

ESTUDIOS

SOBRE LA ALIENACION

(I)

Habida cuenta de que me decidí a escribir este breve ensayo sobre la *alienación* tras la lectura de un excelente libro sobre el tema de publicación reciente (1), una referencia inicial al mismo, aparte de alguna más posterior, parece obligada. Del libro de Schacht dice Walter Kaufmann (2) en el ensayo introductorio que «de aquí en adelante nadie debiera escribir sobre *alienación* sin leer primero el libro de Schacht» (pág. XIV), y probablemente esta opinión puede suscribirse de momento, no ya por la autoridad de quien la emite, sino por su comparación con otras recientes sobre el tema, a algunas de las cuales se aludirá más adelante. En profundidad, soltura y, sobre todo, en sistemática, no conozco, en efecto, libro que supere a los capítulos que concretamente sobre el tema dedica Schacht a Hegel, a Marx (3) y al uso de la expresión en la literatura sociológica moderna. Quizá no pueda decirse tanto del análisis que desde esta perspectiva se hace de Heidegger y Sartre, a los que se coloca al lado de Tillich en uno de los capítulos últimos bajo la rúbrica *Existential Philosophy and Theology*, sin profundizar en exceso, aunque reconocidamente los problemas de *alienación* no sean sustanciales en ninguno de ellos. Posiblemente es también desproporcionada la extensión que se dedica, un capítulo entero, a E. Fromm y K. Horney, habida cuenta de que, pese a que efectivamente sea Fromm —con Marcuse y con

(1) RICHARD SCHACHT: *Alienation*, ensayo introductorio de WALTER KAUFMANN. Doubleday & Co., Inc. Nueva York, 1970, LXV+286 págs.

(2) W. KAUFMANN es un especialista en HEGEL, con una dilatada obra sobre éste, que ha culminado en *Hegel. A Reinterpretation*, Nueva York, 1965 y 1966.

(3) Incluyo entre éstos el ya antiguo (1941) de H. MARCUSE: *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, aunque en él se dice que «el concepto de *alienación* estaba destinado a jugar un papel decisivo en el desarrollo futuro de la filosofía hegeliana» (págs. 34-35), esto no se confirma en la larga exposición que sigue, salvo que la referencia se haga al desarrollo en MARX, del que, efectivamente, se realiza un análisis de alguna amplitud (págs. 273-287); cito por la 2.ª edición, Nueva York, 1954. Ver, más adelante, en el texto.

las traducciones de Bottomore— uno de los divulgadores en lengua inglesa de los manuscritos filosóficos y sociológicos de Marx, y con ellos de sus elaboraciones sobre la alienación, sus aportaciones al tema son mínimas y confusas, llegan con retraso, incluso en ese idioma, precedidas como lo fueron por las de C. Wright Mills y el propio Marcuse, y su relevancia general comparativamente reducida; pero siempre hay que dar algún margen a las preferencias o a las lecturas del autor, y éste no es mayor que el que habríamos de concederle a Kaufmann cuando en la introducción eleva a Russell a la compañía de «los más grandes filósofos de los tiempos modernos», colocándole al lado de Descartes, Leibniz o Kant (pág. XXI; su pintoresca lista también incluye a Sartre y omite a Heidegger). Sin embargo, todos estos son reparos menores si se comparan con la densidad, profundidad y agudeza del libro como conjunto, y de muchos de sus pasajes.

* * *

El libro se inicia con un capítulo muy pertinente sobre el «panorama de fondo lingüístico» —e «intelectual», se añade, aludiendo al uso culto— del término *alienación* en inglés y en francés, antes y después de que se usara para traducir el *Entfremdung* alemán con el significado, con los varios significados, con que el mismo aparece en Hegel y en Marx, y del propio vocablo alemán con anterioridad a éstos. El primer sentido es el jurídico clásico de transferencia de propiedad, del latín *alienatio*, *alienare* (que en español se traduce normalmente por *enajenación* y *enajenar*, como *alienus* se traduce por *ajeno*), aunque el uso tradicional del término alemán más bien aluda a una privación violenta de titularidad. El segundo sentido es el de «estar fuera de sí», el de trastorno mental (en español *enajenación mental*). El último y más impreciso es el de separación o apartamiento de los sentimientos o los afectos hacia una persona, desviando hacia la indiferencia o la hostilidad los previos de intimidad o amistad; también en latín *alienus* tenía además del sentido de ajeno —de otro o perteneciente a otro— el de hostil, desafecto o enemigo.

Este «panorama» es virtualmente idéntico en nuestro idioma. *Alienación* aparece en el *Diccionario de la lengua española*, de la Real Academia, edición de 1970, como «acción y efecto de alienar», y *alienar* como «enajenar». *Enajenar*, a su vez, aparece con los significados de transmitir a otro el dominio de una cosa o derecho; sacar a uno fuera de sí, entorpecién-dole o turbán-dole el uso de la razón o los sentidos; en general, con el de «desposeerse o privarse de algo»; también con el de «apartarse, retraerse del trato y comunicación

