consumo sin más, y entre sus respectivas producciones— las conclusiones que de él se pueden sacar son insólitas, entre ellas la bien singular de que la productividad y la eficiencia del aparato productivo moderno es tan vasta y su capacidad de conformación de las necesidades tal que la civilización en que ocurren, que es la nuestra, «transforma el mundo objetivo en una extensión del cuerpo y el alma del hombre [y] la misma noción de alienación deviene dudosa; la gente se reconoce a sí propia en sus mercancías..., en su automóvil..., en su casa» (141), con lo que parece como si a este nivel se lograra una quimérica unidad del mundo objetivo y subjetivo que pueda constituir el vencimiento de la alienación en su sentido elemental de sensación de extrañamiento o ajenidad frente al mundo cultural creado. Pero, prosigue el razonamiento, esta identificación del hombre con su existencia, que según se recalca «no es una ilusión sino una realidad», no es tanto el vencimiento de la alienación como una fase más avanzada de ésta; la existencia está ya completamente objetivada y «el sujeto, está alienado, es tragado por su existencia alienada» (142). Parece como si se estuviera parafraseando —o parodiando— a Hegel para quien justamente «el poder del individuo», la medida de su «energía» y de su «talento» se refleja en el apoderamiento del mundo por medio de la cultura; «en efecto, el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia [social], es decir en enajenar[se] su sí mismo y, por tanto, en ponerse con la sustancia objetiva que es. Su cultura

(140) En este sentido *Carta Apostólica... en ocasión del 80.º Aniversario de la encíclica "Rerum novarum"*: «Mientras amplísimos estratos de población no puede satisfacer sus necesidades primarias se intenta crear necesidades de lo superfluo»; la referencia específica a la publicidad o propaganda, y, por tanto, a la manipulación a su través, en el párrafo anterior (texto de ABC, Madrid, 15 de mayo de 1971, pág. 44).

(141) *One-Dimensional Man*, pág. 9. Nótese el abandono del subjetivismo; la alienación es ahora objetiva y es subjetivo el sentimiento de no estar alienado, o la indiferencia ante el estar o el dejar de estarlo; en este sentido la alienación es «el hombre privado de la conciencia de sí»; «la alienación es sueño», estar dormido (F. PERROUX: *Aliénation et société industrielle*, París, 1970, pág. 76). La referencia al automóvil como «extensión de uno mismo» se hace también por M. MERLEAU-PONTY (cfr. M. WÄRNÖCK: *Existentialism*, Londres, 1970, pág. 81).

(142) Loc. cit., pág. 11. De ahí que se diga que entonces, en «la alienación completa» o en «la totalidad alienada» que se produce en «la sociedad de consumo», de lo que se precisa es de «una nueva conciencia» (L. ALTHUSER: *La revolución técnica de Marx*, Méjico, 1967; en L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología...*, cit., pág. 106).

y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma» (143). Desde otro punto de vista, si efectivamente se cree que es «una realidad» la fusión a través del mecanismo expuesto del sujeto alienado con la existencia alienada, lo que se está postulando implícitamente como vía de salida o de solución es un nuevo y esencial momento crítico del individuo, una nueva y penosa separación del mundo y del medio en que está inmerso, en definitiva, una nueva alienación, ahora liberadora, como lo es la alienación primera expuesta por Hegel, según se vio; pero, todo esto, que pudo haberse dicho ha dejado de decirse, por lo menos en lo que hemos leído.

* * *

Bruscamente se nos cambia la perspectiva desde esta alienación autófaga y se nos traslada al campo del arte. Aquí Marcuse percibe claramente el uso anómalo que va a hacer del término y habla de su «contraste» con el usual aplicado a la relación del hombre con su trabajo. La *alienación artística* es la «trascendencia consciente de la existencia alienada», en relación, por tanto, de separación, oposición u hostilidad con un mundo real que se supone alienado de suyo o, dicho de otra forma, la alienación del artista verdadero consiste precisamente en su no alienación subjetiva, y ello básicamente por dos razones: porque su trabajo no es penoso en cuanto satisfactorio y por ello es claramente distinto del trabajo vulgar alienado, por un lado, lo que permitiría seguir manteniendo la tesis de que el «artista creador» es el prototipo o el ideal del hombre no alienado (144), y porque, al tiempo, por otro lado, implica una disociación con el medio, en cuanto se objetiva en obras apartadas y claramente diferenciadas de las comunes (145), como fruto que son de «facul-

(143) *Fenomenología*, BB, VI, B. i. a. 1; ed. cit., pág. 291.

(144) S. HOOK: *El marxismo en el mundo occidental*, cit., pág. 199; este sería el ideal extrapolando a MARX según HOOK. Exactamente en el mismo sentido E. FISCHER: «Reflexiones sobre la situación del arte», en *Revista de Occidente*, núm. 105, 1971, página 278.

(145) Esta concepción de la obra artística es común; así, «el arte, como la obra del genio solitario, ha tendido siempre a separarse de las realidades culturales contemporáneas» (A. NEUMEYER: *The Search for Meaning in Modern Art*, ed. Englewood Cliffs, 1964, pág. 2). En las *Cartas sobre la educación estética*, de SCHILLER, «el artista es el hijo de su era, pero no debe ser su alumno ni, menos, su favorito» (W. KAUFMAN: *Hegel*, cit., pág. 20); el mismo KAUFMANN refiere esta idea vagamente a HEGEL respecto de la *Fenomenología*, al hablar del «impulso poético» que preside ésta, o de ésta — en la cita de R. HAYM: *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pág. 96 — como la «obra de arte» (pág. 112), de «un hombre solitario» (pág. 119). T. W. ADORNO se ha

tades poseídas por relativamente poca gente», por «genios [que surgen por] un azar genético», para los cuales, como para el arte en general, «el mayor enemigo... es el sentir colectivo en cualquiera de sus manifestaciones» (146), o como resultado, cuando menos, de momentos en los cuales el artista es capaz de dejar de concentrarse sobre el mundo y sobre cómo en éste son las cosas, disociándose o apartándose del mismo, actitud que, por otra parte, se dice, caracteriza incluso la mera contemplación estética (147), todo lo cual viene a resumirse en la lapidaria frase de Nietzsche: «Ningún artista tolera lo real» (148). Pero ocurre hoy, prosigue la elaboración de Marcuse en este punto, que «las obras alienadas de la cultura intelectual se convierten en bienes y servicios comunes», porque la reproducción y el consumo masivo que de las mismas permiten la democratización de la cultura y el desarrollo tecnológico eliminan su carácter extraño y separado; la idea dominante parece ser aquí no la de negar en absoluto como contradictoria con la noción misma de lo artístico su absorción última por el medio social en que acaece —«el arte comienza como una actividad solitaria y no se integra en la sociología sino a medida que es aceptada por la sociedad» (149)— sino en la rapidez del acaecimiento y su generalización, envolviendo esta apreciación, quizá, una noción o prejuicio elitista. Sea ello lo que fuere, volviendo a Marcuse: «El poder

referido a la filosofía hegeliana como obra de arte, y hasta insistió en que debe leerse a HEGEL como oírse a Beethoven (*Tres estudios sobre Hegel*, ed. Madrid, 1969, páginas 176 y sigs.).

(146) H. READ: *Art and Alienation. The Role of the Artist in Society*, 2.^a edición, Nueva York, 1970, págs. 22, 24 y 28. El segundo de los ensayos recopilados en este libro (*Rational Society and Irrational Art*, págs. 29-39) es un estudio sobre MARCUSE; salvo en éste, el concepto de alienación que se maneja es el general de «hombre extraño de sí mismo», tomado de FROMM; por lo demás, las tres cuartas partes del libro tienen poco que ver con la alienación, quizá incorporada a su título *a posteriori* y a tono con la moda.

(147) M. WARNOCK: *Existentialism*, cit., pág. 68.

(148) Cit. por A. CAMUS: *L'homme révolté*, París, 1951, pág. 313; CAMUS insiste, por su parte, en que el artista «se rebela contra lo real» y en que «el realismo en arte es... una noción incomprensible»; pero también afirma que «el arte formal... [es] una noción absurda»; para concluir con que el artista «debe escapar al tiempo del frenesí formal y de la estética totalitaria de la realidad» (loc. cit., págs. 318, 328, 332 y 337).

(149) H. READ: *Art and Society*, cit., pág. 28; P. FRANCASTEL: *Problèmes de la sociologie de l'art*, en G. GURVITCH: *Traité...*, cit., vol. II, pág. 281; la especificidad absoluta del arte y su falta de conexión primera con lo social inspira, por otro lado, las ideas estéticas de B. CROCE, como se subraya también por FRANCASTEL en loc. cit. Todo esto, es claro, salvo que de arranque se exija del artista por la coerción política «un arte apolagético» (E. FISCHER: *Reflexiones...*, cit., págs. 264-265).

absorbente de la sociedad vacía la dimensión artística al asimilar sus contenidos antagónicos» y así resulta que la tecnología no sólo mina las formas artísticas tradicionales sino el arte en cuanto tal, «la base misma de la alienación artística» en que el arte consiste por hipótesis (150); expresado de otra forma, desaparece para el artista la posibilidad de soledad, definitiva al tiempo de su arte y de su alienación; supuesto que lo deseara, ya no puede contar con el «orgullo del aislamiento», precisamente porque tiende a ser aceptado masivamente por la sociedad de la que pretende aislarse (151). No se nos dice cuál es la salida de esta situación ni se ve con claridad, si efectivamente se cree en la existencia de ésta, cuál puede ser; salvo que se nos proporcione la panacea del recurso dialéctico, convertido ahora, a su vez, casi irónicamente, en arte y se nos diga que justo «la dialéctica es aquel arte que nos invita a recuperar las propiedades alienadas» (152).

* * *

No se trata, es claro, de hacer en este estudio una crítica de Marcuse, impropia en su contexto y que, por lo demás, habría de ser sumamente matizada y perseguir la evolución evidente de su pensamiento; simplemente se pretendía demostrar, como creo queda hecho, la forma cómo la idea de la alienación aparece ya expandida en múltiples campos y aplicada a múltiples realidades. Aún en la coherencia de las construcciones de Marcuse —que tan netamente se diferencian por ello de las de Fromm— si la alienación tiene algún sentido ya no es sino el puro y simple de separación, unido o no en cada contexto particular al de objetivación, o al de unión íntima del sujeto alienado a la realidad objetivada, con predominio de ésta, tenga o no el sujeto conciencia del fenómeno.

* * *

Verdaderamente singular, y diríamos característico, de lo que se está describiendo es lo ocurrido a Kaufmann, prologuista del libro de Schacht; el prólogo es un pequeño ensayo —o no tan pequeño, exactamente cuarenta y cinco

(150) MARCUSE, loc. cit., págs. 60-61.

(151) Cfr. L. FEUER: *What is Alienation?*, pág. 128; cit. en M. W. SCOTT: *Las fuentes...*, cit., pág. 21. El fenómeno guarda un cierto parecido con el de la vulgarización de la cultura tantas veces estudiado, y aludido por FUEYO precisamente por cierto respecto de la obra de MARCUSE (J. FUEYO: «Mundialización política y cultura de masas», en *Boletín de Ciencia Política*, núm. 6, 1971, pág. 7).

(152) G. DELEUZE: *Nietzsche*, París, 1971, pág. 21.

páginas— sobre la alienación, de la que se dice que es un «rasgo central de la existencia humana» (153), y que, como tal, se examina en contextos y manifestaciones múltiples; al reflexionar sobre Hegel se nos indica lo extraño que resulta que, pese a utilizar éste la expresión frecuentemente y ser *El espíritu alienado de sí mismo* la rúbrica de un capítulo de más de cien páginas de la *Fenomenología*, la alienación no fuera percibida como fenómeno importante hasta su popularización a partir de 1960. Nada de esto llamaría especialmente la atención si no fuera porque el propio Kaufmann había escrito años antes un libro sobre Hegel, ya citado (154), y en él, de un lado, y en cuanto a Hegel en concreto, parece como si la alienación no tuviera importancia alguna; su estudio sobre la *Fenomenología* ocupa unas ochenta páginas y el tema no es ni aludido (155), ni siquiera en el análisis de la relación amo-esclavo, ni al dar un reducido vocabulario de terminología hegeliana; en cambio, de otro lado, se usa del vocablo aquí y allá sin excesiva frecuencia y, desde luego, sin sentido preciso, sirviendo o ejemplificando inconscientemente la moda de la alienación (156).

* * *

Porque, efectivamente, la vía abierta por las traducciones de Bottomore, por Fromm y por Marcuse, ha desembocado en la literatura sociológica anglosajona en la «moda» de la alienación (157), y la expresión no quiere ser irónica

(153) *Introductory Essay*, pág. XV, a SCHACHT: *Alienation*, cit.

(154) HEGEL: *A Reinterpretation*; cito por la edición de 1966. Incidentalmente se trata de un excelente libro especialmente en cuanto a la forma como HEGEL debe ser leído y entendido; demuestra ampliamente que es falsa la leyenda de HEGEL «dialéctico» y ajusta con rigor la obra de HEGEL a su biografía; la demostración, en cambio, de que HEGEL no era cristiano, ni probablemente un hombre religioso, es tediosa y reiterativa aparte de poco convincente; sobre esto último, ver M. RÉGNIER: «Logique et théo-logique hégélienne», en *Hegel et la pensée...*, cit.

(155) Aparece al palabra alienación dos veces, pero en terminología y contexto del propio KAUFMANN, que no de HEGEL; se habla de GOETHE como un «vasto espíritu alienado de su medio» (pág. 119) y del «intelectualismo alienado de la Ilustración» (página 155).

(156) Ver la nota anterior. Sólo en un caso se trae a colación a HEGEL, y más precisamente el ensayo de éste, anterior a la *Fenomenología*, comparando FICHTE con SCHELLING (pág. 50), donde la alienación aparece en su sentido primero de separación y toma de conciencia del mundo.

(157) Lo mismo podría decirse de la francesa, cuando menos en su vertiente *grosso modo* marxista; de ello son testimonio los estudios de ALTHUSER, GARAUDY, LEFEBVRE y PERROUX citados. Con la particularidad de que en Francia hubo de desplazar a la

ni parece que sea excesiva ya en este plano; probablemente la mejor comprobación surge del examen de los manuales escolares de sociología general. En efecto, si se leen los escritos pongamos hasta 1960, salvo que contengan alguna referencia aislada a Marcuse —cuya obra básica, por otro lado, pasó desapercibida durante bastante tiempo— el vocablo alienación no aparece en los cuidados índices de materias que caracterizan estos libros ni, lo que es más importante, se ve en ellos análisis relevante alguno de la alienación ni de realidades o fenómenos que se contemplan desde la misma (158). Lo mismo ocurre, en particular, con los libros y manuales de sociología del trabajo (159), donde el término y su consideración deberían, necesariamente, haber surgido, como lo hacen después.

En cambio, y en contraste muy marcado, en los posteriores al año 1960 el panorama cambia por completo, hasta el punto de ser la alienación el tema dominante, desde luego y por lo pronto en los debates sobre Marx; sirviendo, además, de punto de partida para la crítica tanto de la sociedad capitalista «en la cual se separa al hombre de sus producciones como consecuencia de la propiedad privada de la industria», como de la sociedad colectivizada, «en la que ocurre una separación similar, resultante de una producción controlada política y burocráticamente desde arriba» (160); y utilizándose, finalmente, como categoría general de análisis sociológico o como realidad sobre la que debe versar éste.

* * *

Comenzando por los libros generales, si se toma como ejemplo del excelente de McKee nos encontramos en el mismo con dos análisis relativamente

anomie de DURKEIM, próxima en alguna de sus acepciones, según se dirá. También puede señalarse aquí la modernidad del fenómeno; así, en H. LEFEBVRE: *Psychologie des classes sociales* (en G. GURVITCH: *Traité*, cit., vol. II, cuya primera edición es de 1960; la segunda de 1963), la «alienación por y en la clase [social]... del individuo y en el individuo» y «el trabajo alienante y alienado» (pág. 380) aparecen ya con algún relieve.

(158) Ver, por ejemplo, SUTHERLAND, WOODWARD y MAXWELL: *Introductory Sociology*, 5.^a edición, Chicago, 1956.

(159) Ver, por ejemplo, T. CAPLOW: *The Sociology of Work*, Univ. de Minnesota, 1954, libro del que existe una versión española, *Sociología del trabajo*, Madrid, 1954; también R. DUBIN: *The World of Work*, Englewood Cliffs, N. J., 1958.

(160) T. B. BOTTOMORE: *Critics of Society*, Nueva York, 1968, págs. 65-76. En las recopilaciones o *Readings* modernos de sociología general se dedican también partes especiales a la alienación; así, en 4, II, págs. 274-339, de G. ABCARIAN y M. PALMER (Eds.): *The Human Arena. An Introduction to the Social Sciences*, Nueva York, 1971, con una selección no especialmente feliz de trabajos.

amplios. El primero de ellos dentro de un capítulo que lleva por rúbrica «La persona en la sociedad», donde la alienación aparece con el doble y contradictorio sentido de «pérdida potencial de integridad e individualidad» al adaptarse la persona a una estructura social que exige conformidad, y de formas personales de vida que se caracterizan por «su separación de las estructuras institucionales convencionales», en busca de una «experiencia humana privada e inmediata». De una forma o de otra la persona se siente *inermes*, *carente de sentido* y *apartada* de los valores, los grupos sociales y las situaciones de su entorno, y en esto consiste su alienación (161). Nótese, de paso, que es característico para esta concepción, de acuerdo con algunas otras ya vistas con anterioridad o que han de seguir apareciendo, su subjetivismo, la exigencia de que el alienado tenga conciencia de que lo está y, más que esto, que en esta conciencia de la situación está la alienación misma. Sin la profundidad del concepto primero de alienación en Hegel del cual la separación *consciente* o, mejor dicho, la conciencia de la separación, era ingrediente necesario, según se ha repetido ya varias veces, conviene dejar anotado esta especie de asenso general a la tesis de que «nadie está alienado sin saberlo» y de que, por consiguiente, objetivación y alienación son cosas distintas, como también pensara Hegel. Extremando la tesis no hay tanto alienación como «estados psicológicos de alienación», o «la alienación se refiere a... estados mentales» (162).