que se tenía con alguna persona por haberse entibiado las relaciones de amistad». Todas estas significaciones son antiguas en nuestra lengua. Así en el Diccionario de la Academia llamado *de autoridades* (t. I, ed. 1726) aparece también *alienación*, de la que se dice que es «lo mismo que enajenación», y se añade que «es voz latina y de poco uso». En cambio, se da como frecuente la voz *alienado*, que «metafóricamente, [es] lo mismo que abstraído, entorpecido, u olvidado de sí», sentido con el que aparece en dos textos de Fray Luis de Granada. En el tomo III, edición 1732, aparecen múltiples entradas para las voces *enajenar*, *enajenación*, *enajenamiento* y sus derivados, que recogen los sentidos preservados en 1970, de traslación de titularidad («la obra y acción jurídica que se hace para que pase el señorío o dominio de alguna cosa del uno al otro»), locura («total conmoción y perturbación de la razón»); un sentido metafórico en el que es usado por los místicos, equivalente a éxtasis («la privación que experimentan los sentidos ..., cuando el alma arrebatada del espíritu y gracia natural se eleva y sale fuera de sí, dejándolas como pasmadas y absortas») y también en el sentido último moderno citado, esto es, en el de «desvío y falta de comunicación, trato, familiaridad y comercio entre unas personas con otras» (para *enajenación*, bajo la autoridad del *Origen de la lengua castellana*, de Bernardo Aldrete), y en el de «separación y apartamiento de la voluntad entre dos o más personas ... mediante lo cual se enajenan los ánimos, se corta la comunicación ... y se resfrían los afectos» (para *enajenamiento*, bajo la autoridad de la *Historia de España*, del P. Mariana).

* * *

En Hegel, alienación aparece con dos sentidos básicos, en el uso amplio que de la expresión se hace en la *Fenomenología del espíritu*; de las expresiones, más bien porque se utiliza tanto la de *Entfremdung*, citada, como la de *Entäusserung*, en virtual sinonimia (4). En uno de estos dos sentidos, alie-

(4) En la versión española de la *Phänomenologie des Geistes*, del Fondo de Cultura (Méjico, 1966; a esta edición de la *Fenomenología* refieren las citas ulteriores, salvo que se diga otra cosa), *Entäusserung* se traduce como «enajenación» y *Entfremdung* como «extrañamiento»; la traducción es correcta en cuanto que una de las acepciones de extrañamiento, como «acción y efecto de extrañar», implica la idea de separación, «apartar, privar a uno del trato y comunicación que se tenía con él» (*Diccionario*, edición 1970), «apartar y echar de sí y de su comunicación a alguno, tratándole como ajeno y no conocido, o contrario» (*Diccionario de autoridades*, tomo III, 1732). Pero téngase en cuenta que los términos son sinónimos, y que cualquiera de ellos solo —y el de «alienación»— hubiera dado también una versión correcta. La expresión «extrañamiento» fue utilizada antes para traducir *Entfremdung* en MARX en la excelente versión

nación equivale a separación o relación discordante, básicamente entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado, o que ha creado su especie, «a través de siglos de actividad humana»; de esta alienación deriva además una «autoalienación», en el sentido de que como su universalidad sólo puede conseguirla el hombre a través de su unión con la sustancia social que ha creado y de la que se ha separado —esto con independencia de que se pretenda que Hegel vio en la sustancia social separada, no sólo una creación del espíritu humano, sino el mismo espíritu en forma objetivada y universalizada, lo que con toda seguridad es una interpretación errónea de Hegel (5)— mientras la separación no se supere y la unión no se consiga, el ser humano está desgarrado, extrañado de sí mismo, esto es, autoalienado.

El fenómeno en Hegel es histórico; exige la ruptura de una conexión primera, «inmediata e irreflexiva», con la sustancia social, «la separación del sí mismo natural» y la emergencia consiguiente en cada uno de la identificación con su propio ser individual, con su propia persona como separada y distinta de su entorno; es entonces cuando «absorbido en su recién hallada identidad», el hombre no sólo adquiere una cierta perspectiva frente a la sustancia social, deja de ser uno con su comunidad y su cultura, sino que ve éstas como separadas y opuestas, y en esto consiste justamente la alienación en este primer sentido (6); el momento de libertad característico de la per-

española de M. REDING: *Der Politische Atheismus* («El ateísmo político», trad. de J. DE AGUILERA, Madrid, 1959). En la también excelente versión española de R. DAHRENDORF: *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* («Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial», trad. M. TROYANO, Madrid, 1962), se usa en cambio, en general, el término alienación, alguna vez el de enajenación.

(5) Sobre esta defectuosa comprensión de HEGEL llamó hace tiempo la atención ZUBIRI; el espíritu objetivo hegeliano, dijo ZUBIRI, no tiene nada que ver ni se parece en nada a lo que después se ha llamado realidad social; es un espíritu producto de una razón universal que hace revertir hacia él —hacia el espíritu universal absoluto, en último término hacia la divinidad— todos los espíritus subjetivos, que así, en cuanto pasan o han pasado a objetivarse en él, no cumplen función alguna, salvo la del puro recuerdo. ZUBIRI continuó con un agudísimo análisis de HEGEL, cuya exposición sería larga e impertinente aquí (ésta y las ulteriores referencias a X. ZUBIRI, salvo que otra cosa diga, las hago según mis notas tomadas en su curso sobre *El problema del hombre* dictado en Madrid en el año 1953-1954, y con todas las salvedades propias de fuente tan personal).