El segundo examen de la alienación aparece dentro del capítulo, que repite el título de la obra clásica de Max Weber, «Economía y Sociedad»; muy apropiada la repetición, dicho sea de paso, porque al comenzar a exponer la alienación se parte de Weber, al que se cita expresamente en su conocida tesis de que el trabajo como «interés central del hombre industrial» deriva de la ética protestante (163). Pero el análisis pasa en seguida a Marx y a los

(161) J. B. MCKEE: *Introduction to Sociology*, Nueva York, 1969, págs. 116-119; los subrayados en el original.

(162) M. W. SCOTT: «Las fuentes sociales de la alienación», en *La nueva sociología*, tomo II, ed. Buenos Aires, 1964, págs. 7 y 9.

(163) El conocido y ruidoso ensayo de WEBER: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», se publicó en los vols. XX y XXI (1904-1905), del *Archiv für Socialwissenschaft und Social politik*, y volvió a ser publicado, modificado y ampliado, en 1920 como estudio inicial de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, contestando ya MAX WEBER a sus críticos, señaladamente a L. BRENTANO. Del ensayo existe una traducción inglesa, que es la que se maneja por MCKEE, de T. PARSONS: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, 1930, y Londres, 1956, con un prefacio de R. H. TAWNEY, en el que se contiene la bibliografía anterior a 1930 sobre la polémica que suscitó y se insiste sobre la tesis básica del impacto económico del calvinismo. La versión española es de L. LEGAZ LACAMBRA: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 1955. WEBER generalizó y extremó su tesis en *Economía y*

Manuscritos de 1844; hay una breve indicación de cómo la alienación se concibe en éstos, cargando la nota sobre la división del trabajo y la especialización consiguiente, y una elaboración sobre esta base que insensiblemente lleva al mismo subjetivismo recién señalado, al examinar cómo los trabajadores se sienten más o menos alienados según el tipo de trabajo que ejecutan, el medio tecnológico en que lo desarrollan y la estructura organizativa en que se desenvuelven. Al final se desemboca en la reacción contra la burocratización de forma que recuerda algo a Luckács —y, según se dijo, a A. Touraine— aunque no se cite a éste y parezca más bien tratarse de una coincidencia (164).

* * *

sociedad: «Todas las formas del protestantismo y del sectarismo ascético occidental y oriental... se han unido siempre, de modo muy distinto pero de la manera más estrecha, con desarrollos económicos racionales»; «Se puede observar una afinidad entre el racionalismo económico, por una parte, y una cierta clase de religiosidad ético-rigorista, por otra» (2.^a, V, § 7.^o; tomo I, pág. 385). Sobre la polémica, con selección de los textos básicos, R. W. GREEN: *Protestantism and Capitalism. The Weberian Thesis and its Critics*, Boston, 1969; y un reexamen de la tesis, no profundo en exceso en CH. HILL: *Protestantism and the Rise of Capitalism*, en D. S. LANDES (Ed.): *The Rise of Capitalism*, Nueva York, 1966. Los estudios más recientes sobre los orígenes de la revolución industrial confirman la posición de WEBER (cfr. M. W. FLINN: *Origins of the Industrial Revolution*, Londres, 1966, págs. 81 y sigs.; en la edición española, *Orígenes de la Revolución Industrial*, Madrid, 1970, págs. 146 y sigs.), con algún curioso intento, claramente basado en FREUD, de hacer tanto de la moral puritana como del espíritu del capitalismo las consecuencias de una forma especial de concebir la crianza y educación de los hijos (cfr. los varios ensayos de RATRAY TAYLOR, en J. MCLEISH: *The Theory of Social Change. Four Views Considered*, Londres, 1969, págs. 29-51).

Por otro lado, la tesis es anterior a MAX WEBER; a finales del siglo XVII ya se escribía que el comercio «no está ligado a religión determinada sino siempre, más bien, a elementos heterodoxos, del conjunto [religioso]» (W. PETTY: *Political Arithmétique*, 1699); la cita aparece en la *Crítica de la economía política*, de MARX, que añade, por su parte, hablando del avaroso o avaro, que su tipo se corresponde con el del asceta vocado al trabajo mundano, y que, por ello, «su religión es, sobre todo, el protestantismo o más precisamente el puritanismo» (*Oeuvres*, cit., vol. I, págs. 307 y 309); hay también una referencia de pasada al tema en *El capital*, 1.^o, I, IV. COMTE, por su parte, se había referido a cómo «el principio protestante reforzó el desarrollo científico e industrial, estimulando los esfuerzos personales y quebrantando las reglas opresivas» (*Catéchisme positive*, conclusión, 11.^o entr., ed. París, 1966, pág. 293).

(164) MCKEE, págs. 443 a 445; se subraya en una nota que el tema de la alienación se encuentra en los *Manuscritos* «precediendo al desarrollo de su (de MARX) pensamiento maduro», y cómo el tema de la alienación «ignorado durante mucho tiempo está ahora adquiriendo un interés renovado». Ver la nota 37.

En la sociología del trabajo puede apreciarse fenómeno similar; quizá sea el de G. Friedmann uno de los ejemplos más significativos, habida cuenta de la autoridad en cuanto a la disciplina que generalmente se reconoce a este autor; en sus estudios anteriores a 1960 (165) no he podido encontrar ninguna referencia a la cuestión; su «descubrimiento» de ésta ocurre, probablemente, en 1961, y la novedad que para él entraña se manifiesta explícitamente —«el concepto ambiguo de alienación» del que se da «el contenido que tiene para nosotros aquí»; «es un campo de estudio que la sociología del trabajo comienza a desbrozar» (166)— e implícitamente en el entrecomillado de las expresiones «aliénation» y «aliéné» y, sobre todo, en el tratamiento sumario y descuidado que hace del mismo: al hablar de las tareas asignadas al o desempeñadas por el trabajador, se dice que «aquellas... en las que no participa..., que no le permiten manifestar —o a las que no desea dedicar— ninguna de sus aptitudes y capacidades profundas... de las que tiende a huir... todas estas tareas son tareas alienadas» (167), en la línea, por tanto, de la subjetivación y referida la alienación a una realidad sumamente concreta; inmediatamente antes nos dice que «todo trabajo sentido por quien lo ejecuta *comme quelque chose d'étranger... est... un travail aliéné*», lo que equivale a decir, más o menos, que el trabajo que se siente como alienado es alienado, afirmación realmente no muy profunda, falta como está de desarrollo, de un subjetivismo poco meditado que ignora, para admitirlos o negarlos, los factores objetivos o «estructurales» de la alienación.

Otros autores franceses contemporáneos que escriben sobre sociología del trabajo han experimentado ya la impregnación; así, Rolle, hace muy numerosas referencias al tema (168), ninguna de ellas luminosa en exceso, y la más clara, a mi juicio, casi calcada de Friedmann (169), aunque parece que no está citando a éste sino dando el parecer propio; se dedica un apartado espe-

(165) Por ejemplo, en *Problèmes humains du machinisme industriel*, París, 1954, o en su abundante aportación (a todos los capítulos de la sección 5.ª, *Problemas de sociología industrial*) al *Traité de sociologie* dirigido por G. GURVITCH, París, 1958.

(166) *L'objet de la sociologie du travail*, pág. 15, nota 1, y pág. 16; en G. FRIEDMANN y P. NAVILLE: *Traité de sociologie de travail*, vol. I, París, 1961.

(167) Loc. cit., pág. 15; todas estas consideraciones aparecen en un apartado que lleva por rúbrica «Exploitation et aliénation»; la conexión que al parecer quiere establecerse entre estas dos ideas apenas pasa de la de su unión mediante la partícula conjuntiva.

(168) *Introduction à la sociologie du travail*, París, 1971, págs. 18, 24, 97-98, 112, 121, etc. Ver las notas que siguen.

(169) *L'aliénation, c'est-à-dire, le sentiment éprouvé par l'ouvrier que son travail lui est étranger...* (loc. cit., pág. 128).

cial a «Anomía y alienación» (170), que versa más sobre la primera que sobre la segunda, con un intento poco afortunado de distinción entre ambas, de que la alienación resulta restringir su portada «al estudio del trabajador en el sistema concreto de trabajo», mientras que la anomía juega, más ampliamente, en la relación «entre una colectividad cualquiera considerada como sistema y uno de sus miembros» (171). También el librito de Mottez dedica unas páginas a la alienación, discurriendo sobre los aspectos objetivo y subjetivo de sus variantes (172). Final y curiosamente se aprecian también fenómenos de antimoda; así, P. Naville en el prólogo a la primera edición de uno de los libros de su copiosa bibliografía habla sin especiales reticencias, elaborando sobre Marx, de cómo en éste «el hombre extrañado a sí mismo, alienado, por el sistema social y las contradicciones generales de la civilización», pasa a ser el productor «cambiado contra sí mismo en el cuadro de un mecanismo específico de producción», y de cuáles son las vías y las posibilidades de escapar a la alienación. En el prólogo a la segunda edición, en cambio, con una cierta violencia se nos dice que Marx aprendió a «abandonar nociones tan seductoras, incluso fascinantes, como la de *alienación*, extraída de Hegel»; añadiendo ya por su cuenta que este término, y precisamente cuando se le toma en su «forma originaria», no es sino una «logomaquia miserable» enviada, en consecuencia, se nos dice, por Marx, «al museo filosófico» (173).

* * *

Análogamente, en los libros anglosajones de sociología del trabajo anteriores a, pongamos, 1960, el tema de la alienación queda inédito (174) aun cuando puedan describirse realidades que en obras posteriores pasarán a considerarse como alienadas. En los más recientes o contemporáneos, por el contrario, se dice —por ejemplo, en el de Parker *et al* (175)— que la alienación debe

(170) Loc. cit., 2.4, págs. 59 a 69.

(171) Loc. cit., pág. 68.

(172) B. MOTTEZ: *La sociologie industrielle*, París, 1971, págs. 85-91; básicamente maneja la tipología de SEEMAN (*On the Meaning...*, cit.) combinándola con las ideas sobre la «conciencia obrera» de TOURAINE (*Sociologie de l'action*, cit.).

(173) P. NAVILLE: *De l'aliénation à la jouissance. La genese de la sociologie du travail chez Marx et Engels*. Las dos impresiones sucesivas de este libro son, París, 1957 y 1970. Los respectivos prólogos están fechados en 1954 y 1967. En la edición de 1970 aparecen ambos, y de ella se toman las citas (págs. VII y 3-4; las cursivas en el original).

(174) Remitimos a los citados *supra*, nota 159.

(175) *The Sociology of Industry*, Londres, 1967.

incluirse en un estudio de sociología del trabajo (176) y, efectivamente, se incluye; primeramente, al estudiar la posible carencia de sentido del trabajo, según la naturaleza y tipo de éste, en cuanto a la personalidad del trabajador, de forma que éste, el trabajador alienado, «se vuelve hacia su vida al margen del trabajo en busca de valores e identidad» (177); después, al analizar la relación entre trabajo y ocio —donde, se añade, «el tema de la alienación... es relevante... en cuanto que implica [para una determinada tendencia de pensamiento sociológico] que el trabajo como esfera de experiencia humana está extrañado de otras esferas tales como las del entretenimiento» del tiempo libre (178)— recogiendo ideas que habían sido ya expuestas con alguna amplitud, entre otros por C. Wright-Mills, quien tras de equiparar alienación con aburrimiento y «seriedad» en el trabajo había pintado el ocio como «una liberación alegre de la seriedad» (179); lo que, por otro lado, tampoco puede admitirse sin más, ante el «uso apático del ocio» en alguna medida característico de nuestro tiempo (180); y, finalmente, al recapitular el contenido del libro, dando de la alienación las que según los autores son sus acepciones objetiva «las características de los puestos... [de trabajo]... no proporcionan significado, control ni integración social a sus ocupantes» —y subjetiva— «... la consiguiente experiencia de los individuos de autoextrañamiento y no dedicación» (181).

* * *

Si desde el manual escolar o el libro general de sociología o de sociología del trabajo se desciende o se asciende a los ensayos especializados, como Schacht lo hace resumidamente en un excelente capítulo de su libro (182) que aquí

(176) M. A. SMITH: *Scope and Directions in Industrial Sociology*, en loc. cit., página 15.

(177) S. R. PARKER: *The Subjective Experience of Work*, en loc. cit., pág. 155.

(178) S. R. PARKER: *Work and Leisure*, en loc. cit., pág. 163.

(179) *White Collar*, cit., págs. 237-238.

(180) S. GINER: «De la alienación y el pensamiento social. Algunas sugerencias críticas», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 126, 1962, pág. 52.

(181) J. C. CHILD: *Conclusion: Sociological Enquiry and the Study of Industry*, página 169. Aquí se traen a colación, de pasada, a WEBER, diciendo con exceso que este «ligó las tendencias alienantes al fenómeno de la burocratización», y a WEBLEN por quien, efectivamente, se razonó, como lo que llamaba el *instinct of workmanship* se debilita con las manipulaciones financieras de la industria.

(182) SCHACHT, cap. V: «The Sociological Literature», págs. 153 a 196; una selección de los usos contemporáneos del término también en M. SEEMAN: «On the Meaning of Alienation», en *American Sociological Rev.*, 1959, págs. 783-791, y en R. A. NISBET:

se completa y amplía, la alienación —aparte de la utilización del término como usual, sin connotación especial (183)— aparece como soledad o falta de solidaridad, o insatisfacción en las relaciones sociales o carencia de significación de, o insatisfacción con, el trabajo que se ejecuta, o insatisfacción con el medio de trabajo, o falta de control sobre los productos del trabajo, o sobre el trabajo mismo (184), o como sentimiento de impotencia unido o no al adicional de que la situación de falta de poder es injusta (185), o como desconfianza,

The Sociological Tradition, Londres, 1967, págs. 264 y sigs.; en forma muy amplia y discursiva en A. GORZ: *Historia y enajenación*, ed. Méjico, 1969 (parte II, páginas 54-168); brevemente en W. HOFMANN: *Historia de las ideas sociales de los siglos XIX y XX*, ed. Méjico, 1964, págs. 161-162; también, aunque muy confusa y llena de ambigüedades, en W. DESAN: *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1965, páginas 26-37, y muy sucinta, en cambio, en D. G. DEAN: «The Measure of Alienation», en *American Sociological Rev.*, 26-5, 1961. Como tipología de «estados mentales», en M. W. SCOTT: *Las fuentes...*, cit.; especialmente sobre las formas de alienación del trabajador respecto de su trabajo, en R. BLAUNER: *Alienation and Freedom: The Factory Worker and His Industry*, Universidad de Chicago, 1964; A. GIDDENS distingue, en MARX, entre una «alienación tecnológica» y otra «alienación de mercado», pero esta distinción arroja poca luz sobre su análisis, de por sí ya confuso (*Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge Univ., 1971, págs. 228 y sigs.).

(183) Aun en libros especializados; así, en un clásico menor de antropología social como el *Coming of Age in Samoa*, de M. MEAD, publicado en 1928, se habla de las jóvenes «alienadas» de sus padres o de sus amigos en la adolescencia (ed. Londres, 1961, página 164).

(184) Este —«Las alienaciones sociales privan al hombre del control de su trabajo», pág. 439— si no lo he entendido mal, es el sentido básico de la alienación en A. TOURAINE: *Sociologie...*, cit.; por otro lado, es dudoso si para las múltiples clases de alienación que distingue, TOURAINE exige que se tenga, y en qué medida, conciencia de ellas; por ejemplo, ambiguamente, «una alienación que puede ser muy fuerte sin que la víctima la perciba claramente», pág. 154. Sin hablar de alienación, HEGEL se habría referido en este contexto al «derecho infinito del sujeto de hallar satisfacción en su actividad y en su trabajo» y a la necesidad de que «los hombres participen activamente, si han de interesarse en algo» (Introducción a *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, ref. en nota 216, *infra*).

(185) Esta acepción aparece frecuentemente en los muchos estudios sobre la sociedad «de masas» (ver, por ejemplo, W. KORNHAUSER: *The Politics of Mass of Society*, Londres, 1960, págs. 107 y sigs.; la tesis es que la sociedad de masas divoreia a los hombres de su posible participación social, elimina el sentimiento psicológico de utilidad asimismo social, y, por lo tanto, los «aliena» y «auto-aliena», de forma que «en suma, aunque la auto-alienación no es exclusiva de la sociedad de masas, en esta clase de sociedad tiende a ser amplia e intensa», loc. cit., pág. 113), que siguieron al de

o como mera apatía, o como incomprensión o incomprensibilidad de los acontecimientos del medio; o como elección de formas no convencionales de expresión artística (186); o como componente primero de la «crisis del arte» contemporánea (187); o como falta de significado de las elecciones que se han de hacer en la vida, o falta de conexión entre las que efectivamente se hacen, y lo querido como relevante para la vida misma de quien elige (188). Y, por supuesto, como autoalienación, o alienación frente a los demás hombres, o alienación frente a instituciones sociales o frente a las instituciones políticas (189), o alienación ante la naturaleza (190), la cultura (191) la tecnolo-

D. RIESMAN: *The Lonely Crowd*, Yale Univ., 1960; RIESMAN, por otra parte, fue uno de los popularizadores norteamericanos del término «anomia», acuñado por E. DURKHEIM. También, como fuente de la ideología, «allí donde el hombre no se encuentre a gusto en este mundo» (M. REDING: *El ateísmo político*, cit., pág. 108).

(186) Por ejemplo, y por esta razón, se dice del expresionismo en general que fue un arte alienado, y, en particular, de VAN GOGH, que fue un artista alienado; la referencia a VAN GOGH es equívoca y penosa ante su biografía, especialmente la de sus años últimos (H. READ: «Vincent Van Gogh: A Study in Alienation», en *Art...*, cit.; ver *supra* las referencias de las notas 144 a 152, el texto correspondiente, y, en general, el análisis hecho de este tema en la forma en que MARCUSE lo plantea).

(187) «Los componentes de esta crisis son bien conocidos: la creciente alienación del producto del trabajo, de las instituciones sociales, de los otros y de sí mismo que sufre el hombre» (E. FISCHER: *Reflexiones...* cit., pág. 266).

(188) Así, «en el fondo el hombre alienado cree que es incapaz de asumir el que tiene por su papel adecuado en la sociedad» (G. ABCARIAN: *Alienation and the Radical Right*, en el mismo, y M. PALMER: *The Human...*, cit., pág. 295). Esta es una de las acepciones del término en el ensayo de SEEMAN citado en la nota 182. Sobre ella básicamente trabaja H. L. WILENSKY tratando de aprehenderla y medirla empíricamente («ligar atributos específicos de la estructura social del lugar de trabajo con la experiencia privada —las inquietudes, las alegrías— de la persona») en *Varieties of Work Experience*, en H. BOROW (Ed.): *Man in a World at Work*, Boston, 1964.

(189) Se dice, por ejemplo, y es aproximadamente cierto, que para MARX, frente a HEGEL, «el mundo político real está en la estructura de clase... no en una superestructura política»; pero se añade, lo cual es probablemente falso, que «esta inversión de valores... a los ojos de Marx constituye [la] *alienation politica*» (W. DESAN: *The Marxism...*, cit., pág. 32).

(190) Así, «... la alienación entre hombre y naturaleza... la consecuencia más desastrosa de la revolución industrial» (H. READ: «Style and Expression», en *Art...*, cit., página 65).

(191) Sobre la alienación «cultural», por ejemplo: «El intelectual católico está alienado en la vida intelectual [norte]americana y sólo se integra en ella «con riesgo de alienarse a sí mismo de su medio católico» (D. CALLAHAN: *The New Church. Essays in Catholic Reform*, Nueva York, 1966, pág. 6).

gía (192), la ciencia (193) o el mundo: o alienación como separación o alejamiento del hombre respecto de Dios, tema que examinaremos más adelante con algún detalle, o viceversa, como alejamiento o separación del hombre religioso de los problemas estrictamente «humanos», cubriendo así con el término las posiciones del ateísmo militante. O alienación simple como objetivación en los productos del trabajo o, con mayor complejidad, alienación respecto de los instrumentos de trabajo o de las máquinas que implacablemente determinan la forma de trabajar prestando su «alma» al trabajador, o, viceversa, cediendo el trabajador la suya al útil (194); o respecto de la situación despersonalizada en que se encuentra el trabajador —predominantemente el que en nuestra terminología llamaríamos trabajador «intelectual»— en las grandes estructuras económicas de organización racionalizada, con funciones y responsabilidades parceladas, en el seno de las burocracias, en suma (195); o respecto de la situación de mayor o menor satisfacción en su trabajo, ahora básicamente del trabajador manual (196); o como compendio de la situación

(192) En esta acepción se expresa la idea hoy generalizada de que «el ambiente artificial que nos hemos impuesto por nuestra tecnología es más molesto para vivir que el ambiente natural que hemos conseguido hacer desaparecer» (A. TOYNBEE: «El desafío del progreso técnico», en *Futuro presente*, núm. 1, 1971, pág. 7), y la necesidad de «humanizar la tecnología» que expresa el subtítulo, «Toward a Humanized Technology», de la obra de FROMM: *The Revolution...*, cit.

(193) En este sentido, en concreto, J. MONOD: «... el sentimiento de temor, cuando no de odio, en todo caso de alienación, que experimentan tantos hombres de hoy respecto de la cultura científica» (*Le hasard...*, cit., pág. 187; más las cursivas).

(194) Para esta versión de la alienación, oponiendo PROUDHON a H. DE MAN con algunos factores adicionales, y previendo que ni uno ni otro usó de la expresión, P. ROLLE: *Introduction...*, págs. 94-96.

(195) Hemos aludido ya al tema en la nota 37; para BELL (*The "Rediscovery"...*, cit., página 950), «a través de la influencia de Karl Mannheim y Max Weber la idea de alienación se funde con la burocratización», afirmación poco meditada en cuanto de un lado de algún modo empequeñece la colosal obra de WEBER sobre la burocracia, y, de otro, la pretendida fusión se referiría a un aspecto virtualmente irrelevante de la alienación en HEGEL o en MARX. Es aguda, en cambio, la observación (FRANKLIN: *On Hegel's...*, cit., pág. 97) que liga a LUKÁCS la «moda» de conectar la burocratización con la alienación; ya se dijo que en 1922 LUKÁCS, en *La reificación y la conciencia del proletariado* fue, quizá, el único que vislumbró el tema de la alienación en MARX antes de la publicación de los *Manuscritos* de 1844, aunque después su ensayo siguiera la senda abierta por MAX WEBER en la burocracia. En línea parecida, en GORZ «la empresa... se ha convertido en un poder social que enajena a los individuos» (*Historia y enajenación*, cit., págs. 261-262).

(196) Este es el tipo de alienación que trata de medir R. BLAUNER en *Alienation...*, cit. Un resumen altamente crítico de este libro (y del ensayo apologético de N. F. NAUMOVA: *Social Factors in the Emotional Attitudes Towards Work*, en G. V. OSI-

del trabajador por cuenta ajena en general, o del integrado en una empresa o en una «gran industria» (197), o del que ejecuta trabajos autónomos y repetitivos (198). La dualidad de concepciones sobre la alienación «derivada de Marx y usada por los intelectuales hoy» —bien «una condición psicossociológica que el individuo siente... como divorcio de su sociedad o su comunidad», bien «una categoría filosófica con matices psicológicos... [significativa de que]... el individuo es tratado como un objeto y convertido en una cosa» (199)— es realmente una multiplicidad que comprende estos dos términos entre otros muchos pensables, como en alguna ocasión se reconoce, hasta ingenuamente (200). Y ello aun prescindiendo de que en algún estudio se entreviere con todos o algunos de ellos la noción estrictamente jurídica de alienación como transferencia o adquisición o bienes o derechos —la *Veräußerung* de Hegel—, esto es, el concepto de enajenación, en cuyo caso, salvo que haya una disciplina y rigor extremados en la exposición, ésta es confusa y desconcertante en extremo (201).

* * *

POV (Ed.): *Industry and Labor*, Londres, 1966) en J. C. CASTILLO: «Problemática del estudio empírico de la alienación del trabajo», en *Anales de Sociología*, núm. 3, 1967.

(197) Así, G. COURTOIS: «La crítica del contrato de trabajo en Marx», en *Revista de doctrina... sobre trabajo*, núm. 7, Buenos Aires, 1971. Tras de analizar la crítica de MARX al voluntarismo contractual y su posición sobre el trabajo como generador de valor y la parcelación de los oficios, el autor apostilla al final que «se ha reconocido en estas descripciones el tema del trabajo alienado» (pág. 398).

(198) Así, «gran parte de la actividad que caracteriza el trabajo de fábrica es intrínsecamente alienante», porque «la satisfacción por el trabajo no es un resultado inherente al proceso mismo de trabajo» (E. H. MIZROCHI: «Alienación y anomía: perspectivas teóricas y empíricas», en *La nueva sociología*, cit., tomo II, pág. 27; como demostración de que esto ha sido constatado se cita en bloque el grueso y clásico estudio de ROETHLISBERGER y DICKINSON: *Management and the Worker*, Cambridge, Mass., 1939).

(199) BELL: *The "Rediscovery"...*, cit., pág. 993.

(200) Así, M. B. SCOTT defendiendo su propia tipología y atacando otra que distingue cinco clases de alienación, exclama: «¿Por qué cinco? Quizá podríamos obtener cincuenta si analizáramos los matices de todos los sinónimos de alienación» (*Las fuentes...*, pág. 21).

(201) Ejemplar típico de lo dicho es M. FRANKLIN: «On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force», en *Studies on Hegel*, vol. IX de *Tulane Studies in Philosophy*, Nueva Orleans, 1960, y su intento de tratamiento unitario de las varias formas de alienación que descubre en HEGEL, entre ellas dos «jurídicas», la enajenación mediante pacto en el que media la voluntad del enajenante y la apropiación sin esta voluntad porque se prescinde de ella mediante una ficción (*usucapio*), o porque no exista titularidad previa de lo apropiado (*occupatio de res nullius*) o, parece, aunque la dis-

Nada, o muy poco, en común tienen entre sí todas estas utilizaciones del término, y así éste deviene inútil para su uso científico salvo que se le someta a una extremada depuración que prescindiera de algunos o de muchos de sus múltiples significados, tarea con toda seguridad condenada al fracaso. Ni siquiera la refundición de las tres ideas primarias que a la palabra le vienen de su historia (transferencia-enajenación-separación) es bastante para abarcar su variedad y complejidad actuales. Quizá pueda observarse, por lo demás, un alejamiento de la temática tan varia actual de la alienación respecto de los problemas del trabajo, y de los económicos en general, al convertirse aquélla «en cajón de sastre para una multitud de [situaciones de] descontento» (202).

tinción no tiene la claridad precisa y con que la presenta HEGEL, porque se anonada la voluntad del cedente (servicios del esclavo o del siervo). Este trabajo, por lo demás, dentro de su abigarramiento, es de sumo interés.

(202) TAVISS: «Changes in the Form of Alienation», en *American Sociological Rev.*, volumen 34.1, febrero 1969, pág. 46; aquí, por ejemplo, tras lo dicho, se habla de alienación «social» siempre que el individuo se rebela contra el sistema social opresivo o incompatible con alguno de sus deseos, y de «auto»-alienación cuando el individuo se adapta a las exigencias sociales, abandonando sus inclinaciones o deseos contrarios. La terminología es claramente arbitraria, queriendo recordar el segundo de sus términos a la *anomía* de DURKHEIM, en una especie de vertiente subjetiva, concebida como la reacción o actitud de los individuos confrontados con una sociedad o grupo carente de normas claras de conducta. Fue esta la acepción de anomía que, inspirándose en DURKHEIM, popularizaron en Norteamérica las obras de D. RIESMAN, R. M. MACIVER, A. N. WHITEHEAD y, sobre todo, R. K. MERTON, cuya *Social Theory and Social Structure* publicada en 1949 y 1957 está, en buena medida, construida sobre ella, aunque señalando también sus aspectos objetivos (especialmente parte II, caps. IV y V, págs. 140 a 201 de la ed. Méjico, 1964, *Teoría y estructura sociales*). Para MACIVER la «anomía es un estado de ánimo en que está roto o mortalmente debilitado el sentido de cohesión social del individuo» (en MERTON, loc. cit., pág. 169; las cursivas de MERTON). También es subjetiva, por ejemplo, la acepción de E. MAYO: la anomía es «una compulsión interna a pensar y actuar en forma socialmente aceptable» (*The Human Problems of an Industrial Civilization*, Nueva York, 1933, pág. 126; mías las cursivas); en MAYO es también clara la influencia de DURKHEIM, al que vuelve a citar, repetidamente, en *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Londres, 1949, págs. 6-8, 14, etc. Sobre la «utilización» de DURKHEIM por la sociología norteamericana, ver S. LISARRAGUE: *Bosquejo de teoría social*, cit., páginas 57-29.

Un estudio de la anomía, paralelo o no, al de la alienación está por completo fuera de lo que me he propuesto en este ensayo (ver, al respecto, E. H. MIZRUCHI: «Alienación y anomía; perspectivas teóricas y empíricas», en *La nueva sociología*, cit., aunque este trabajo da mucho menos de lo que ofrece en su título). Debo decir aquí, sin embargo, que, a mi juicio, DURKHEIM refiere aquella expresión básicamente a la situación social, no tanto a la reacción del individuo ante la misma; en una de sus formulaciones más precisas, «el límite entre lo permitido y lo prohibido, entre lo justo y lo injusto, carece de fijeza, parece poder ser desplazado casi arbitrariamente por los individuos. Una moral tan imprecisa y tan inconsistente no es una disciplina..., toda

en «palabra-llave» de la que el intelectual usa para la crítica social de todo tipo, desde la de la democracia y la «cultura de los negocios» hasta la del «marxismo ortodoxo» (203), en expresión que describe «la generalidad de los desarreglos psicológicos que tienen por causa radical similar la organización social moderna», como «explicación de la situación vital del individuo contemporáneo... [y]... de la condición humana de nuestro tiempo» (204). O, en las mordaces frases de C. Wright Mills, como «un lamento y una forma de colapso en la autoindulgencia... un modo elegante de sentirse abrumado» (205), o de imputar a la comunidad las causas de las frustraciones íntimas (206). Este tipo de reacción es lógico, si se repara en que, por ejemplo, incluso en algún documento tan pedestre y poco inspirado, pese a su titulación pom-

esta esfera de la vida colectiva queda, en gran parte, sustraída a la acción moderadora de la regla. Es a este estado de anomía...» (*De la división du travail social*, prólogo a la segunda edición; 8.^a edición, París, 1967, págs. II-III). Dice bien S. GINER cuando comentando uno de los términos de la tipología de D. G. DEAN (alienación como «falta de normas»; *The Measure...*, cit., pág. 758), afirma que es correlativo de la anomía de DURKHEIM (*De la alienación...*, cit., pág. 758); en el mismo sentido («esquemáticamente... el concepto de "anomía" se define [en Durkheim] como negación del concepto de "norma"»), C. MOYA VALGAÑÓN: «Desarrollo y cambio social en Durkheim», en *Revista de Trabajo*, núm. 31, 1970, pág. 62. Profundizar sobre DURKHEIM, exigiría, por otro lado, examinar sus concepciones sobre la división del trabajo, sobre la «solidaridad orgánica» como forma societaria que reposa sobre ella, y sobre su carácter no intrínsecamente alienante o anómico. Remitimos sobre este punto a la bibliografía recién citada, especialmente al trabajo de MOYA, a la que puede adicionarse la parte II, págs. 65-118, de A. GIDDENS: *Capitalism...*, cit.:

(203) T. N. BOTTOMORE: *Critics of Society*, cit., págs. 36 y 65; ver, también, páginas 75 y sigs., en cuanto a las actitudes de la «nueva izquierda» frente al marxismo y el uso de la alienación al respecto.

(204) Las dos últimas referencias son de S. GINER: *De la alienación...*, cit., página 61; la primera de la que se da por el mismo de N. GLAZER: *The Alienation of Modern Man*. GINER cita estos usos de la expresión, entre otros, justamente para demostrar cómo «el concepto de alienación... de tanto pretender explicarlo todo no explica casi nada» (loc. cit., pág. 60).

(205) *White Collar*, cit., págs. 159-160; realmente no parece que pueda decirse otra cosa cuando se califica, por ejemplo, como «alienación espiritual» al «sentido de vacío, miedo subterráneo, enfermedad espiritual... la enfermedad del siglo XX» (D. A. ZOLL: *The Twentieth Century Mind*, Louisiana St. Univ., 1967, págs. 137-138). Y, sin embargo, la idea de falta de adaptación que subyace a esta «enfermedad» en estos análisis tiene un cierto fundamento; ya dijo BERGSON que la «salud intelectual» se manifiesta justamente en «la facilidad de adaptación y readaptación a las circunstancias» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 244).

(206) En este sentido, I. HOWE: *Steady Work, Essays in the Politics of Democratic Radicalism*, 1953-1966, Nueva York, 1965, pág. 323; por lo demás, se nos dice, «la alienación es tema sobre el que... se han escrito más tonterías autohumillantes».

posa, como la *Memoria* del Director General de la Organización Internacional del Trabajo a la 56.^a Conferencia de la misma, se habla, entrecomillándola, de «el descontento y la *alienación* que reinan en importantes sectores de la industria moderna y, probablemente, también fuera de la industria, dentro de la sociedad propiamente dicha» (!!) (207).

Quizá todo esto justifique en algo el que haya podido decirse con irritación e ironía que la alienación «ha devenido hoy una noción *passe-partout*... que permite elevar al nivel del pseudo-concepto cualquier especie de desagrado o desacuerdo» (208), lo que se podría, en efecto, haber documentado comprobando cómo en un solo autor la alienación, otros sentidos aparte, explica desde el antisemitismo y el racismo hasta las reacciones de un automovilista ante el tráfico congestionado (209). Del propio marxismo anterior a, y del que prescinde de, la reflexión sobre los *Manuscritos* puede decirse que es «como cualquier otra ideología, un pensamiento enajenado» (210).

Se podría haber añadido que la expresión ampara también cualquier especie de alejamiento o separación, hasta el punto de surgir la duda de si se usa de ella de nuevo en acepción normal, sin connotación de ningún género (211); o el proceso de nuestra socialización primera en la infancia, a través de la significación dada por los adultos a nuestros actos y a nuestros gestos, lo que equivale a la entrada en nosotros de «nuestro ser-otro», y, por tanto, a nuestra «enajenación», o el proceso a que las sociedades «autocráticas» someten a la mujer tratando de convertirla en el «ser-otro prefabricado que la sociedad espera de ella», enajenándola en consecuencia.