(6) Para esta versión, SCHACHT, págs. 37-39. Elaboración de sentido parecido es la distinción de antropología cultural entre culturas *pre*, *co* y *post*-figurativas (ver M. MEAD: *Culture and Commitment*, Nueva York, 1970), o la de la ruptura de «la alianza profunda entre el hombre y la naturaleza» característica del animismo primitivo (según J. MONOD: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, 1970, págs. 43-44).

sona humana «reside únicamente en la reflexión de lo espiritual en sí, en su distinción de lo natural y en su reflexión sobre ello». La disociación y la separación son, por consiguiente, estrictamente necesarias; evidentemente, reaccionando frente a Rousseau y confirmándose en su tesis el criticar a éste, para Hegel la concepción según la cual el hombre «viviría en libertad respecto de las necesidades en un llamado estado de naturaleza» —en el sentido de que sólo tuviera entonces unas puras y simples necesidades «naturales», para satisfacer las cuales se tomaran los medios de satisfacción de la naturaleza misma en la forma en que ésta los brinda— es «una opinión falsa», justamente porque entonces, en «el estado de la espiritualidad sumergida en la naturaleza» no puede hablarse de que la persona como tal, de la que la libertad se predica, haya realmente emergido: «el espíritu tiene su realidad simplemente porque entra en disensión consigo mismo en las necesidades», eliminando una pretendida sencillez que no es sino una «impersonalidad pasiva». Esta alienación primera y primordial resulta así constitutiva del espíritu, y sólo la «ignorancia de la naturaleza de éste» puede estar en la base de las «concepciones sobre la inocencia del estado de naturaleza y de la simplicidad de las costumbres de los pueblos bárbaros» (7).

Aparte, se añade, de que estas concepciones prescinden del trabajo, el «duro trabajo» incorporado por el hombre a la naturaleza, de forma que es respecto de la naturaleza transformada por el trabajo de la que el hombre se disocia y sobre la que reflexiona. La naturaleza, en efecto, es indiferente u hostil al hombre, y es éste quien se encarga de introducir en ella, mediante su trabajo, sus propias finalidades, superando así la discordancia inicial entre mundo subjetivo y mundo objetivo: pero para hacerlo el hombre tiene que poner los medios —la organización, un complejo de relaciones con otros hombres, los útiles, las máquinas, las instalaciones, la propia naturaleza ya transformada que apoya nuevas transformaciones—, y son estos medios los que devienen imponentes y los que el hombre, en un momento dado, ve como frutos suyos desgajados o separados, alienados. La conciencia de la ruptura es esencial; el momento anterior de mera objetivación del hombre en la cultura, de la que como «riqueza» son ingredientes los frutos de su trabajo se-

(7) *Filosofía del Derecho*, 3.^a, 2.^a, §§ 187 y 194 (edición Buenos Aires 1968, páginas 174-175 y 178-179). Puede seguirse diciendo que el hombre se percató de su finitud frente a un imponente mundo objetivo, en parte naturaleza y en parte creación suya y de su especie, del que no ya se siente separado sino por el que se siente dominado; para esta reflexión adicional ver R. TUCKER: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, Univ., 1961, pág. 53; sobre la realidad social o cultural en HEGEL, a medio camino entre el hombre y la naturaleza, ver L. LEGAZ LACAMBRA: *Filosofía del Derecho*, 2.^a edición, Barcelona, 1961, págs. 37 y 267.

gún se acaba de decir, no es sino un antecedente o presupuesto, condición necesaria y no suficiente para que la alienación se dé (8). Hay en Hegel, en este sentido, una «fascinación por el poder y la dignidad de los medios y de las obras» del trabajo humano, tanta que los hombres se convierten en medios de la sustancia social creada, que parece después desenvolverse autónomamente y según reglas que le son propias (9); aunque «el mundo real ... haya devenido por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado y tiene para ella la forma de un realidad fija» (10).

* * *

En un segundo sentido, Hegel habla de alienación como de rendición o entrega de la personalidad o de algo que sea esencial a ésta a la sustancia social de la que previamente se ha separado el propio hombre, elaborando sobre una forma de rendición, entrega o alienación que, sin el uso de la expresión, tiene una larga tradición en la filosofía política, especialmente a partir de Hobbes y de Grocio, que el libro analiza con suma delicadeza, y que culmina, con el uso preciso del término, en Rousseau, para quien, como es sabido, la esencia misma del contrato social, «la cláusula sola a la que se reducen todas las demás», consiste precisamente en la entrega total de los pactantes: «cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general», y por ello el pacto impli-

(8) HEGEL probablemente pensó que esta objetivación ha existido y existirá siempre y que, por tanto, como se verá, el problema no era escapar a ella sino a la alienación de ella derivada; por lo demás, también probablemente creyó, con FICHTE, que a través del conocimiento el hombre podía controlar los frutos objetivados de su trabajo; cuando menos tal confianza le es imputada irónicamente por SARTRE: «El hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación es superada por el saber absoluto del filósofo» («Questions de méthode», en *Critique de la raison dialectique*, París, 1960, pág. 10). También A. GEHLEN: «Geburt der Freiheit aus der Entfremdung», en V. ZITTA: *Georg Lukács' Marxism Alienation, Dialectics, Revolution*, La Haya, 1964, página 149, y Z. A. JORDAN: *Karl Marx. Economy, Class and Social Revolution*, Londres, 1971, págs. 15-16. Sobre la esencialidad de la «toma de conciencia» de la alienación en HEGEL, J. HIPPOLYTE: «La conception hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx», en *Cahiers de Sociologie*, II, 1947.

(9) Para esta interpretación, J. D'HONT: «Téléologie et praxis dans la "logique" de Hegel», en *Hegel et la Pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, París, 1970.

(10) *Fenomenología*, BB, VI, B, i, a: pág. 290.

ca y exige «*l'alienation totale* de cada asociado con todos sus derechos» (11). En sentido similar, muy similar, en Hegel el hombre vence su alienación primera «haciendo a sí propio adaptable a su sustancia social, rindiendo, su identidad», en una palabra, alienándose en este segundo sentido, «enajenando su sí mismo» (12); a la postre esto es lo que erige el Estado y su poder en un algo en el que la autoconciencia «reconoce su sustancia, su contenido y su fin»; el juicio u obrar de la autoconciencia, su *Entfremdung*, su alienación como entrega, «hace brotar la doble realidad: se hace brotar a sí (al hombre) como lo que tiene (como teniendo) una realidad verdadera, y hace brotar el poder del Estado como lo verdadero que vale»; sólo en un momento previo de inadaptación «el Estado es la esencia opresora», y sólo una «conciencia vil» ve en él «una traba y una opresión ... odia al que manda, sólo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse» (13). En

(11) *Contrat social*, 1.º, VI (ed. Bertrand de Jouvenel, Ginebra, 1947, pág. 192). Pero téngase en cuenta que ésta es sólo una de las vertientes de ROUSSEAU; la otra radicalmente contraria es la del *Emile*: «el aliento del hombre es mortal para sus semejantes»; en el propio *Contrato social*, «cada individuo... es en sí mismo un todo perfecto y solitario»; por ello «quien se atreve a instituir un pueblo debe sentirse capaz de, por así decirlo, cambiar la naturaleza humana», lo que exige «un hombre extraordinario» cuya «gran alma... es un verdadero milagro»; su tarea consiste en «quitar al hombre sus fuerzas propias para darle otras que le son ajenas (*étrangères*) y de las que no puede usar sin el concurso de otro» (2.º, VII, ed. cit., págs. 228-231; la última cita es «la formulación... de la noción abstracta de la noción del hombre político», según MARX; *Early Writings*, ed. T. Bottomore, Nueva York, 1964, pág. 30). Como resalta B. DE JOUVENEL (loc. cit., *Essai sur la politique de Rousseau*, pág. 93) es una obsesión en ROUSSEAU encontrar una solución para el conflicto entre «dar la integridad del hombre al Estado... o dejársela al hombre mismo»; pero la solución por la que opta es, en definitiva, la rendición del individuo a la voluntad general; de ahí la irresistibilidad de ésta y la proximidad con HOBBS: «El resultado de la asociación es un cuerpo animado, un hombre magno, como el Leviathan» (J. CONDE: «Sociología de la Sociología», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núm. 68, 1953).

En el pasaje citado *alienation* aparece como término que ROUSSEAU supone fácilmente inteligible y no necesitado de explicación; en cambio, la misma expresión le parece «equivoca» en GROCIU cuando éste habla de la alienación de la libertad en que la esclavitud consiste, y da una explicación de la misma en el sentido de venta o transmisión (*Contrat social*, 1.º, IV, págs. 181-182).

(12) En esto no hay para HEGEL ningún sacrificio o, mejor dicho, el que pueda haber queda sobradamente compensado por la unidad que conscientemente recupera el hombre «con el infinito que vive fuera de él» (SCHACHT, págs. 48-49); la autoconciencia, no vale «sencillamente porque es, sino que vale porque, gracias a la mediación del extrañamiento, se ha puesto en consonancia con lo universal» (*Fenomenología*, BB, VI, B, 1, a, pág. 290). Téngase en cuenta que ROUSSEAU fue una de las lecturas juveniles predilectas de HEGEL (W. KAUFMANN: *Hegel*, cit., págs. 7-8).

(13) *Fenomenología*, BB, VI, B, 1, a, β y γ; págs. 294-295, 297-298.

versiones contemporáneas, que reposan sobre esta larga tradición, el hombre «sólo es plenamente hombre en y por la comunidad», y «al realizar esta comunidad ... pasa de la conciencia alienada a la conciencia real» (14).

* * *

Como entre paréntesis, parece preciso indicar que nos hallamos aquí en el centro mismo del problema de cómo el hombre hace su vida con los demás hombres, al cual la aproximación hegeliana es sumamente fecunda, aunque en su vía se corra el riesgo de sustantivizar lo social, contra el que hay que prevenirse, no ya porque formalmente ni la sociedad ni «lo social» tienen vida, que sólo compete a los individuos que conviven, puesto que la vida es, como enseña Zubiri, autodefinition individualizada de cada cual, sino porque tampoco es lo social una cosa, lo que no quiere decir que no sea una realidad, sino que ésta consiste en una «habitud», en una modulación de la realidad humana individual que se vierte de suyo hacia la alteridad, hacia la situación de convivencia, hacia la cosituación con los demás hombres, los otros hombres con los que cada uno de ellos hace básicamente una cosa, a saber, convivir. Sobre esta base y exactamente con estas perspectivas, seguirá diciendo Zubiri, la vida de cada hombre está cualificada por la vida de los demás, de la que se apropia a través de un singular tipo de apropiación —singular porque la vida de los demás, en tanto que propia de los demás, es inapropiable formalmente hablando— que al tiempo positivamente posibilita mi vivir, en el sentido de que me presta una estabilización vital a través de costumbres, usos y formas de vida y, negativamente, constituye un elenco definido de las posibilidades con que voy a existir. De nuevo entendida precisamente de esta manera la apropiación de los demás —«lo social» si por convención queremos llamarlo así— es una necesidad inexorable de la naturaleza psicofísica del hombre, que se apropia de la vida de los demás no de suyo porque ésta le arrastre y conforme irresistiblemente ni por una violencia que los demás ejerzan sobre él, sino porque sus propias estructuras imponen la apropiación en cuanto que es la existencia de los demás la que permite la de cada cual. Por otro lado, dirá también Zubiri, el hombre está vinculado no sólo a los demás hombres en tanto que otros, sino también, y quizá primariamente, a lo humano en cuanto tal o como mentalidad, al «haber» de lo inteligido por los espíritus subjetivos, y no por una inteligencia cósmica, a lo largo de la historia, forma de la mente de cada cual en cuanto

(14) L. LACROIX: *Marxisme, existentialisme, personnalisme*, 7.^a edición, París, 1971 (la 1.^a es de 1949), pág. 24.

afectada por lo que han pensado los demás. Y, se añadiría, cada cual vive también en el seno de lo que los demás han hecho prácticamente en las cosas con sus saberes, en un mundo modificado y en alguna medida dominado por la técnica de los hombres, que por lo demás hoy es capaz, y se trata de «una diferencia fundamental, de incalculable alcance filosófico», no sólo de producir cosas que la naturaleza no produce, «sino también las mismas cosas que la naturaleza produce y dotadas de idéntica actividad natural» (15).