Puede, por ello también, afirmarse que el sino de la alienación recuerda al de ideología, de la cual Gurvitch ha subrayado sus múltiples significados

(207) *La libertad por el diálogo. El desarrollo económico por el proceso social*. Memoria del Director General a la 56.^a Conferencia de la O. I. T.; Ginebra, 1971, parte I, página 43.

(208) F. CHATELETET, voz *Aliénation* de la *Petite encyclopédie politique*, París, 1969; esto, se dice, en contraste con su uso en la obra de HEGEL, «donde tenía una significación precisa, legitimada por el sistema mismo»; ya con franco desenfado se añade que *l'aliénation est devenue la "tarte à la crème" de la marxologie*. Téngase en cuenta que este es el tono general del libro.

(209) A. GORZ: *Historia y enajenación*, cit., págs. 104-105, 111-117, 141-145.

(210) F. RUBIO LORENTE: «Introducción» a *Karl Marx...*, cit., pág. 19. La conexión ideología-alienación es muy acertada; ver la nota 212.

(211) En referencias de este tipo, por ejemplo: «... de la disociación y la alienación entre las dimensiones histórica e ideal del Derecho» (A. R. CAPONIGRI: *Time and Idea. The Theory of History in G. Vico*, ed. Univ. de Notre Dame, 1968, página 40). O en la afirmación de que el desarrollo de la filosofía griega de SÓCRATES a PLATÓN ha sido un proceso de «alienación creciente» del primero (W. JAEGER, en la versión inglesa de Aristotle, cit., pág. 391).

—en Marx precisamente— de los cuales algunos, quizá como síntoma de la descomposición de ambos términos, coinciden con algunos de los múltiples actuales citados de la alienación (212). Por supuesto, la materia se torna más y más confusa, según se ha dicho, si los usos sociológicos de la expresión se mezclan con los estrictamente jurídicos —los propios, por ejemplo, de la voz *enajenación* en nuestro Derecho— que si es verdad que aparecen en Hegel, según se vió (213), lo hacen muy matizadamente y con terminología cuidada; y si de estos, a su vez, se pasa sin solución aparente de continuidad a la alienación como rendición total o parcial de poderes o facultades del individuo a la comunidad política; en el seno de esa confusión puede decirse que «las costumbres feudales son una forma de alienación», o formular la pregunta de cómo el hombre pudo un día vivir «en una sociedad irracional, o feudal, o alienada» —incidentalmente: recuérdese que en *La cuestión judía* Marx se había referido al Viejo régimen como sostén de la «vida política alienada» (214) y en los *Manuscritos* a la propiedad feudal como «tierra extrañada para el hombre», «dominación de la tierra como un poder extraño sobre los hombres» (215)— o hacer la reflexión de que «la intención de Savigny era la de justificar la alienación feudal condenada por el Enciclopedismo» (216).

* * *

(212) La ideología, por ejemplo, como actitudes o comportamientos humanos disociados de la situación social o del momento histórico en que se vive (ver G. GURVITCH: *Tres capítulos de la historia de sociología*, Buenos Aires, 1959, págs. 110-111).

(213) En la *Filosofía del Derecho*; ver *supra*, notas 16 a 18 y texto correspondiente.

(214) *Supra*, nota 106 y el texto al que refiere.

(215) *Primer manuscrito*, XVII, 1; ed. cit., pág. 98.

(216) M. FRANKLIN: *On Hegel's...*, cit., págs. 55, 63 y 69. De paso, y muy pertinentemente —aunque la conexión con los temas de la alienación sea remota— se señala cómo STAMMLER había descrito el *Volkgeist* como «el alma del pueblo, una experiencia psíquica colectiva», justificando así, como en general la escuela histórica, el alto valor normativo de la costumbre (de la costumbre feudal añade FRANKLIN). La crítica a STAMMLER, incidentalmente, precisamente en este punto, fue hecha hace tiempo por MAX WEBER (*Economía y Sociedad*, 2.^a, I, § 2, 2.^o; tomo I, págs. 263-264). La exploración filosófica del *Volkgeist* debe también remontarse a HEGEL, en cuya filosofía de la historia y del derecho —cuando menos en su primera formulación, al tratar de fijar su propia concepción de un Derecho natural «orgánico» frente al igualitario y universal de la Ilustración, depurado por KANT y por FICHTE— es tema esencial; a HEGEL, cuando menos, por cuanto éste toma parte de su problemática de HERDER y de ROUSSEAU, no tanto de —o más bien reaccionando contra— MONTESQUIEU. Por otro lado, HEGEL nunca vió, como la escuela histórica, en el «espíritu del pueblo», una especie de germen originario, aunque sí «un principio implícito, ope-

No sería impropio reflexionar en el contexto de la alienación sobre la sociología de Ortega ni, más concretamente, sobre la lección que abre uno de sus libros póstumos (217). En ella se describe como *alteración* la forma de vida del animal —«que... vive siempre alterado, énjajenado»— hacia la que retrocede el hombre tanto cuando se pierde en el torbellino de las circunstancias y se abandona a la pura acción, como cuando permanece atónito y estupefacto, incapaz de habérselas con los fenómenos de su entorno —«el estupor, la forma máxima de alteración, cuando persiste se convierte en estupidez»— sin excluir siquiera la posibilidad de «la total volatización del

rando como oscura tendencia, que se explicita y tiende a devenir objetivo», producto de múltiples factores, básicamente espirituales, de ahí su nombre, no geográficos, de ahí su oposición a MONTESQUIEU; sí, en cambio, tendió a ver en lo histórico lo necesario, y a justificarlo por su mera existencia —los «héroes» o «individualidades históricas» son, «quienes han recibido interiormente la revelación de lo que es necesario y pertenece realmente a las necesidades del tiempo» histórico— lo que sería después el eje de la crítica periodística de MARX a HUGO (véase, sobre estos temas, J. HYPPOLITE: *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, ed. París, 1968, págs. 19 y siguientes; H. P. ADAMS: *Karl Marx in His Early Writings*, ed. Londres, 1965, páginas 59-60; la cita de la Introducción a la *Filosofía de la Historia*, de Hegel; *extraits*, París, 1967, de J. D'HONDT); y, sin embargo, no participó HEGEL en general del error de la escuela de hacer del Derecho «lo que cada comunidad exhala en su desarrollo histórico» lo cual puede ser Sociología, pero «por sí sólo no goza de ninguna significación jurídica y, para dar cuenta de el[lo] el Derecho es inútil y hasta incomprendible» (J. GUASP: *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 404); cuando menos, en la *Filosofía del Derecho*, tras de convenir con MONTESQUIEU en que «la legislación, ni en general ni en sus preceptos particulares, debe ser contemplada como algo aislado y abstracto... sino en conexión con los demás factores que constituyen el carácter de una nación y de una era», añade que, sin embargo, no se debe incurrir en la exageración de «estimar la explicación histórica para convertirla en justificación absolutamente válida... [pues]... se pueden mostrar normas enteramente fundadas en, y completamente conformes con las circunstancias, que son por completo erróneas e irracionales en su carácter esencial» (siguen a continuación dos ejemplos de Derecho romano que quizá enseñan curiosamente cómo HEGEL tuvo el prejuicio antirromanista que se apunta en la escuela histórica y que se exacerba en MAITLAND: «... el derecho de una gente insociable» es el epíteto que se dedica al Derecho romano; *Introduction* a su traducción parcial de la monumental obra de GIERKE, con el título *Political Theories of the Middle Age*, ed. Boston, 1958), y se acaba diciendo que estos matices «son muy importantes y obvios y deben siempre ser tenidos en cuenta» (*Filosofía del Derecho*, Introducción, § 3.º; cito ahora por la ed. T. M. KNOX, Oxford, 1967, págs. 14-15). ADORNO se refiere muy oportunamente a estos pasajes para subrayar cómo HEGEL optó en la *Filosofía del Derecho* «por la tradicional separación de lo histórico y lo sistemático» y cómo en general mantuvo «la irreductibilidad conceptual del concepto histórico» («Skoteinos, o cómo habría de leerse» [a Hegel]; en *Tres estudios...*, cit., págs. 162-163).

(217) «Ensimismamiento y alteración», cap. I de *El hombre y la gente*, 3.ª edición, 2 volúmenes, Madrid, 1962.

hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración». La alteración así concebida implica la pérdida por el hombre del singular «privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas y poder entrar y descansar en sí mismo» (218) al que Ortega llama *ensimismamiento*, vuelta a «mi humana vida que... es, por esencia, soledad», desde la cual puedo nuevamente regresar a las cosas, incluidas entre ellas «la gran desalmada» que es la colectividad, como lo humano cosificado, «naturalizado, mecanizado y como mineralizado» (219), aunque quepa imaginar un mundo tan impregnado de sustancia humana, tan convertido al hombre desde la vuelta de éste a aquél tras su ensimismamiento, que sin dejar de ser mundo «llegue a convertirse en algo así como un alma materializada» (220).

De estas concepciones de Ortega, la alteración primera nos trae los ecos de la «impersonalidad pasiva» de que hablara Hegel, como su ensimismamiento recuerda la primera alienación hegeliana en la que el hombre se libera de su conexión inmediata e irreflexiva con la sustancia social y se absorbe en su identidad recién hallada (221). El riesgo de alteración subsiguiente, de vencimiento átono o exacerbado del hombre por el mundo exterior, es evidentemente lo que después pasaría por ser, según se ha visto, una forma de alienación, la del insatisfecho, apático, ignorante o impotente ante los acontecimientos del medio. Al tiempo que en la posible progresiva humanización del mundo —en su imagen, dando alma al desalmado— Ortega extrapola y generaliza para la especie humana la vieja noción aristotélica de que «la obra es, en cierto modo, su creador en acto» (222), mientras que la naturaleza no obrada está desalmada o, como dijera Marx, es «el cuerpo inorgánico del hombre» (223).

Pero todo lo que precede no es sino un apunte brevísimo de las bases de la sociología de Ortega, tema que dejo de abordar aquí y que reservo para un posible estudio posterior.

* * *

Aún conviene hacer referencia a un peculiar planteamiento, ya aludido, del tema de la alienación que aparece incoado indiciaria y analógicamente

(218) ORTEGA, loc. cit.; las citas de páginas 22, 40, 32 y 25, respectivamente.

(219) ORTEGA: *Abreviatura* introductoria, en loc. cit., págs. 6 y 10.

(220) ORTEGA: *Ensimismamiento...*, cit., pág. 26.

(221) Remito al estudio sobre la alienación en HEGEL en la primera parte de este ensayo.

(222) *Ética a Nicómaco*, 1.168a; *supra*, nota 45 y texto correspondiente.

(223) *Primer manuscrito*, XXIV; ed. cit., pág. 111; las cursivas en el original.

en alguna ocasión, y con una cierta vileza objetiva, en Fromm. Si es el hombre el que crea la cultura en general o, en particular, transformará la naturaleza con la incorporación de su trabajo, objetivando éste; si esta realidad objetivada impone después al hombre sus propias leyes, con lo que el hombre deja de atender a sus necesidades íntimas porque se sienta impotente y dominado por los artificios económicos y sociales en que su trabajo ha fructificado; si, mucho más, acepta de grado esta sumisión al objeto de su propia creación; si esto es así, resulta que el hombre está prestando acatamiento a «autoritarios ídolos extraños ... a pesar de ser él mismo quien los ha creado» (224), «se somete a sus ídolos y a las exigencias de éstos» (225), «se inclina ante y adora ... ídolos ... [que] ... son el trabajo de sus propias manos» (226), y en esto está o consiste su alienación o una de las versiones de ésta. En Camus también, y por ejemplo, «el desarrollo ininterrumpido de la producción» es el ídolo grosero en cuyo provecho se han perdido y «arruinado la sociedad burguesa y la sociedad revolucionaria», «esclavizándose a los mismos medios ... y a la misma promesa», convirtiéndose en sociedades «solamente productoras, no creadoras»; «el culto de la producción ... generaliza la esclavitud, las puertas del cielo siguen cerradas» (227).

En cuanto la palabra «ídolo» surge, nada aparentemente más sencillo en Fromm que dar un salto al modo como el Viejo Testamento concibe la idolatría y ver en ésta una alienación, «la primera expresión del concepto de alienación en el pensamiento occidental» (228), y hacer, en una segunda transposición «el concepto de alienación ... equivalente a lo que en el lenguaje del creyente se llamaría pecado» (229).

(224) M. REDING: *El ateísmo...*, cit., pág. 204.

(225) E. FROMM: *The Revolution...*, cit., pág. 40.

(226) E. FROMM: *Marx's...*, cit., pág. 44.

(227) A. CAMUS: *L'homme révolte*, París, 1951, págs. 271-272 y 336-337.

(228) E. FROMM, loc. cit., misma página.

(229) E. FROMM, loc. cit., pág. 46. Por supuesto, otra idea que sugieren estas elucubraciones de FROMM es la del «fetichismo», expresión usada por MARX desde sus primeros escritos, aun en los anteriores a la época de París (véase H. P. ADAMS: *Karl Marx*, cit., pág. 65) y descrita por éste (*Capital*, ed. cit., pág. 83, nota 1) imaginativamente, como la forma en que parecen cobrar vida como seres independientes los productos del trabajo en cuanto adquieren la calidad de mercancías; una especie de subjetivación —repito que imaginativa; no creo que Marx le diera otro valor que el de un símil brillante— del trabajo objetivado. Sin embargo, el eco bíblico parece evidente en este pasaje de MARX («así ocurre en el mundo de las mercancías con las obras de las manos de los hombres»; compárese con las citas que siguen), como lo es que la imaginería quiere llevar al lector hacia ese terreno. («la analogía... debe buscarse en las regiones brumosas del mundo religioso»). La conexión fetichismo-alienación (*enajenación*, en la versión española) se apunta aunque no se explora en W. HOFMANN: *Historia...*, cit., pág. 160.

Efectivamente, en la Biblia, sobre todo en los libros proféticos, el apartamiento de Dios aparece muchas veces reflejado en la adoración idolátrica, y ésta referida a lo que el hombre mismo ha fabricado, como para subrayar la monstruosidad del pecado: «está su tierra llena de ídolos, se prosternan ante la obra de sus propias manos, ante lo que sus dedos fabricaron» (230), «[ante] sus ídolos de plata y de oro que se hizo para adorarlos» (231); pecado que además viola la prescripción expresa: «no vayáis tras los ídolos, y no os hagáis dioses fundidos» (232). El pecado implica, naturalmente, el alejamiento o separación de Dios (233), y alcanza su gravedad máxima en la negación que la adoración al ídolo simboliza, y la máxima estulticia en la auto-adoración o adoración de lo surgido de las propias manos: «son locos y estúpidos ... [en su adoración de] ... la obra del artesano y de las manos del herrero ... de las obras de los hombres»; «estúpidos y sin conocimiento ... los ídolos son falsos ... obras [humanas] de engaño» (234). En el Nuevo Testamento, asimismo, aparecen los hombres que «no renuncian a los trabajos de sus manos, que no dejan de adorar a los demonios e ídolos de oro y plata, de bronce, piedra y madera» (235), e incluso los que persisten en la adoración idolátrica, o la mantienen o fomentan, exclusivamente con ánimo

(230) *Isaías*, 2.8; uso la ed. Nacar-Colunga, Madrid, 1953, y la *Revised Standard Version*, Oxford Univ., 1952, salvo que otra cosa diga.

(231) *Isaías*, 2.20; con enorme fuerza expresiva en 44.9-20, y reiterando el tema en 17.7; 31.7 («ídolos de plata e ídolos de oro que tus manos pecadoras han fabricado para tí»), 37.19 («no eran dioses sino el trabajo de las manos de los hombres, madera y piedra») y 40.19. Lo mismo en *Jeremías*, 1.16 y 28, 10.3-5 y 14-15, 16.20, 25.7-8, donde también se usa la imagen de la prostitución y del adulterio «con piedra y madera» para significar el pecado de idolatría (3.1-3 y 8-9). Ambas imágenes, especialmente la segunda, en *Ezequiel* (por ejemplo, 15.17 y 23.30). También en *Amós*, 5.26; en *Miqueas*, 5.13; en *Habacuq*, 2.18-19; en *Oseas*, 8.6, 13.2; en 14.3 la bienaventuranza consiste en que «no volveremos a llamar Señor nuestro a la obra de nuestras manos».

(232) *Levítico*, 19.4; con las que se han dado no se agotan las referencias; ver, por ejemplo, *Exodo*, 32.3-4, y *Salmos*, 95.6, 97.7 y 135.15-18.

(233) Esta concepción, normal, es la que se estudia con referencia a TILlich, según se dijo, en SCHACHT, págs. 206-218. Y, con esta significación, aproximadamente, aparece, cuando menos una vez, el término *alienation* en la *Revised Standard Version* del Viejo Testamento («Be warned, o Jerusalem, lest I be alienated from you»; *Jeremías*, 6.8; en la *New American, Catholic Press*, Nueva York, 1970, se utiliza el sinónimo *estrangement* («... lest I be estranged from you»). «No sea que mi alma se aparte de tí», en la Nacar-Colunga; «... que no se aleje de tí mi alma», en la de J. M. Petisco, Madrid, 1964. «Recedat anima mea a te», en la *Vulgata*.

(234) *Jeremías*, 10.8-9, 51.17-18, respectivamente.

(235) *Apocalipsis*, 9.20.

de lucro (236), aparte de las referencias o citas que se hacen al Antiguo (237) y las generales continuadas a la idolatría como pecado (238).