* * *

En cambio, el propio Hegel, al hablar en la *Filosofía del Derecho* del trabajo por cuenta ajena, del contrato por virtud del cual una persona entrega a otra la disponibilidad de sus servicios o los frutos de su trabajo, al hablar, en suma, de lo que hoy llamaríamos contrato de trabajo o, desde otra perspectiva, al abrir quizá impensadamente, se nos dice, la discusión filosófica sobre el trabajo alienado, no nos habla de *Entfremdung* porque entiende que la limitación temporal característica del contrato contradice la completa sumisión de una persona a otra y, por consiguiente, el tipo de alienación de la propia personalidad, de la rendición o entrega total que constituye uno de los sentidos básicos de la expresión en la *Fenomenología*. Es más, ni siquiera utiliza el término en este contexto sino el propiamente jurídico de *Veräußerung*, precisamente porque afirma que sólo la sumisión completa y de por vida propia del esclavo o del siervo constituiría una *Entäußerung*, expresión que aparece en más de una ocasión, también en la *Fenomenología*, según se ha dicho, como equivalente a alguno de los sentidos de *Entfremdung* (16). Yo «puedo despojarme de mi propiedad», pero, «son inalienables aquellos bienes o, más bien, aquellas determinaciones sustanciales ... que constituyen lo más propio de mi persona», por un lado; y, por otro, «con la enajenación por medio del trabajo de todo mi tiempo y de la totalidad de mi producto, volveríase propiedad de otro la sustancialidad de los mismos, mi universal actividad y realidad, mi personalidad», de lo que son ejemplos

(15) X. ZUBIRI: *Sobre la esencia*, Madrid, 1962, pág. 84.

(16) En Derecho, lo que HEGEL está diciendo es que una contratación del trabajo propio de por vida equivale a una esclavitud o servidumbre contractual que niega la libertad del trabajo. Hablando en términos jurídicos positivos, en el Derecho moderno «el arrendamiento [de criados y trabajadores asalariados] hecho por toda la vida es nulo» (art. 1.583 del Código civil), frente a las normas de Derecho viejo que, la esclavitud aparte, por ejemplo, autorizaban a que un hombre se pusiera bajo señorío de otro «para siempre jamás» (así, *Partidas*, III, XVIII, LXXXIX).

«la esclavitud y la servidumbre» (17); en cambio, también «de mis aptitudes propias ... puedo vender a otro ... [su] ... uso limitado en el tiempo, ya que según esta limitación dichas disposiciones mantienen una relación externa con mi totalidad y universalidad» y de ahí que sea un mero contrato el de «prestación de trabajo en tanto es enajenable, esto es, en tiempo limitado» (18).

Debe añadirse, por otro lado, que el planteamiento del tema de la alienación referido específicamente al trabajo está cuando menos incoado en la *Fenomenología*, con grandiosidad característica; de la cultura que aparece como extraña en la alienación primera, y la adaptación a la cual por el poder y la energía del individuo es el eje de la alienación segunda, forma parte la riqueza, «resultado en constante devenir del trabajo y de la acción de todos»; «cada singular supone ... (cuando menos en un momento inicial) ... que obra de un modo egoísta...; pero aun visto en este momento solamente por el lado externo, se muestra que ... en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí mismo, al igual que todos trabajan para él»; razonamiento similar se aplica al consumo o goce de la riqueza («el goce singular ... se disuelve en el goce de todos...; hace surgir el trabajo universal y el goce de todos»); a la observación implícita, digamos elemental, de que esto no es o puede no ser así se contesta, desde un primer plano, que «esto constituye una contingencia que no menoscaba para nada su [de la riqueza fruto del trabajo] esencia necesaria universal, que es comunicarse a todos los singulares y ser una donadora con miles de manos»; y desde un segundo, que es una conciencia vil la que ve en la riqueza solamente la desigualdad y la ama solamente en cuanto tal (19). En otros pasajes, al estudiar la relación señor-esclavo en el proceso de formación de la autoconciencia el primero goza de las cosas, mientras que el segundo las transforma, trabaja (20).

* * *

Hoy la idea de limitación temporal pertenece a la misma esencia del contrato de trabajo, de forma que aunque éste puede pactarse por tiempo inde-

(17) *Filosofía del Derecho*, 1.^a, c. §§ 65-67 (ed. Buenos Aires, 1968, págs. 86-88); como es sabido, los parágrafos 68 y 69 continúan con una reflexión de extremado interés sobre la propiedad intelectual.

(18) Loc. cit., 1.^a, c. § 67; 2.^a, § 80 (págs. 88 y 98).

(19) *Fenomenología*, BB, VI, B, i, a, 1, α y β ; págs. 293-297. Aquí HEGEL probablemente tiene a ESPINOSA (*Ética*, IV, 36-37) como fuente de inspiración (cfr. J. MORBAU: *Spinoza et le spinozisme*, 1971, pág. 71).

(20) *Fenomenología*, B, IV, A, 3, α ; pág. 118; sobre este punto concreto ver más adelante en el texto.

finido se entiende siempre que puede ser resuelto por la pura y simple voluntad del trabajador, siendo inconcebible una condena contra él de ejecución específica ilimitada del contrato incumplido. La limitación de los poderes contractuales del empresario es también de esencia del contrato, de ahí la crisis cada vez más acentuada de la noción de *dependencia*, aunque esta nunca fuera entendida en la problemática del contrato de trabajo como sumisión absoluta (21), salvó, quizá, entre los anglosajones (22), pues le viene a éste de muy antiguo la restricción de las potestades del empleador de trabajadores, siendo precisamente esta restricción lo que le diferencia del señor de esclavos (23). De forma que también de antiguo, la mera existencia en cuanto a la cesión de los servicios propios de un contrato o convenio se tiene por negación de la esclavitud (24) y por negación, en consecuencia, de la «conver-

(21) No me extendiendo en este tema, común hoy en los especialistas del Derecho del trabajo; remito a mi *Derecho del trabajo*, Madrid, 1971, págs. 4-7 y a las indicaciones bibliográficas y jurisprudenciales que allí hago.

(22) Todavía en BLASCKSTONE (1765-1769) el contrato de trabajo aparece como una «relación doméstica», incluida en el libro I, *Derecho de personas*, aunque con la indicación de que «la esclavitud pura y simple no subsiste... en Inglaterra». (*Commentaries*, ed. J. W. Ehrlich, Nueva York, 1959, vol. I, pág. 70); pero poco después, en 1789, J. BENTHAM habló de los tipos «infinitos» de condición de servidumbre existentes (*Principles of Morals and Legislation*, XVI, 2, XLII, ed. Nueva York, 1961, pág. 233). Y, aún a principios del siglo XIX, el del empresario a los servicios del trabajador es un derecho ejercitable *erga omnes*, esto es, un derecho real (ver P. SELZNICK: *Law, Society and Industrial Justice*, Nueva York, 1969, págs. 122 y sigs.). El Derecho del trabajo, o mejor dicho, el Derecho del contrato del trabajo se siguió llamando *Law of Master and Servant* hasta la *Employers and Workmen Act* de 1875, y la denominación perduró en la práctica y en los libros, y perdura hoy excepcionalmente (por ejemplo, F. R. BATT: *Law of Master and Servant*, 5.ª edición, Londres, 1967), hasta mucho después.

(23) Para HEGEL, en este contexto, lo esencial, según se ha dicho, es la limitación en el tiempo; pero lo es también la limitación de los poderes del arrendador o adquirente de los frutos del trabajo de otro, de forma que aquéllos no sean generales, sino limitados por el tipo de trabajo mismo comprometido contractualmente, como vio SUÁREZ con su peculiar clarividencia; mientras que el *servus* está obligado, sin más, a «obedecer a su señor», el «criado» lo está tan sólo *a quod ex officio facere tenentur*, esto es, obedece tan solo en aquello en lo que por su oficio está obligado a hacer, erigido así en objeto de su contrato (*De legibus*, III.XXI.7, ed. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, vol. II, pág. 288). Para una visión jurídica moderna del tema en sus dos vertientes, A. MONTOYA MELGAR: *El poder de dirección del empresario*, Madrid, 1965, y G. DIÉGUEZ: «Sobre la obediencia del trabajador», en *Revista de Política Social*, núm. 71, 1971. La limitación en el tiempo (*for a certain time... in exchange for wages*) es esencial también en LOCKE para la distinción entre el esclavo y el trabajador por cuenta ajena (*Second Treatise of Civil Government*, VII, 85; ed. T. I. Cook, Nueva York, 1961, pág. 162).

(24) Por eso pudo decir ya HOBBS que «es llamado esclavo la clase de servidor ...

sión de la sustancia de mi ser en propiedad ajena», de la «rendición de la personalidad y su sustancia», en la que justamente veía Hegel la alienación (aquí *Entäußerung*, según se acaba de ver). A la postre, como apostilló Weber, la esclavitud existe cuando se trabaja para otro en virtud de una «coacción inmediata» que consiste «en la amenaza inmediata de violencia física», tipo de compulsión sólo posible cuando ha habido una «apropiación de las oportunidades de trabajo» no por un vínculo obligacional, sino por una relación real, «por el propietario de los trabajadores», apropiación que caracteriza el trabajo servil en sus dos modalidades de esclavitud absoluta y adscripción a la gleba (25). En suma, la idea matriz de Hegel en este respecto, centrada sobre la limitación temporal de la prestación de servicios, unida a la limitación de poderes de aquel a quien los servicios se prestan, implícitas ambas en la noción de contrato, hacen que de éste no derive de suyo una alienación en ninguno de los sentidos en que el propio Hegel entiende ésta. Otra cosa completamente distinta es que el hombre se objetive en su trabajo o que los frutos de éste sean espíritu objetivado, lo que corresponde en Hegel a una noción primera de lo que *Entfremdung* sea —más bien a un presupuesto lógico de ésta— que aparece en toda actividad humana, y, por lo tanto, en el trabajo, con independencia de que éste sea en sentido jurídico por cuenta ajena o por cuenta propia.