Aun dando por supuesto que cualquiera de las versiones modernas o contemporáneas de la alienación tenga tamañas dimensiones, o refiera precisamente a la separación del hombre respecto de Dios, sentido con el que, en efecto, es utilizada la expresión en algún caso (239), y con la que aparece en el Nuevo Testamento, aunque en éste más bien para describir el estado de ajenidad de los gentiles antes de la Revelación (240), naturalmente que el

(236) En el episodio de Demetrio y la revuelta de los orfebres de Artemisa («... sabéis que en este negocio está nuestra riqueza». *Hechos de los Apóstoles*, 19.23-27).

(237) *Hechos de los Apóstoles*, 7.41-43 (las referencias son de *Exodo*, 32.3-4 y de *Amós*, 5.26).

(238) Así, SAN PABLO, en *Romanos*, 1.23 y 2.22; *I Tesalonicenses*, 1.9; *I Corintios*, 8.4-6, 10.14 y 12.2. También, por ejemplo, en *Hechos de los Apóstoles*, 17.29, y en *Apocalipsis*, reiteradamente, al hablar de los adoradores de la bestia (13.15, 14.9-11, 19-20).

(239) Así, discurriendo sobre ESPINOSA, y defendiendo a este frente a sus vulgarizaciones que se resumen en el *Deus sive natura*, los conflictos entre los hombres no se siguen «de la esencia de Dios... [sino]... que conciernen sólo a individuos alienados, olvidados de su esencia y de su eternidad en Dios...», etc. (J. MOREAU: *Spinoza et le spinozisme*, París, 1971, pág. 98; las cursivas son mías); en este mismo libro, páginas 124-126, una peregrina interpretación de ESPINOSA en términos de alienación y «des-alienación». También en PAPPENHEIM: *The Alienation of Man* (la referencia en M. FRANKLIN: *On Hegel's...*, cit., pág. 53), «la alienación (*alienation*) que el hombre moderno experimenta en el trabajo y en sus relaciones con los demás hombres, aparece como manifestación de una tendencia mucho más básica: su alienación (*estrangement*) de Dios». El uso de la expresión en este contexto es una desafortunada incorporación a la moda terminológica que se presta a críticas quizá superficiales, pero justificadas (cfr. Z. A. JORDÁN: *Karl Marx...*, cit., pág. 21).

(240) *Efesios*, 2.12: «... estuvisteis entonces sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa»; «... separated from Christ, alienated from the commonwealth of Israel, and strangers to the covenants of the promise»; «... you had no part in Christ and were excluded from the community of Israel. You were strangers to the covenant and its promise» (*Revised Standard y New American*, respectivamente); «... waret ohne Christus, ausgeschlossen vom Bürgerrecht in Israel und fremdt den Testamenten der Verheissung» (en la Biblia de Württemberg, ed. Stuttgart, 1899). Nótese la noción de alejamiento, extrañamiento, exclusión, de alienación, por tanto, como separación, en las tres versiones, en correspondencia con la significación del vocablo en los respectivos idiomas, y en español e inglés con su etimología; en efecto, en la *Vulgata* el pasaje reza: «quia eratis illo in tempore sine Christo, alienati a conversatione Israël...»

Efesios, 4.18: «... ajenos a la vida de Dios por su ignorancia...»; «... alienated from the life of God because of the ignorance...»; «... estranged from a life in God because

paralelismo con el pecado bíblico habría que colocarlo en un estrato más profundo y que tiende a ser omitido, a saber, en el de que no ya mientras se está alienado, sino aun superada la alienación, en la utopía misma, si ésta se propone como alcanzable, el hombre se seguiría y se sigue adorando a sí propio y a los frutos de su hacer en cualquier concepción materialista o inmanente, pues es claro que el ídolo sigue siendo ídolo surja del trabajo alienado o del trabajo más libre e íntimo, y todavía es más descarnada la idolatría en la segunda hipótesis, aunque se revista de un pseudohumanismo, en cuanto se prescindía de la esperanza escatológica y precisamente por la negación de ésta; porque una cosa es decir que la esperanza «no merma la importancia de las tareas temporales; sino que más bien proporciona nuevos motivos de apoyo para su ejercicio» (241), porque «el Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra» (242), y otra enteramente distinta y diametralmente opuesta que podamos nunca afirmar históricamente que éste o tal es el futuro prometido; «a quien lo dijo le llamó el Evangelio el anti-Cristo» (243). En la utopía del aquende, cualquiera que sea su sentido, es donde está radical y últimamente el pecado bíblico; el Reino aquí incoado y por el que se debe obrar afanosamente, sólo *adveniente Domino consummabitur* (244). Puede, si se sacraliza la terminología actual, hablarse de que sea «factor de alienación», el olvido de la caridad social y de la moralidad religiosa, la renuncia «a la transformación social ... de la realidad presente» de forma que el fiel reduzca su actitud «a ser transportado imaginariamente al cielo», pero *«la suprema alienación»* consiste en confiar en los solos poderes humanos para alcanzar esta transformación» (245), mucho más si, como se sigue de suyo de esta actitud, no se sale ni proyectivamente de la inmanencia; la historia se convierte en teodicea, en sí misma juicio último de sí, los siglos no se consuman, el hombre queda aprisionado en ellos y la esperanza, salvo la irracional, des-

of their ignorance...» (*Revised Standard* y *New American*, respectivamente); «... alienati a vita Dei per ignorantiam...» (*Vulgata*); «... und sie sind fremdt geworden dem Leben, das aus Gott ist» (Württemberg).

Por supuesto, las cursivas son más; agradezco al profesor OJEDA AVILÉS la no fácil compulsas de las citas en la Biblia de LUTERO.

(241) *Gaudium et spes*, 1.^a, I, 21 (ed. cit., pág. 235).

(242) *Gaudium et spes*, 1.^a, III, 39 (ed. cit., pág. 262).

(243) E. SCHILLEBEECKX: *God the Future of Man*, Nueva York, 1968, págs. 78 y 157; no se da la referencia bíblica; posiblemente corresponda a I San Juan, 4,3.

(244) *Gaudium et spes*, 1.^a, III, 39 *in fine* (ed. cit., pág. 262).

(245) Ms. GUERRA CAMPOS: *Intervención en la discusión del esquema 13.^o* III sesión, en P. HEBBLETHWAITE (S. I.): *The Council Fathers and Atheism. Interventions at the Fourth Session of Vatican Council II*, Nueva York, 1967, págs. 36-38. Este libro es de interés extremado para el tema. Las cursivas son más.

aparece (246). O los ídolos son destruidos, el hombre reniega de los dioses que había hecho con sus manos o a su imagen, cree arrastrar a Dios en su caída y se torna en «idólatra de nada» o queda en un riguroso vacío metafísico y moral «castigando su fracaso con el suicidio» (247), y enfrentado con la muerte que, «sumando todas las alienaciones anteriores, me aliena de golpe y por completo» (248).

Verdaderamente y necesariamente desde esta actitud estamos aherrojados, como individuos y como especie, por la necesidad. El trabajo mismo, aun purificado de cualquier alienación de cualquier sentido, si no se concibe como conteniendo *quelque chose de sacré* (249) es un menester estúpido de la colectividad y de sus miembros, verdaderamente una maldición sin sentido moral siquiera, resultante crudo de nuestra biología; quizá por ello en la feroz caricatura de la felicidad inmanente que dibuja Tomás Moro, la esclavitud sigue siendo una institución legal (250). Y con toda seguridad, por ello, para Aristóteles el trabajo del hombre no servil sólo cobraba sentido mirado desde «el algo que hay en él de divino», conduciendo hacia o possibilitando aquella vida del hombre, «que tiene cierta semejanza con la actividad divina»; afanarse y trabajar por otra causa, por ejemplo, reiterando la expresiva cita, para entretener el ocio obtenido, «parece necio y pueril en extremo» (251). Quizá se pudiera ser más benigno, pero lo que parece evidente es que al centrar la reflexión sobre lo inmanente, mucho más sobre sus estructuras o relaciones de producción, vista la incoherencia de sus pretendidas utopías finales, lo que deja por completo de entreverse siquiera es «una grandiosa imagen de la sociedad, una proyección de las posibilidades humanas en moldes más amplios que los actuales», describiéndonos a la postre, y esto como ideal, «una sociedad que no es lo suficientemente di-

(246) Cfr. J. LACROIX: *Marxisme...*, cit., pág. 27 y sigs.

(247) R. JOLIVET: *Le Dieu des philosophes et des savants*, París, 1956, págs. 119; la segunda referencia viene de R. LE SENNE: *La découverte de Dieu*, pág. 14.

(248) E. MOUNIER: «André Malraux, le conquérant aveugle» (1948), en *L'espoir des désespérés*, París, 1953, págs. 23-24.

(249) LACROIX, loc. cit., pág. 123.

(250) Para esta interpretación de *Utopía*, ver J. FUBYO: «Tomás Moro y el utopismo político», en *La mentalidad moderna*, Madrid, 1967. Quizá sea justamente en la descripción de la esclavitud donde la ironía del santo sobre el aqueude feliz alcanza toda su crudeza; así, «si [los esclavos] son perezosos es lícito apalearlos; de esta forma nunca les falta trabajo ...»; «no se les afeita, sino que se les corta el pelo por encima de las orejas y un trocito de una de éstas» (libro I); «no convierten en esclavos a los prisioneros de guerra, excepto a los que capturan ellos mismos» (libro II, cap. VII); etcétera (*Utopía*, ed. H. V. S. Ogden, Nueva York, 1949, págs. 14 y 56).

(251) *Ética a Nicómaco*, 1.177b y 1.176b, ed. cit., págs. 165 y 167.

ferente de la nuestra para que sirva de guía en el futuro distante» (252). Lo que explicaría la desilusión y el hastío e, incidentalmente, el que el novelista creador y serio «no pueda interesarse ... por un sistema de valores que descansa sobre fundamentos económicos» (253).

La conexión de la alienación con temas religiosos sobre la que acaba de ocurrirse, parecería llevar de suyo al estudio de todo el fenómeno religioso como un singular tipo de alienación; se trata, sin embargo, de dos cuestiones distintas por completo (la alienación como pecado la una, y la noción misma de pecado y todo su sostén transcendente, la propia religiosidad en cuanto tal, como especie de alienación la otra), y en la segunda de ellas no me he propuesto entrar en este ensayo ni en el que le precedió; quizá lo haga en otro ulterior (254).

* * *

Aún podría añadirse que la percepción del mundo o de la naturaleza —no digamos de los demás hombres— abierta o veladamente, consciente o inconscientemente, como conjunto de fuerzas a controlar, de elementos a transformar, de cosas a usar, percepción a la vez causa y efecto de la entronización del trabajo como valor cuasi-supremo, tiene el riesgo evidente de concebir todo lo que nos es externo, y, por tanto, de que nos conciban, si es que no nos incluimos ya a nosotros mismos en nuestra concepción, como algo «manipulable», y de que sobre esta perspectiva —que es la raíz de la actitud tecnocrática— edifiquemos nuestra vida y la de los demás. La consecuencia es entonces inexorable: «una vida de manipulación es la muerte de la transcendencia ... devorada por la mera existencia [biológica] del hombre ...; lo que puedo manipular es y lo que no puedo manipular no es» (255). En plano menos elevado es situación paralela la del hombre que se siente manipulado, o que lo es de hecho, por las versiones indecentes de las relaciones humanas que simulan una preocupación personal y una aten-

(252) R. L. HEILBRONER: *The View from the Top*, en E. F. CHEIT: *The Business Establishment*, Nueva York, 1964, págs. 35 y 36.

(253) H. W. SMITH: *The Search for a Capitalist Hero*, en loc. cit., pág. 112.

(254) El tema habría de ser estudiado en FEUERBACH y en MARX (en los *Manuscritos*, en *Primer manuscrito*, XXII y XXIII, y *Tercer manuscrito*, V y XIV, ed. cit., páginas 106, 109, 144 y 157), entre otras fuentes; lo he apuntado en la nota 104 *supra*. Un planteamiento sumario del tema en 8.2, *El problema del ateísmo y la alienación*, de J. L. ARANGUREN: *El marxismo como moral*, Madrid, 1968.

(255) A. J. HERSHEL: *Who is man?*, Stanford Univ., 1965, págs. 82-84.

ción individualizada en realidad inexistentes (256), salvo como puros medios a través de los cuales el manipulador aspira a conseguir sus fines. O la del trabajador de todo tipo —incluido el «intelectual»— sumergido en el seno de organizaciones burocráticas impersonalizadas (257).

No es extraño que en este contexto se haya hablado también de alienación, en el sentido genérico de separación entre mi ser y todo lo demás, objeto actual o virtud de la actividad de mi ser (258); ni que se haya querido reconducir, simplificándolo, todo el problema de la alienación en Hegel y en Marx —junto con los de «racionalización», «cosificación» y «fetichismo»— al «pensamiento de que en la sociedad moderna el hombre se ha transformado en una "cosa", un objeto manipulado por la sociedad», siendo esta «disociación radical» del yo en sujeto que quiere autogobernarse y objeto manipulado la «connotación original» de la alienación (259); ni que se haya imputado precisamente esta forma de alienación al existencialismo, en cuanto que en éste, efectivamente, el «otro» distinto del «yo» libre es un mero objeto, y queda así rebajado a la condición de herramienta (260). En el tema de la alienación en el existencialismo entramos seguidamente.

* * *

Las relaciones y oposiciones entre el marxismo y el existencialismo, sus intentos de articulación y la crítica en ocasiones despiadada a que se han sometido mutuamente, y la satisfacción con que cada uno descubre en el otro y le acusa de los pecados de dogmatismo, oportunismo, profetismo, presupuestos burgueses o raíces religiosas en su respectivo ateísmo, son temas reiteradamente explorados y a los que se alude incidentalmente con la misma reiteración (261): no son estas cuestiones que vayamos a examinar

(256) Es así como se generan las que R. K. MERTON ha llamado *pseudo-comunidades*, describiendo ampliamente el híbrido resultante de injertar en las relaciones personales motivaciones económicas (*Mass Persuasion*, Nueva York, 1946).

(257) Esta versión de alienación, dándole o no este nombre, es común en los estudios sobre la burocracia; recuérdese que esta fue la vía que siguió LUKÁCS al enfrentarse con el tema en 1922 (ver nota 37). También E. FROMM, en un ensayo poco conocido (*Freedom in the Work Situation*, en M. HARRINGTON y P. JACOBS: *Labor in a Free Society*, Univ. de California, 1959).

(258) «La manipulación es la causa de la alienación» (HERSCHEL, loc. cit., pág. 82).

(259) D. BELL: *El fin de las ideologías*, cit., págs. 25 y 403.

(260) M. GRENE: *Dreadful Freedom*, Chicago, 1948, págs. 70.

(261) Ver, por ejemplo, el libro de J. LACROIX citado en la nota 14; también W. ODAJNYK: *Marxism and Existentialism*, Nueva York, 1965, con un buen resumen del tema en el cap. I, y de las implacables recriminaciones recíprocas en el cap. V;

aquí; en un ensayo concreto sobre la alienación, tema que no aparece, por ejemplo, en Kierkegaard y apenas en Husserl —aceptando la opinión común de que la ética del uno y las construcciones tardías del otro sean los ingredientes filosóficos básicos del existencialismo, antes de la disolución de éste en sociología o antropología cultural que, por cierto, fue prevista por Husserl (262)— y sólo muy de pasada en Heidegger, aunque se haya puesto de relieve que la «ansiedad» o «angustia» (*Angst*) que describe en *Ser y tiempo* como propia de la existencia trivial e inauténtica «es obviamente análoga al fenómeno de la alienación» (263); probablemente, el relieve que se da a la similitud es excesivo, la analogía dista mucho de ser obvia, y, en cualquier caso, sólo refiere a una variante de la alienación muy alejada, según se ha visto, de sus fuentes primeras, consistiendo a la postre en marginar como «inauténtica» la dimensión colectiva o social del vivir de los hombres (264).

En cambio, es obligado referirse a cómo la alienación se enfoca por Sartre o, quizá mejor dicho, los usos que Sartre hace de la expresión; pueden entonces entenderse estos usos como una manifestación característica de las relaciones y oposiciones citadas entre existencialismo y marxismo, en la medida en que, de un lado, Sartre pasa por ser quien populariza y exacerba el existencialismo y, de otro, en parte de su obra, señaladamente en la más reciente, hay una influencia notoria y una peculiar reinterpretación de Marx y de temas caros al marxismo; aparte de que en cualquier caso con Camus, pero más que éste, como pintor de grandes frescos y no como ilustrador con

especialmente, en cuanto a SARTRE, W. DESAN: *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Nueva York, 1966, y los capítulos I y V de I. SOTELO: *Sartre y la razón dialéctica*, Madrid, 1967. Recuérdese que las «Questions de méthode» incluidas en la *Critique de la raison dialectique* las inicia SARTRE con un capítulo con la rúbrica «Marxisme et existencialisme». Quizá el reflejo más vivo de la polémica sea el que se recoge al final (págs. 97 a 141) de la ed., París, 1970, del propio SARTRE: *L'existentialisme est un humanisme*.

(262) Anotando marginalmente *Kant y el problema de la metafísica*, ante la insistencia de HEIDEGGER de incorporar el hombre al mundo y a la historia; cfr. M. WARNOCK: *Existentialism*, cit., pág. 47.

(263) M. WARNOCK: *Existentialism*, págs. 56-58 y 66-67; WARNOCK intenta de paso un enlace fallido con la que llama «la dialéctica de MARX». HEIDEGGER usa también de la expresión en la *Carta sobre el humanismo* (3.ª ed., Madrid, 1970, página 37), incidentalmente, al referirse a MARX.