Por lo demás, la posición hegeliana en cuanto al arrendamiento de servicios en la *Filosofía del Derecho* es perfectamente congruente con el análisis que de la relación amo-esclavo se había hecho antes en la *Fenomenología*: en ésta, en efecto, la esclavitud aparece como un modo, ejemplo o fase del intento del hombre de ser autosuficiente, mediante la negación de todo lo que le es externo; la destrucción de otros hombres con asunción del riesgo de ser destruido, para transformar en verdad la certeza inicial que cada uno tiene en cuanto a sí mismo, una vez vivida la experiencia de que tan esen-

[ligado a su dueño] ... no por convenio ni de ninguna otra manera, sino por las cadenas u otra forma violenta de custodia» (*The Elements of Law Natural and Politics*, ed. Tönnies, 2.ª edición, Londres, 1969, pág. 128). En su descripción de la servidumbre BENTHAM expone, claramente, como liberación de la misma la situación en la que «la entrada y la permanencia [en la condición de *servant*] ... son enteramente el resultado de la propia elección [del mismo]» (*Principles*, cit., XVI, 2, XLIII, pág. 234).

(25) *Economía y sociedad*, 2.ª edición, Méjico, 1964, 1.ª, II, § 19 y § 25.1; tomo 1, páginas 98 y 120-121; las cursivas en el original. Por supuesto, el retroceso de las relaciones jurídicas reales y «el aumento de la tipología jurídica consensual», incluidos en ésta precisamente «los contratos de arrendamiento de servicios», señalan la aparición de estructuras sociales nuevas (E. TIERNO GALVÁN: *Razón mecánica y razón dialéctica*, Madrid, 1969, pág. 40), en este caso la superación histórica de las formas serviles de trabajo por cuenta ajena.

cial para el hombre es la vida como la pura autoconciencia, para lo cual aquélla tiene que ser arriesgada, se sustituye por el dominio y control permanentes del vencido que, reducido a esclavo, esto es, a objeto, instrumento o medio del vencedor, sirve de testigo de la verdad o suficiencia de éste, que «exaspera su instinto de conservación en voluntad de poder» (26). Y esto aunque se saque la conclusión en apariencia inopinada de que realmente es el esclavo quien vive una vida tolerable al tener al menos la posibilidad de reconocerse a sí propio en los frutos de su trabajo y ser él mismo quien estructura el mundo y lo somete a su voluntad; el esclavo se reencuentra a sí propio en el trabajo, vence «su supeditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo»; precisamente porque para el trabajador-esclavo el objeto tiene independencia y su relación con él es inmediata, puede verse sobre éste y convertir su trabajo en algo permanente al incorporarse a la cosa transformada (27). Es esta una línea de razonamiento que Hegel prolonga después para explicar el estoicismo y el escepticismo como actitudes filosóficas (28); recuérdese que en la interpretación comúnmente aceptada hoy, para el estoico su libertad está en la indiferencia ante el mundo exterior, de la que precisa «en un tiempo de miedo y esclavitud universales» (29). Mientras que el amo, también inopinadamente, aunque inicialmente se refuer-

(26) *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, págs. 143-151. Para esta interpretación de HEGEL, S. J. N. FINDLAY: *Hegel: A Re-examination*, Londres, 1958, págs. 94-96; J. ROYCE: *Lectures on Modern Idealism*, Yale Univ., 1964, páginas 177-179; J. D'HONT: *Téléologie et praxis dans la "Logique" de Hegel*, cit., de donde se toma la cita (pág. 10). Para los pasajes iniciales, P. SARTRE: *L'être et le néant*, 3.^a, I, III, París, 1943, págs. 291 y sigs.

(27) *Fenomenología*, B, IV, A, 3, a-l; págs. 117-121. Esta construcción, por cierto se aplica superficialmente por SARTRE al trabajador asalariado («Matérialisme et révolution», en *Temps modernes*, VII, 1946). En cualquier caso se ha afirmado que el trabajo —y la esperanza de la manumisión ligada al trabajo diligente y bien hecho— era lo único que daba a un esclavo una cierta dignidad y evitaba su corrupción última, así en Roma como en Grecia (véase M. L. GORDON: *The Nationality of Slaves under the Early Roman Empire*, págs. 188-189, y W. L. WESTERMANN: *Slavery and the Elements of Freedom in Ancient Greece*, págs. 23-26; ambos en M. I. FINLEY (Ed.): *Slavery in Classical Antiquity*, Nueva York, 1968).

(28) Sobre el tema, además de los citados en la nota 26, W. KAUFMANN: *Hegel: A Reinterpretation*, Nueva York, 1965, págs. 153 y sigs., y, ampliamente, I. SOLL: *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Univ. de Chicago, 1969, págs. 20-39. También, J. FUEYO: «La sociedad como logos», en *Estudios de Teoría Política*, Madrid, 1968, págs. 150-151. La interpretación «combinada» KAUFMANN-SOLL de HEGEL en la cuestión amo-esclavo sería la de que «el que pierde prefiere la esclavitud a la muerte» y el que vence quiere más un esclavo que un cadáver (KAUFMANN. loc. cit., pág. 137).

(29) Véase L. FLAMM: *La philosophie au tournant de notre temps*, Bruselas, 1970, páginas 44-45; J. FUEYO, loc. cit., págs. 111 y sigs..

za en su autosuficiencia por su dominio sobre otro, al abandonar la actividad productiva a sus esclavos y deslizar éstos entre su persona y la naturaleza, sufre una degradación, privándose a sí propio de sus posibilidades de autorrealización; y así, casi en una parodia poco seria de Hegel, se ha podido decir que es «un principio básico» en él el de que «por la obstinación en la autosuficiencia cada cual se convierte en su contrario ..., el amo en esclavo de sus esclavos para ser más amo [y] el esclavo en amo de su amo» (30). Desde otro punto de vista es una desnaturalización de Hegel —probablemente de sus concepciones y, desde luego, de sus expresiones y terminología— decir que para él la Historia no es sino un proceso de alienación del espíritu, de la idea, de la naturaleza, de la lógica (31); cuando menos se está usando aquí de la voz alienación sin ningún sentido definido ni medianamente claro, como no sea el muy vago de separación. En cualquier caso, a lo que aquí importa, la alienación que ejemplifica la relación amo esclavo es distinta de, y hasta opuesta a, la relación derivada de la prestación jurídicamente libre de servicios a otro.