(264) L. LEGAZ: *Filosofía del Derecho*, cit., pág. 173; en este mismo libro puede estudiarse el contacto del existencialismo con el raciovitalismo de ORTEGA, al tiempo que las diferencias profundas entre ambas corrientes (págs. 178-180), y la forma como el existencialismo enlaza con el decisionismo jurídico y político (págs. 177-178).

punzón (265), es la figura central de la polémica y, en gran medida, el iniciador o el mantenedor de la misma al dirigir el torrente de su crítica contra los que denomina «marxistas contemporáneos» franceses, de los que sólo excluye, en parte, a H. Lefebvre, «perezosos», «formalistas», de «mala fe» — con el sentido especial de ésta expresión en Sartre, sobre el que se reflexiona más adelante — intelectual evidente, aprioristas, incapaces de ver en la «totalización histórica» más que su «osatura abstracta», remisos a tomar en cuenta «los datos de la sociología» y de la psicología —salvo «el absurdo psicológico de Pavlov» — con lo que, en definitiva, «han perdido por completo la noción de lo que es un hombre»; sin percatarse de que hay «que profundizar en los hombres reales y no disolverlos en un baño de ácido sulfúrico», y, en definitiva —y la crítica no puede ser más hiriente, al tiempo que constituye una excelente demostración de la fabulosa capacidad de invectiva de Sartre— han «idealizado la filosofía» (266), y cometido con ello el pecado último de apartamiento de la *praxis*.

Pero aún hay razón más poderosa en el contexto de este ensayo para todo lo que sigue y con lo que concluye, a saber, que la alienación, ya que no adquiere un sentido unívoco, sí al menos recobra parcialmente nitidez conceptual en general en las elaboraciones de Sartre; en especial en la *Crítica de la razón dialéctica* —al fundirse con o reposar sobre la noción de escasez, y acentuar usando de ella una oposición entre los hombres que había ya explotado en sus obras anteriores literarias y filosóficas— aparece con una dureza de perfiles que tal vez supongan su llegada al límite y el agotamiento de posibilidades serias de desarrollo ulterior.

* * *

Se afirma por Schacht que el cambio de perspectiva en cuanto a la alienación desde *El ser y la nada* a la *Crítica de la razón dialéctica* es radical; aunque la afirmación es probablemente excesiva (267), es efectivamente ne-

(265) Para esta comparación pictórica de SARTRE y CAMUS; E. MOURNIER: «Albert Camus ou l'appel des humilés», en *L'espoir*, cit., pág. 67.

(266) La pieza básica de esta crítica está contenida en el cap. II de «Questions de méthode», en *Critique...* cit., págs. 33-59; las citas son de págs. 32, 33, 37, 40, 58 y 59. La crítica de LUKÁCS es especialmente acerba. El eje de la crítica misma es: que «el marxismo apenas ha rozado la complejidad infinita de nuestras situaciones sociales» (W. DESAN, loc. cit., pág. 54).

(267) SCHACHT, págs. 218 y sigs. En cualquier caso, aunque el cambio fuera radical no sería del todo abrupto, en cuanto que entre estas gruesas obras se intercalan los ensayos sobre *Materialismo y revolución* (1946) y *Cuestiones de método* (publicado en 1956, incorporado después a la *Crítica*), que marcan la transición, o en

cesario para el estudio del tema de Sartre abordarlo sucesivamente en uno y otro libro.

En la compleja y pesada construcción de la primera de las obras citadas, la expresión *alienación* aparece de forma episódica y no relevante, bien que peculiarísima, procedente probablemente de Husserl (268). Expuesta muy resumidamente, como quiera que «la persona está presente en la conciencia en cuanto es objeto para otro» (269), y que «yo existo para mí, en mi facticidad misma, en cuanto conocido por otro», con lo que «la omnipresencia del otro es el hecho fundamental», resulta que de su percepción por el otro deriva «la objetividad de mi ser» como «una dimensión constante de mi facticidad» (270), hasta el punto de que yo vengo en experimentar mi cuerpo mismo «como alienado», como algo extraño que en el ejemplo del tímido —que sigue al mucho más gráfico del médico auscultando— «siento ruborizarme», «siento sudar», esto es, lo noto y lo percibo, no como es para

la tesis, también excesiva, de M. WARNOCK (*Existentialism*, cit., pág. 130), «la absorción [del existencialismo] es el caos viscoso de los orígenes de la sociedad en el marxismo»; probablemente es más cierto que SARTRE intentó en la *Crítica* la fusión marxismo-existencialismo, que ésta resultó fallida, y que en el intento fue el existencialismo el que aparentemente resultó peor librado, junto con las vertientes «dogmática» y «oportunistas» del marxismo (cfr. M. ODAJNYK: *Marxism...*, cit., págs. XXI y sigs.; I. SOTELO: *Sartre...*, cit., págs. 39 y sigs.; este último habla de una «conversión» de SARTRE —págs. 39 y 53— probablemente inexistente en el plano teórico).

(268) En HUSSERL, en efecto, *Entfremdung* describe la forma en que el hombre, además de como sujeto, se siente a sí propio como objeto, después de percibir a otros como tales objetos y percibir que los otros le pueden percibir a él con tal carácter (SCHACHT, págs. 219-220); por cierto, que se niega que SARTRE se refiera «explícitamente» a estos pasajes de HUSSERL; más bien habría que afirmarlo vista la cita de *El ser y la nada*, 3.^a, I-IV, pág. 316, y las referencias extensas previas en 3.^a, I-III, páginas 288-291. En cualquier caso, esta versión de HUSSERL «del mundo como un mundo esencialmente habitado por otros», influye «profundamente ... en el existencialismo de SARTRE» (M. WARNOCK: *Existentialism*, cit., pág. 37); especialmente en el de *El ser y la nada*, como se verá en lo que sigue en el texto. También sobre la influencia de HUSSERL sobre SARTRE, W. DESAN: *The Marxism...*, cit., págs. 4-8.

(269) *L'être et le néant*, 3.^a I-IV, ed. París, 1943, pág. 318. Las cursivas en el original.

(270) *L'être*, 3.^a II-III, págs. 418-419. No habría dificultad para encontrar incidentalmente construcción similar en MARX; así «la naturaleza sensible para el hombre es ... la forma del otro hombre sensiblemente presente para él» (*Tercer manuscrito*, X, ed. cit., pág. 153). Ni en HEGEL, como se verá más adelante en el texto; pero la influencia directa más importante es probablemente la de HUSSERL, para quien «el otro tiene que ser condición para la constitución de ese yo» (de «mi yo psicofísico»); «el otro yo ... [es] ... el invisible *deus ex machina* de un cuerpo en cuyo lugar podría estar el mío» (P. LAIN ENTRALGO: *Teoría y realidad del otro*, Madrid, 1961, vol. I, páginas 167 y 169, y, en general, todo el cap. VI, parte 1.^a).

mí, sino como es para el otro, «en [la] alienación perpetua» con que aparece en las estructuras afectivas. En definitiva, mi cuerpo se me significa a mí como *chose hors de ma subjectivité* «en tanto que alienado»; de ahí que pueda hacer de él, o concebirlo, como un instrumento, «el instrumento que yo soy», pero que puedo contemplar, porque lo ha contemplado otro, como objetivado o, de nuevo, como fuera de mi subjetividad (271), y que su propia facticidad me lo revele como «una náusea monótona y opresora» de la que queremos y creemos falsamente liberarnos en los dolores y en los placeres físicos. En suma, el cuerpo es «la forma contingente que toma la necesidad de mi contingencia», por eso se me aparece como instrumento, cuando me lo revela la mirada del otro; es entonces cuando «mi cuerpo ... huye de mí, se me hace ajeno; es el fenómeno de la *alienación* del cuerpo, que tan bien patentiza la timidez» (272).

Alienación significa, entonces, separación o disociación, quizá dualidad, de las percepciones que uno tiene de sí mismo, una de las cuales refiere al tiempo a algo que de algún modo me es ajeno como objeto y que percibo como tal, y que al propio tiempo percibo como yo mismo; de nuevo las citas textuales son más plásticas: se trata de algo «que soy yo» y que al tiempo «está fuera de mi subjetividad». La mediación del otro es esencial para esta percepción, porque, se insiste esquemáticamente, sólo tras de percibir al otro como objeto y percatarme de que el otro me concibe como objeto a mí —aquí el ejemplo, de realismo punzante característico y, como señala Lain, de selección de situaciones «de las que solemos llamar degradantes o envilecedoras», es el de hombre sorprendido por otro fisgando por el ojo de la cerradura, en el que la mirada del otro es aprehendida «como solidificación y alienación de mis propias posibilidades»— puedo yo percibirme, y de hecho me percibo a mí mismo como objeto, con lo que, aquí siguiendo a Heidegger, «el otro ... es el término excéntrico que contribuye a la constitución de mi ser». Por supuesto, alienación es también disociación o separación del «otro» y, por tanto, una especie de «monadización» a ultranza que

(271) Toda esta interpretación y las referencias de *L'être*, 3.^a II.III, *La troisième dimension ontologique du corps*. «La aparición del otro —apostillará MARCUSE— transforma el mundo del cogito en un mundo de conflicto, de competencia, de alienación y de cosificación» (*Existencialismo. Comentarios a "L'être et le néant"*, de J. P. SARTRE, en *Ética...*, cit.).

(272) *L'être*, 3.^a II.I; es claro que aquí recoge el tema desarrollado literariamente en *La Nausée*, donde, efectivamente, la náusea abruma a ROQUENTIN en momentos de hastío o más bien de vacío de la conciencia; también *ton corps t'embarase* se dice a Electra por Clitemnestra en *Les mouches* (acto I, escena V). La cita última del texto es de LAÍN: *Teoría...*, cit., pág. 310; cursivas en el original.

además es permanente o invencible, pues no se ve cómo el «otro» pueda pasar de objeto a sujeto (273). En el grande y bello espectáculo de «ver al hombre salir... de la nada por su propio esfuerzo... y el aún más grande y más difícil de [verle] volver a entrar en sí mismo» de que hablara Rousseau (274), aparece como personaje inesperado el «otro» convirtiendo la representación en tragedia, aunque esta dimensión no se haga explícita sino en la *Crítica*. En cualquier caso, «el otro es indispensable para mi existencia», lo descubro en «el descubrimiento de mi intimidad»; «el hombre que se obtiene a sí propio por el *cogito* —en sentido estricto cartesiano, porque «fuera de él... todos los objetos son solamente probables»— descubre también a todos los otros... como condición de su existencia» (275).

* * *

La dependencia de esta construcción respecto de Hegel —y quizá respecto de Rousseau, a través de Hegel (276)—, es evidente y también reconocida explícitamente, por lo demás (277); la percepción por otro es momento esencial en Hegel para que la autoconciencia sea «en y para sí» —la

(273) Ver M. FRANKLIN: *On Hegel's...*, cit., págs. 93-94. En definitiva, es una nueva versión del tema de la soledad absoluta que vimos aparecer en *La Nausée*, y cuyo antecedente en ROUSSEAU quedó señalado (*supra*, notas 11 y 41); las referencias allí hechas pueden completarse con la del «Prólogo», lo único conservado, de la *Segunda carta a Bordes* en la polémica sobre el *Discours sur les sciences et les arts*, en la que ROUSSEAU se autodescribe como «un ser aislado que ni desea ni teme nada de nadie» (ed. J. Roger, cit., pág. 134). Las citas de LAIN ENTRALGO son de *Teoría...*, citado, vol. I, págs. 302 y 317.

(274) *Discours sur les sciences et les arts*, 1.^a parte; ed. Roger, París, 1971, página 38.

(275) SARTRE: *L'existentialisme...*, cit., págs. 64 y 66-67.

(276) En un conocido pasaje al final del *Discurso sobre la desigualdad*, habla ROUSSEAU de cómo «el hombre social —a diferencia del salvaje que «vive en sí mismo»— siempre fuera de sí no vive sino en la opinión de los otros» (ed. cit., página 234). Es tentador y no sería nada forzado, dicho sea de paso, traducir *hors de lui* como enajenado o alienado. En cuanto a la influencia de ROUSSEAU sobre HEGEL, ver *supra*, notas 11 y 12 y textos correspondientes.

(277) *L'Être*, 3.^a I.III; el análisis de HEGEL sigue al de HUSSERL y se continúa con el de HEIDEGGER. Es aquí donde se analiza por SARTRE la relación amo-esclavo, según se dijo en la nota 26; la referencia a HEIDEGGER, citada, en pág. 301. La influencia de HEGEL sobre SARTRE es general y no limitada a puntos concretos: «ser» y «nada»; incidentalmente, son la división primera del cap. I, libro I, de la *Lógica*. Sobre la concepción de HEGEL conforme a la cual el hombre no puede concebir el ser puro como lo que para él «el ser puro es lo mismo que la pura nada», ZUBIRI: *Sobre la esencia*, cit., págs. 36 y sigs.

autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto se la reconoce», se lee en la *Fenomenología* (278). Y aunque quizá resulte excesivo referir a Hegel afirmaciones como «tal parezco al otro, tal soy», si es cierto que en Hegel, como Sartre afirma, «el ser para el otro es un estadio necesario del desarrollo de la conciencia ...; el camino de la interioridad pasa por el otro» (279), como es también cierto que en nuestra separación o disociación individual del otro, o más bien del conjunto de los otros, consiste la alienación primera en Hegel, según se ha visto más arriba con algún detalle.

Quizá resta por decir que el dualismo envuelto en esta alienación íntima —aunque de la expresión se use muy escasamente y más bien de forma descriptiva, a veces sustituyéndola por la equivalente en su contexto de *alteridad*— y la posibilidad o imposibilidad de su superación («establecer una atadura entre el ser-en-sí y el ser-para-sí ... sin caer en un dualismo insuperable»; «si el *en-soi* y el *pour-soi* son dos modalidades del ser, ¿no hay en el seno mismo de la idea de ser un hiato y no está su comprensión escindida en dos partes incommunicables...?», etc.), son el eje mismo de *L'être et le néant* (280), la base sobre la que reposa el ámbito radical de libertad que se impone al hombre como «ser para sí», la angustia de éste al percatarse que todo depende de su propia decisión —paralela a la sensación de absurdo cuando se peca del carácter gratuito de su facticidad misma— y la «mala fe», como mecanismo psicológico consciente o inconsciente de autodefensa, de pretender que está atado por la necesidad, actuando en virtud de causas

(278) B. IV.A.1; ed. cit., pág. 113. Justamente, es este el tema cuyo desarrollo comienza con el de la relación esclavo-amó (*supra*, notas 26 a 31 y textos correspondientes). En un conocido pasaje de *Las lecciones de Historia de la Filosofía*, en la evolución de la idea «tenemos que distinguir dos cosas —dos estados, por así decirlo— la disposición, la potencia, el ser en sí (*potentia, δύναμις*) y el ser para sí (*actus, ἐνέργεια*)» (*Extraits*, en J. D'HONDT: *Hegel*, cit., pág. 100).

(279) SARTRE: *L'être*, 3.^a I.III, págs. 292-293. Probablemente, lo que yace en el fondo de todas estas concepciones es la intuición difusa e incompleta de la esencia humana como formal y constitucionalmente abierta a las demás realidades, incluidos los demás hombres (cfr. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, cit., págs. 499 y sigs.).

(280) Hay que remitir aquí a la totalidad del libro, aunque la base de lo que dejó dicho quedaría someramente demostrada con la lectura de la «Conclusión», capítulo I, *En-soi et pour soi: aperçus métaphysiques*, págs. 711-720. La expresión *altérité* en pág. 712; las citas del texto son de págs. 711 y 715. La radicalidad de la escisión fue uno de los blancos de la crítica de M. MERLEAU-PONTY: *Les Aventures de la Dialectique*, París, 1955, págs. 185 y sigs.; a la misma, como común a «muchos pensadores existencialistas», se refiere también E. MOUNIER: «Perspectives existentielles et perspectives chrétiennes», en *L'espoir*, cit., págs. 124 y sigs. Para MARX: *Tercer manuscrito*, XVII, ed. cit., pág. 188.

extrañas e irresistibles o, en definitiva, de querer reducirse a un puro «ser en sí», cuando realmente el hombre es constitutivamente libre, es «para sí», y no existe forma alguna en que pueda dejar de serlo, «dicho de otra forma, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad» (281); está «condenado a ser libre: condenado porque no se ha creado a sí mismo..., libre porque una vez arrojado en el mundo es responsable de todo lo que hace» (282).

Y, puede añadirse, todo intento de disimular esta realidad entraña una forma de autoalienación en cuanto extraña al hombre de su verdadera naturaleza. Profundizar sobre todo ello aquí, mucho más, hacerlo sobre su valor intrínseco como tema filosófico, teológico o poético (283), rompería por completo el equilibrio pensado para este ensayo; quizá, sin embargo, podrían concluirse estas referencias marginales añadiendo que en estas concepciones según las cuales toda cesión a las compulsiones externas es una forma de mala fe o disimulación, posiblemente pueda percibirse alguna veta de la mantenida influencia sobre el existencialismo de Nietzsche; efectivamente, para éste «la "facultad de adaptación" es una actividad de segundo orden, una simple "reacción" ... por la que se desconoce la esencia de la vida» (que es libre arbitrio como *voluntad de poder*); Nietzsche habla de «resentimiento» o de «mala conciencia» para describir la actitud de quien piensa «yo su-

(281) SARTRE: *L'existentialisme...*, cit., págs. 36-37. Ver sobre este punto, W. KAUFMANN: *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*, Nueva York, 1956, página 295. En SARTRE, pues, «el ser-para-sí es constitutivamente libre» y su conciencia es conciencia de libertad: y «precisamente a esta conciencia de libertad llama SARTRE angustia», como conciencia de un ser libre que libremente tiene que hacerse a sí mismo (cfr. I. SOTELO: *Sartre...*, cit., págs. 27-28). Literariamente, SARTRE personificó esta concepción en el Orestes de *Les mouches*, «liberado de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio, libre para todos los compromisos y sabiendo que nunca es necesario comprometerse...» (acto I, escena II). El tema también en *La Nausée*, según se dijo (*supra*, nota 41). La soledad, en SARTRE «deja de ser un accidente, una violencia que se hace ... [al hombre, y pasa a ser] ... una estructura ineluctable de la existencia» (E. MOUNIER: *Perspectives...*, citado, pág. 138).

(282) SARTRE: *L'existentialisme...*, cit., pág. 37.

(283) Digo teológico porque una versión de este dualismo se utiliza por SARTRE como argumentación para discutir la posibilidad de la creación *ex nihilo* (loc. citado, páginas 32 y sigs.); la argumentación, dicho sea de paso, es sumamente pobre como, en general, todas las suyas tendentes a negar la trascendencia; «habría derecho a esperar algo mejor de un filósofo profesional», se ha dicho (E. L. ALLEN: *Existentialism from Within*, Nueva York, 1953, pág. 92). Y digo poético porque el *Je est un autre* está ya en la poesía de RIMBAUD y se cita además como ejemplo de autoalienación (E. FISCHER: *Reflexiones...*, cit., pág. 282).

fro: ciertamente alguien debe tener la culpa» (284); la misma pregunta básica, «si todo está determinado, ¿cómo puedo yo disponer de mis actos?», se la formuló también Nietzsche (285).

* * *

La perspectiva parece cambiar por completo en el libro I de la *Crítica* de la razón dialéctica. La alienación —designada así, específicamente— ocupa ahora una posición central, pero la elaboración sobre ella no recuerda externamente a la de *El ser y la nada*, no ya en los sentidos que le asignan al término, completamente distintos, sino en la temática de fondo en la que el término se inserta.

El enfoque se hace desde la noción estrictamente económica de escasez —*rareté*— erigida en base de toda la reflexión subsiguiente (286). La esca-

(284) *Genealogía de la moral*, II.12 y III.15; *Fragments*, en G. DELEUZE: *Nietzsche*, París, 1971, págs. 74 y 77. Sobre NIETZSCHE como ingrediente del existencialismo, WARNOCK: *Existentialism*, cit., págs. 13 y sigs. La temática reaparece en SARTRE en los mismos términos, al criticar como falso «un determinismo orgánico o psicológico —o de otro tipo, por ejemplo, «a causa de la acción del medio, a causa de la sociedad»— [en virtud del cual] las gentes se sentirían reaseguradas y dirían: en fin, así somos, no hay nada que hacer» (*L'existentialisme...*, cit., pág. 59).

(285) *La voluntad de poder*, IV, en G. DELEUZE, loc. cit., pág. 92. Sobre la influencia de NIETZSCHE en el existencialismo, E. MOUNIER: *L'espoir...*, cit., págs. 69, 72, 86, 89-91, 113, etc.

(286) Este punto de partida no es seguro que sea marxista; el propio SARTRE se sorprende de que la rareza o escasez aparezca con ambigüedad y con relevancia escasas «en las interpretaciones de ENGELS y frecuentemente también en las de MARX» (*Critique*, I.C.I., pág. 219); se puede, no obstante, aceptar la afirmación de que en la *Crítica* «el concepto de alienación con el que SARTRE trabaja es básicamente marxista» (SCHACHT, pág. 227), por lo menos marxista inicial, si se tiene en cuenta que en *La ideología alemana*, MARX y ENGELS habían hablado de las hasta entonces «fuerzas limitadas de producción, cuyos productos, insuficientes para toda la sociedad, sólo hicieron posible la satisfacción de necesidades de unos a costa de otros» (V. H. P. ADAMS: *Karl Marx...*, cit., pág. 178, de donde se toma la cita). La cuestión enlaza con la de hasta qué punto MARX y ENGELS tuvieron alguna idea clara sobre la «situación económica» era determinante, única, o decisiva, o predominante de lo que ambos generalmente llaman la «superestructura», o sólo condicionantes de ésta en «última instancia» (sobre este tema, con los textos y bibliografía básicas, L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología...*, cit., págs. 138-141), y con la de la evolución del pensamiento de MARX (*supra*, nota 38 y texto correspondiente; P. NAVILLE, puede añadirse aquí, mantiene energicamente la tesis «evolutiva», salvo en cuanto a la alienación precisamente; *De l'alienation...*, cit., págs. 2 y 3-4; *supra*, nota 173).

sez, por supuesto, define la Economía como ciencia (287), pero mucho más que esto, «es una relación humana fundamental», «funda la posibilidad de la historia humana»; «decir que nuestra Historia es historia de hombres o decir que ha nacido y se ha desarrollado en el cuadro permanente de un campo de tensión engendrado por la escasez es decir lo mismo»; «toda la aventura humana —hasta aquí al menos— es una lucha cerrada contra la escasez» (288). Incidentalmente, este es el cabo que se ata con el pesimismo —o con el utopismo o la incoherencia, ya hemos reflexionado sobre este punto más arriba— de que el reino de la libertad está allende la producción material; en Sartre, el dominio de la necesidad «es una evidencia infranqueable en tanto en cuanto las transformaciones de las relaciones sociales y los progresos de la técnica no liberen al hombre del yugo de la escasez», algo que, con un gran escepticismo y a mi juicio con un gran pesimismo, igual que no podemos conocer si es realidad que se dé «para otros organismos en otros planetas», tampoco podemos saber si se dará «para nuestros descendientes», de nuevo «en el supuesto de que las transformaciones técnicas y sociales rompan el cuadro de la escasez». Si esto ocurre, y Sartre rehusa aventurar pronóstico —niega incluso que dispongamos de «medio alguno para saber si ... es o no concebible lógicamente»— algo es cierto, tanto la escasez es ingrediente esencial de la historia, a saber, que nacerá «otra Historia, constituida sobre otra base, con otras fuerzas motrices, con otros proyectos internos», una Historia para la cual, reiterando la cita, «no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta» que nos permita concebirla (289). Sartre no hace concesión

(287) «La economía como ciencia de la producción, de la distribución y del consumo de bienes en el cuadro de la escasez...» (*Critique*, I.B, pág. 187); «el estudio analítico de las instituciones de escasez se denomina economía política» (*Critique*, I.C, pág. 225).

(288) *Critique*, I.C.1, págs. 201 y 202. En este sentido puede afirmarse, como lo hace LISARRAGUE que, como consecuencia, en la alienación o «alteridad» de SARTRE cada «individuo es víctima ante los otros» (*Bosquejo...*, cit., pág. 123). Con toda seguridad, el tema de fondo es una visión pesimista de una naturaleza que «tiene horror del hombre» (*Les mouches*, acto III, escena II).

(289) Todas las citas del texto de «Questions de méthode», I, en *Critique*, página 32; y de *Critique*, I.C.1, pág. 202; las cursivas en el original. Para la significación de la cita que se reitera ver *supra* nota 69 y texto al que corresponde. La misma imposibilidad de previsión razonable expresada con menos fuerza, pero quizá más significativamente, en GORZ: «no sé si las condiciones demográficas y geológicas permitirán realizar la abundancia universal; no sé qué otras enajenaciones resultarán...; ni siquiera sé si los hombres serán felices...» (*Historia y enajenación*, cit., pág. 320). De nuevo la posición de SARTRE tiene la coherencia de no descansar sobre una «abundancia condicionante» (cfr. M. J. DE BEDOYA: *Marcuse...*, cit., págs. 201-203). Hay

alguna, salvo ésta —si puede titularse de concesión la negación de que se pueda hoy concebir algo como concebible— a un allende la necesidad material a la que incluso Marx dejó de asirse como se vio en su lugar y, cuando menos en este sentido, su tesis tiene una coherencia mucho mayor (290). Salvo que se piense que también para Marx la escasez es siempre condicionante, la alienación derivada necesaria y el «egoísmo radical... hondo y deformante» que de ella deriva, «irremediable»; las consecuencias son entonces, y no dejan de extraerse, que «la enajenación no es un fenómeno exclusivo del capitalismo», y que «la propiedad privada ... no es causa, sino resultado, de la enajenación», afirmaciones con las cuales virtualmente se está transcribiendo al Marx de los *Manuscritos*: «la *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo* enajenado»; «el análisis ... muestra que aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia del mismo»; «el trabajo enajenado es la causa inmediata de la propiedad privada» (291).

La escasez afecta al existir del hombre, por lo mismo que éste es antropológicamente un ser menesteroso cuyas necesidades le ponen en relación necesaria con la «materialidad circundante» (292); y le afecta con indepen-

alguna posición moderna menos pesimista; inesperadamente se disculpa en HEGEL el pecado de «idolatría del Estado», porque no podía imaginarse «un incremento tal de la producción que el aserto de que la sociedad no es suficiente rica en bienes se convierta en una burla» (T. W. ADORNO: *Tres estudios sobre Hegel*, ed. Madrid, 1969, página 48).

(290) Aparte de que también como interpretación o extrapolación de MARX sea también mucho más coherente que, por ejemplo, la superficial a mi juicio de A. GORZ: *Historia y enajenación*, ed. Méjico, 1964; sobre ésta, L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología...*, cit., págs. 112 y sigs. Aunque la extrapolación pueda llevar a la conclusión, como también señala SEARA, de que «el marxismo habrá pasado y ocupará su lugar una filosofía de la libertad» que, de nuevo no tenemos hoy forma de concebir (página 115); o a la de que emergerá una nueva sociedad, «pero animada por un nuevo antagonismo, sin definir aún» (CAMUS: *L'homme révolté*, cit., pág. 276). La otra alternativa es la contradictoria del «fin de la historia», no admisible en términos dialécticos (ver *supra*, notas 82 a 84 y texto correspondiente; también CAMUS, loc. citada, págs. 275-279).

(291) La posición de SARTRE sería entonces estrictamente marxista y ambas compartirían el mismo pesimismo lúcido y explícito en la primera, implícito y confuso en la segunda; para la interpretación dicha, F. RUBIO LLORENTE: *Introducción a Karl Marx...*, cit., págs. 40-41, y L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología...*, cit., págs. 100-104; ver la primera parte de este trabajo, notas 108 a 110 y texto correspondiente. Las citas de MARX, de *Primer manuscrito*, XXV y XXVI, ed. cit., págs. 115-116; las cursivas en el original.

(292) *Critique*, I.A, pág. 166.

dencia de que éste la interiorice o no —de hecho, efectivamente, la interioriza, en el sentido de que acomoda a ella sus comportamientos, y así deviene «el hombre de la escasez»—, sea o deje de ser consciente de su situación; «la mera existencia de cada cual se define por la escasez, como riesgo constante de no-existencia para cualquier otro y para todos» (293); «la escasez [es] la amenaza de muerte que genera cada individuo de una multiplicidad como riesgo de muerte para el otro», en la que cada uno se descubre «como objeto excedentario o como inhumanidad de lo humano» (294). La escasez «por la violencia difusa que crea en cada uno y en todos» presta a los actos de todos —a toda *praxis*— «un estatuto perpetuo de urgencia suma», y convierte cada acto «cualquiera que sea su fin real en un acto de hostilidad»; incluidos, desde luego, los actos de objetivación en que el trabajo consiste, y es exactamente, precisamente, justamente aquí, «a este nivel donde aparecen los fundamentos reales de la alienación»; «la materia aliena en ella el acto que la trabaja», desde luego, pero además, y sobre todo, «interioriza la escasez» y, como la escasez misma, «se vuelve contra los hombres como realidad independiente y hostil»; «el producto [en] que cada uno produce su propia objetividad le retorna como enemigo» (295).

Por supuesto, la escasez no sólo afecta a cada mónada humana, sino también a sus colectividades o «multiplicidades parciales», cualquiera que sea su grado de estructuración (296), explicando su hostilidad recíproca, la violencia y las formas —terror, opresión— que ésta adopta; «un hombre es un organismo práctico que vive con una multiplicidad de semejantes en un campo

(293) *Critique*, I.C.1.º, págs. 206 y 207; las cursivas en el original.

(294) *Critique*, II.D, ed. cit., págs. 688-689.

(295) *Critique*, I.C.1.º, págs. 223-224.

(296) Dejamos al margen de este estudio los centenares de páginas que SARTRE dedica a la formación y estructura de las agrupaciones humanas, contenido sustancial del libro II de la *Critique*; una exposición resumida, aunque también extensa en W. DESAN: *The Marxism...*, cit., págs. 10-241; más reducida y quizá más penetrante, en I. SOTELO: *Sartre...*, cit., págs. 105-131. El momento crucial de la aparición de la soberanía, por mucho que se insista en que ésta carece de fundamento —porque «todo hombre es un absoluto», «todo individuo el medio de su propio fin»— se explica en términos que en lo esencial son los de ROUSSEAU: «la soberanía-institución... se determina siempre como la praxis común dándose frente a todos sus propias leyes... [y]... se funda negativamente en la imposibilidad de que cada uno sea directamente regulador» (*Critique*, II.D; ed. cit.; págs. 588-589 y 591; para ROUSSEAU, *supra*, nota 11 y texto correspondiente). El mismo «juramento» previo que garantiza la persistencia del grupo es una «alienación de libertad» que paradójicamente garantiza esta a través de su limitación (*Critique*, II.A, págs. 439 y sigs.), construcción claramente roussoniana, mucho más que hegeliana, hasta en su terminología (cfr. *Contrat social*, I.º, VI; remito también a *supra*, nota 11).

de escasez» (297). Aunque fugazmente, en el momento anárquico del «grupo en fusión», parece surgir una *praxis* común y contener ésta un elemento de reciprocidad pura y no de antagonismo en las relaciones entre los hombres, pronto se desemboca, cuando no se vuelve a la mera «serialidad», en la organización y en la burocracia, cuyas divisiones jerárquicas formalizan la hostilidad. Y al final del libro II de la *Crítica*, cuando ya se nos ha transportado «del grupo a la Historia» y nos ha explicado Sartre por qué, a su juicio, «la sola inteligencia posible de las relaciones humanas es dialéctica», la reflexión se cierra con el recordatorio de que «esta inteligencia, es una historia concreta —la de «nuestro mundo»— cuyo verdadero fundamento es la escasez, no puede manifestarse sino como una reciprocidad antagonística», aunque esto no quiera decir que, fuera de nuestra posibilidad de intelección, «otros organismos prácticos en otros mundos constituidos de otra forma (sin escasez, por ejemplo) no puedan tener una conciencia diferente (y sin la mediación de la reciprocidad antagonística)» (298). Como en Rousseau, a la postre, «una ambición devoradora ... inspira en todos los hombres una negra inclinación a molestarse mutuamente ... y siempre el deseo oculto de mejorar a costa de otro» (299); la vuelta a un estado natural sin hostilidad es imposible —en Sartre porque no hay indicios de su existencia previa, con posición aquí también más radical que la de Marx, para quien «el hombre retorna a la caverna ... pero en una forma enajenada, hostil»— y a nada conduciría porque esto no liberaría del imperio de la escasez. Pero, además, a Sartre le faltan arrestos o más bien le sobra pesimismo para concebir como Rousseau —o como Hegel— que una alienación segunda en la voluntad general pueda atemperar los antagonismos. Al tiempo que, por otra parte, Sartre puede simbolizar también la «incomprensión del hombre de letras» incapaz de percatarse de que son precisamente los avances de la ciencia y de la tecnología los que pueden salvar al hombre de las maldiciones milenarias del hambre y de la pobreza (300), que son, a la vez, la consecuencia de la escasez y la causa de la hostilidad, si el hombre mismo prosigue la búsqueda de formas de salvar la disociación entre razón científica y razón histórica, entre razón mecánica y razón dialéctica (301). Ultimamente, puede

(297) *Critique*, II.D, ed. cit., pág. 688.

(298) *Critique*, II.D, ed. cit., pág. 744; las cursivas en el original.

(299) *Discours sur l'origine...*, ed. cit., pág. 217. Y, por supuesto, en FREUD (*supra*, nota 97 y texto correspondiente).

(300) Cfr. R. BENDIX: «Sociology and the Distrust of Reason», en *American Sociological Rev.*, 35-5, 1970, págs. 832-833. La cita última de MARX de *Tercer manuscrito*, XX, ed. cit., pág. 165.

(301) CAMUS: *L'homme revolte*, cit., págs. 272 y sigs.; E. TIERNÓ: *Razón*

entenderse que Sartre viene forzado por sus propias premisas: la soledad individual lleva al terror colectivo o, en la frase de Camus, «el terror es el homenaje que los solitarios rencorosos acaban rindiendo a la fraternidad de los hombres»; la coexistencia como «pasión inútil», y la rivalidad y la competición como «punto tácito de partida» de *El ser y la nada* (302) se han convertido en la *Crítica* en premisa necesaria explícita.

* * *

El recién descrito es, creo, el sentido básico de la alienación en la *Crítica*; su ingrediente primero e indiferenciado es el conocido de la objetivación del hombre a través de su trabajo en sus obras; su diferencia específica deriva de la noción de escasez, y de ella deriva también su radicalismo extremado, que Sartre subraya una y otra vez con su increíble capacidad de expresión: «en la pura reciprocidad, el otro que yo es *lo mismo que yo*. En la reciprocidad modificada por la escasez ... [es] ... el contrahombre ... nuestro doble demoníaco»; «cada uno de nosotros pasa su vida grabando sobre las cosas su imagen maléfica»; «en una sociedad contemporánea la escasez realiza la totalidad pasiva de individuos como imposibilidad de coexistencia» (303). El mundo que creamos con nuestro trabajo es un mundo separado

mecánica..., cit., en especial págs. 177 y sigs. Pero nótese que el propio SARTRE, según se ha dicho —quizá, aproximándose a MERLEAU-PONTY (cfr. LAIN: *Teoría...*, cit., páginas 323-324)—, se ha referido a la necesidad de integrar los datos de la sociología y de la psicología, aunque esto queda lejos de la «ciencia» en el sentido del texto. Curiosamente, casi como si respondiera a la crítica, P. NAVILLE reacciona contra los «numerosos exegetas [de MARX] que no ven en estas ciencias más que empirismo, caos o probabilidad»; *estas ciencias* son «la física, la química, la biología, la matemática y la lógica, etc.» (*De l'aliénation...*, cit., pág. IV).

(302) CAMUS: *L'homme révolté*, cit., pág. 304; LAIN: *Teoría...*, cit., vol. I, páginas 306 y 317.

(303) *Critique*, I.C.1.º, págs. 205 y 208, y I.C.3, pág. 285; las cursivas en el original. La última cita va seguida de una breve y despiadada reflexión de cómo las sociedades operan en su seno la «reducción numérica, siempre presente como necesidad práctica», incluido el control de nacimientos en la cual la influencia de ROUSSEAU me parece notoria (recuérdese que éste habló «de los medios vergonzosos de impedir el nacimiento de los hombres y de engañar a la naturaleza» en una larga nota del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. cit., págs. 174-175) y cuyo tono se aproxima aquí al de HOBBS, para quien «la guerra es el remedio último, cuando toda la tierra esté sobrecargada de habitantes» (*Leviathan*, II.30, ed. cit., pág. 227), aunque obviamente el problema demográfico es uno de los muchos que la guerra ha dejado y dejará de resolver, salvo que se tome en consideración como hipótesis el holocausto nuclear, que sería la versión moderna del «último remedio» hobbesiano (cfr. M. TERÁN ALVAREZ: «La población del mundo», en *Reproducción y demografía*, Rev. Universidad de Madrid, núm. XX-77).

y hostil a la vez, lo es necesariamente según nuestra experiencia, a la vez que necesariamente tenemos que crearlo «por la imposibilidad radical de que el organismo humano exista sin trabajo» (304). Objetivación, separación y hostilidad se refunden condicionándose e implicándose mutuamente en esta alienación trágica; para Sartre, en efecto, la alienación es universal, y de ella no hay escape posible (305). Si se saca de aquí la consecuencia —y la extrapolación superficialmente puede parecer lícita— de que alienación es entonces necesidad, y como tal debe ser aceptada, la libertad radical del hombre de *El ser y la nada* ha sido anonadada y ha quedado reducida si a algo, a la nueva conciencia de la necesidad misma; y puede entonces entenderse que este es el giro en redondo que ocurre en la *Crítica* (306).

Pero esta interpretación hace poco honor a Sartre o no se percata de que su intento de reconducción del existencialismo al marxismo —y su crítica paralela de los marxistas «modernos» por adoptar la posición contraria— según se vio, se basa precisamente en que éstos «accepte[n] la dimensión humana, esto es, el proyecto existencial, como el fundamento del saber antropológico» (307). En Sartre, en efecto, siempre el «otro» es un objeto cuya libertad no cuenta para el yo, como no sea para intentar o para prevenir sus agresiones; la alienación respecto del otro es esencial, y la escasez, en cuyo medio vive el hombre realmente y como único concebible, no hace más que reforzarla y, por así decirlo, demostrarla experimentalmente. Pero la libertad no queda con ello negada, sino forzada a actuar en un ámbito aún más desagradable y hostil, en el que las decisiones son más arriesgadas y angustiosas —porque, como quería Hegel, cuyos ecos resuenan aquí poderosamente, hay que aceptar el riesgo de ser destruido para elevarse al plano de la autoconciencia; «por su capacidad de morir, el hombre aparece como libre y como más allá de toda compulsión»; «el espíritu individual ... puede atenerse firmemente a sí mismo ... y realmente el individuo no es grande y libre, sino en la medida en que es grande su desprecio de la naturaleza»— y en el que, por lo mismo, el hombre quiere asirse aún más desesperadamente a formas de autoengaño o «mala fe», entre ellas la tosca y elemental de afirmar la prioridad de lo objetivo sobre lo subjetivo, y de querer

(304) *Critique*, I.C.1.º, pág. 205.

(305) Z. A. JORDAN: *Karl Marx...*, cit., pág. 20; téngase en cuenta que la crítica superficial de JORDAN a SARTRE es más bien una renuncia a su comprensión; son las de SARTRE, dice, «declaraciones sumamente abstractas, abstrusas, cuando no enteramente incomprensibles» (loc. y pág. cit.).

(306) Para esta interpretación, W. ODAJNYK: *Marxism...*, cit., págs. XVI-XVII.

(307) «Questions de méthode», en *Critique...*, cit., pág. 111; recuérdese la tendencia a la disolución en la antropología que previera HUSSERL (ver nota 262).

transformarse a sí propio, de sujeto en objeto condicionado por relaciones sociales, por situaciones de clase o por estructuras de producción (308). Con lo que, a la postre, resulta que para Sartre esta alienación segunda no está tanto en la presión misma de lo externo como en la actitud del presionado y de sus mentores, pretendiendo que aquélla es irresistible o cediendo ante su pretendida irresistibilidad; el hombre de Sartre quiere ser absoluta o últimamente libre como su contrapunto antiheroico, el personaje de Diderot: «quiero ser abyecto, pero quiero serlo sin que se me obligue a ello»; «quiero olvidar [mi dignidad], pero a mi discreción y no por orden de otro» (309).

* * *

Aunque sin darle el nombre de alienación, Sartre se refiere también a un fenómeno muy próximo al ya analizado en Marcuse (310); los consumos innecesarios provocados por la propaganda y la publicidad son un intento de forzar sobre cada uno conductas determinadas por el mero dato de que en estas mismas son también las conductas de los otros; el libro o el disco se anuncia como el más vendido o el más veces editado, y este sólo hecho, reflejo cuantitativo de los actos de otros, se presenta insistentemente como justificación para que se sea el acto de uno, un acto más, incrementando así las adquisiciones pasadas con las sucesivas, y viniendo a reforzar estas últimas el «más» de la venta o edición. Sin que, por otro lado, los otros en

(308) Cfr. H. J. BLACKMAN: *Anguished Responsibility*, en E. KERN (Ed.): *Sartre: A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962. Sobre HEGEL en este contexto, *supra*, nota 26 y texto correspondiente, y G. LUKÁCS: *El joven Hegel*, ed. cit., página 523.

(309) Pero como de hecho la presión puede ser irresistible, la solución en la pretendida libertad individual —«sé un héroe; sonríe y aguántate» (W. ODAJNYK, loc. citada, pág. 110)— es utópica, ya que no incoherente, y en esto cuando menos toca en su extremo a la solución buscada en la eliminación del «reino de la necesidad», ya aludida repetidamente (ver notas 66 a 72 y 129 a 133; a las referencias dadas puede añadirse en el mismo sentido la de J. H. SCHAAAR: *Escape from Authority*, Nueva Yor, 1962). Por una u otra vía se desemboca en aberraciones éticas, tanto si se parte de una libertad encapsulada que ignora la vida real, como si se hace de la vida real simple porción de un desarrollo histórico, aunque se suponga que éste lleve a un mundo mejor (V. también al respecto el cap. VI, «Freedom, Ethics, and Action», de loc. cit., y la bibliografía que cita, señaladamente el ensayo de S. DOUBROVSKY: *The Ethics of Albert Camus*, en G. BRÉE (Ed. CAMUS): *A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1962). La cita de DIDEROT, de «Le neveu de Rameau», en *Oeuvres*, París, 1951, pág. 427.

(310) *Supra*, notas 136 y siguientes y texto correspondiente; ya se dijo allí que la reflexión sobre el tema es muy anterior.

que se apoya la mecánica publicitaria sean nada definido, sino un simple conglomerado, una mera «serialidad» sin cohesión alguna interna, sólo unificada externamente por la actuación del manipulador. Si se quiere, puede, en efecto, verse, creo, en «la fascinación práctica de cada uno por la ilusión de la serialidad totalizada» (311), una forma de alienación.

Además de en los sentidos indicados, la alienación aparece en Sartre en algún otro, entre ellos, en el puro y simple de objetivación; «la objetivación es alienación», una alienación primaria derivada, en frase muy laboriosa, de que «el sentido del trabajo humano es que el hombre se reduce a la materialidad inorgánica para actuar materialmente sobre la materia y cambiar su vida material» (312), con lo cual se «vuelve a Hegel, que hace de la alienación un carácter constante de la objetivación», en cuanto el hombre mira su obra y se reconoce en ella, lo que es claro que implica una separación de la misma que permite la toma de conciencia; la «vuelta a Hegel» se formula por Sartre en forma de interrogación, y se contesta, parece, con la afirmativa en la medida en que el hombre se descubre a sí propio objetivado, y con la negativa, parece, en cuanto que lo que descubre, según se dijo, es un «no-hombre», un «contra-hombre» o su «imagen maléfica» (313). Habría que añadir, en vista de lo expuesto anteriormente, que, si a alguno; al Hegel al que retorna es al de alienación primera, al del momento en que el hombre deja de ser uno con naturaleza y cultura, emergiendo diferenciado de la «impersonalidad pasiva». En cualquier caso, y muy lejos de Hegel, aunque otra cosa crea, la mera objetivación es para Sartre el «tipo de alienación primaria que se manifiesta a través de todas las demás formas de alienación» (314), en y con ella se construye «el mundo de la alienación» y ya en éste el hombre alienado «no se reconoce enteramente en su acto»; es al historiador a quien corresponde «reconocerle *en tanto* que es justamente un hombre alienado» (315), aunque en todo caso sigue siendo un hombre

(311) *Critique*, II.C, ed. cit., págs. 614 y sigs.; la cita de pág. 615.

(312) *Critique*, I.C.2.º, págs. 234 y 246.

(313) Los pasajes son aquí (*Critique*, I. C. 2.º, final, págs. 285-286) sumamente oscuros, para mí; quizá porque es aquí donde SARTRE intenta (nota 1), con poca fortuna a mi juicio, ensamblar la alienación de la que está hablando con la de *L'être et le néant*; aquí, en efecto (3.º I. IV), se discurre también sobre la presencia o percepción del otro, aunque en tonos menos sombríos; la sensación es más bien de intranquilidad por la limitación que la existencia del otro supone para mi libertad, aunque la idea de fondo sigue siendo la misma. SARTRE, por lo demás, la formuló literariamente en la escena final de *Huis clos*: «Alors, c'est ça l'enfer... Pas besoin de grill: l'enfer, c'est les Autres».

(314) *Critique*, I.C. 1.º, ed. cit., pág. 202.

(315) *Questions...*, cit.; en *Critique*, pág. 67.

actuando libremente, y cuya *praxis* hay que suponer siempre y precisamente como actividad humana, porque sin ella «todo se desvanecería, incluso la alienación, puesto que no habría nada que alienar, incluso la reificación, puesto que el hombre sería por naturaleza una cosa inerte y no se puede cosificar una cosa» (316). Pero lo que se cosifica es precisamente el hombre, y como cosificación u objetivación se identifica con alienación —como en Marx y con la misma imputación, con toda seguridad errónea, de esta tesis a Hegel (317)— y la objetivación se da siempre en el trabajo, en Sartre «todo trabajo está enajenado [alienado] y la enajenación [alienación] es la forma de ser del hombre» (318). Claro que es impensable escapar de esta alienación, aparte de que situado en el medio de la escasez el tema de la propiedad privada resulte irrelevante por completo ni en su realidad como «hecho contingente» que fundamenta la historia, ni en su desaparición hipotética o real como trascendencia de las alienaciones (319).

Esta realidad objetivada —«*objectivation*, o del hombre actuado sobre la materia»— actúa sobre el hombre mismo —«*objectivité*, o de la materia actuando sobre el hombre»—. Con otra terminología «la anti-*praxis* [es] momento ... necesario de la *praxis*» (320). Pero si a ello se añade la hostilidad, de por sí innata y exacerbada por la escasez, fruto de la reacción de la «objetividad» o de la «anti-*praxis*», con el «otro» como enemigo *per se*, y se añade que a su vez se aliena tanto quien intenta verlo bajo otra perspectiva como quien cree que cualquier modo de contemplación le ahorra su necesidad de decidir libremente, se está en la alienación básica sartreana ya expuesta, que en su radicalización sin concesiones, ni a la realidad ni a la utopía coherente o incoherente —de la misma forma que ante su escasez radical parece opulenta la necesidad de los economistas clásicos, que es sustancialmente la que manejan Hegel y Marx— ni al hombre ni al mundo, hace de éste un infierno y de aquél un alienado ya en su sentido vulgar de un loco, desventurado ser al que la desgracia de haber na-

(316) *Critique*, II.D., ed. cit., págs. 731-732. Concluye este párrafo una exposición sobre cómo el hombre *incluso en lo colectivo* (cursivas en el original) «huye lateralmente, a través de formas de inercia, de alteridad y de recurrencia» de todo determinismo que trate de «reducirlo al puro momento dialéctico de lo práctico-inerte», ridiculizando en concreto la tesis del cataclismo económico por una progresiva pauperización de la clase obrera.

(317) Ver *supra*, nota 46, y texto correspondiente.

(318) SOTELO: *Sartre...*, cit., pág. 145.

(319) Sobre este «hecho» y sobre «sus enormes consecuencias... [para]... el marxismo», SOTELO: *Sartre...*, cit., págs. 144 y sigs.

(320) *Critique*, I.C., 3.º y 1.º, ed. cit., págs. 284 y 202; las cursivas en el original.

cido le disocia de la naturaleza, de sus semejantes y, en cuanto intente un mínimo acomodamiento a aquélla o a éstos, de sí mismo. El distanciamiento o separación con que la alienación comenzara en Hegel se nos ha convertido en disociación y esquizofrenia en la alienación de Sartre, y con ello pudiera decirse que la expresión ha llegado al término final de su accidentado recorrido.

MANUEL ALONSO OLEA

R É S U M É

Cet essai est la continuation de celui publié dans le numéro 179 de cette même Revue. Reprenant le thème là où il était conclus —après l'avoir analysé— c'est à dire la forme selon laquelle il naissait dans Hegel et se développait dans Marx ainsi que les questions incidentes de ces naissances et développement, le présent essai commence par exposer la divulgation et distension du terme aliénation dans la littérature sociologique et politique, postérieure à la publication des Manuscrits aux environs des années trente.

Après une brève analyse des oeuvres d'Erich Fromm, cet essai étudie plus profondément le thème dans Marcuse, ainsi que la façon selon laquelle celui-ci le transfère au domaine de la société de consommation et de la création artistique.

Puis est analysée la façon selon laquelle le thème de l'aliénation apparaît dans les livres de sociologie générale, particulièrement ceux de sociologie du travail publiés dans les décades des années 50 et 60. Puis l'auteur analyse quelques uns des nombreux essais et monographies dans lesquels l'aliénation apparaît en titre ou bien est le thème principal de la problématique. A travers ces études on peut voir comment l'aliénation s'écarte de sa signification première pour assumer de nombreuses autres et pour refléter en général des situations subjectives d'insatisfaction, ou des situations objectives d'éloignement, ou des situations dans lesquelles entrent ces deux facteurs.

Après une brève référence à l'aliénation qui résulte de la «manipulation» et de l'élaboration de Ortega sur la situation l'«altération» en tant qu'opposée à celle d'«abstraction», l'auteur recherche une version biblique de l'aliénation comme éloignement de Dieu par le péché, spécialement le péché d'idolâtrie, et cite les textes sacrés correspondants.

Cet essai se termine par l'étude de l'aliénation dans l'oeuvre de Sartre, spécialement dans ses livres de philosophie, bien que les littéraires sont également examinés; est signalée la divergence ou évolution de ses conceptions

depuis «L'être et le néant» jusqu'à la «Critique de la raison dialectique» et l'auteur souligne qu' il est fort «probable» qu'avec Sartre l'aliénation a épuisé toutes ses possibilités, arrivant ainsi à la fin de son accidenté parcours.

S U M M A R Y

The present essay is a continuation of one published in No. 179 of this Review. Taking up the subject again at the point reached in that issue, where —after prior analysis— alienation was claimed to have been born with Hegel and developed by Marx, the author begins with an examination of the increasing use of the term in sociological and political literature since the publication of the Manuscripts in the 1930's.

After a brief analysis of the works of Eric Fromm, the subject is studied in greater depth in the context of Marcuse and the manner in which the latter relates it to the consumer society and artistic creation.

A discussion follows of the way in which the subject of alienation appears in books on sociology in general and particularly those concerning the sociology of work, published in the '50's and '60's. The author then considers the many essays and studies that have appeared with alienation figuring either as one of the words in the title or as the main subject under scrutiny. In all of these one sees clearly how alienation is no longer understood only in its strict original sense but now includes others, reflecting in a general manner subjective situations of dissatisfaction and unfulfilment or objective situations of separation and seclusion, or situations involving both types.

Brief reference is made to the alienation that results from «manipulation» and to Ortega's ideas about «alteration» as representing the opposite of «self-absorption». A biblical version of alienation as separation from God due to sin, especially the sin of idolatry, is given with relevant quotations.

The essay closes with an analysis of alienation in the works of Sartre, especially the philosophical books, although the others are quoted in evidence too. The change in and development of his thought between «L'Etre et le Néant» and «Critique de la Raison Dialectique» is discussed and it is suggested that alienation has, with Sartre, probably exhausted its resources and reached the end of its uneven and difficult journey.