* * *

(30) G. BOAS: *History of Ideas*, Nueva York, 1969, pág. 127. Comienza porque, a mi juicio, el tema mismo de la alienación es incidental en HEGEL; SCHACHT y KAUFMANN recuerdan muy oportunamente (págs. XV y 30) que en el *Hegel-Lexicon* de H. GLOCKNER, Leipzig, 1930, *Entfremdung* ni siquiera aparece, aunque el segundo insista que es idea importante en la *Fenomenología*, y lo mismo puede decirse en cuanto a los más de los estudios sobre HEGEL (por ejemplo, en la «exposición sistemática» W. T. STACE: *The Philosophy of Hegel*, 1924, con numerosas reediciones posteriores) y en cuanto a las partes que se dedican a HEGEL en las historias de la filosofía (por ejemplo, ninguna alusión hacen al tema B. RUSSELL: *History of Western Philosophy*, Londres, 1946, págs. 757-773, ni J. MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, 5.^a edición, Obras, L. I, Madrid, 1969, págs. 307-319). Por otro lado la relación amo-esclavo, según se dijo, sólo aparece episódicamente en la *Fenomenología* como ilustración del proceso de autosuficiencia y probablemente reflejando la influencia profunda de ROUSSEAU por quien ya se había anticipado que «el hombre —por "la multitud de sus necesidades"— deviene esclavo de sus semejantes, en algún sentido incluso siendo su amo; rico, tiene la necesidad de sus servicios» (*Discours sur l'origine...*, etc., ed. J. Roger, París, 1971, pág. 217). Ver también la nota 28 *supra*. La hipertrofia del tema en G. LUKACS: *Der junge Hegel*, Viena, 1948, es probablemente una reacción ante su anterior ignorancia del mismo (ver *infra*, nota 37).

(31) L. ALTHUSSER: «Sur le rapport de Marx a Hegel», en *Hegel et la pensée moderne, Séminaire sur Hegel...*, cit., págs. 106 y sigs.; probablemente está elaborando sobre y exagerando a MARX que, efectivamente, dice en los *Manuscritos* que la *lógica* de Hegel es «la inteligencia enteramente alienada, que hace abstracción de la naturaleza y del hombre real», y que la alienación es también en HEGEL, «la oposición de la inteligencia abstracta y de la realidad sensible».

Passim es necesario insistir sobre que estas formas de alienación son para Hegel también formas de *auto-alienación*, muy específicamente la primera de ellas en cuanto que, expuesto elementalmente, siendo el hombre un ser social, su separación o extrañamiento de lo social lo siente y percibe como una ruptura dentro de sí mismo y una pérdida de autosuficiencia (lo que enlaza por ésta vía con la explicación de Hegel de la esclavitud). No entramos directamente en esta vertiente —aunque habrá de ser aludida de nuevo más tarde— y, por otra parte, ya hemos apuntado cómo Hegel concibe su superación a través de la asunción como propia de la sustancia social, fenómeno inseparable de la autoentrega, enajenación o alienación a ésta; «el poder del individuo consiste en ponerse en consonancia con la sustancia, esto es, en enajenar su sí mismo y, por tanto, en ponerse como la sustancia objetiva que es. Su cultura y su propia realidad son, por tanto, la realización de la sustancia misma» (32).

* * *

En Marx —y es de la vulgarización virtualmente contemporánea de los *Manuscritos* de donde ha surgido el uso generalizado de la «alienación» como término sociológico y político— comienza por ponerse en duda por sus intérpretes (33) hasta qué punto la idea de alienación jugó algún papel y cuál fuera éste, en su pensamiento maduro y público; Schacht trae a colación cómo en *La ideología alemana* y en el *Manifiesto* las referencias explícitas a ella son sarcásticas y, contempladas hoy desde la trascendencia y la importancia que la idea tuviera en los *Manuscritos*, «autocríticas»; la «alienación de la humanidad», por ejemplo, es en el *Manifiesto* una construcción sin sentido fabricada por los «literati» alemanes, que pretendieron verla como subyacente a la crítica de los autores franceses a las funciones económicas del dinero (34).

(32) *Fenomenología*, BB, VI, B, i, a, 1; pág. 291.

(33) Ver las notas 37 y 38. Para referencias adicionales, SCHACHT, págs. 66-67.

(34) En la edición inglesa de 1888, certificada por el prólogo de ENGELS, «alienation of humanity» se entrecorilla como *philosophical nonsense* y forma parte de la crítica que en III.I.C. se hace del *German or "True" Socialism* (ed. H. J. Laski, Londres, 1948, pág. 151). La aplicación de la alienación a la teoría del dinero y del crédito había sido hecha por el propio MARX en los *Manuscritos* de 1844 (véase, especialmente, «Notas de lectura», en *Oeuvres*, ed. M. Rubel, vol. II, París, 1968, páginas 19-23); sin embargo, en la *Crítica de la Economía Política*, 1857, MARX continúa refiriéndose al dinero como «forma de existencia inmediata del trabajo alienado» (I.^a, I, A, *Oeuvres*, ed. M. Rubel, París, 1965, pág. 310); en cambio, respecto de las mercancías prescinde de la alienación y habla simplemente de «trabajo objetivado», hecho cosa u

Algún otro especialista coincide en que, en efecto, en este pasaje hay una «condena formal ... [por Marx] ... de esta filosofía de la *alienación* ... cuyo espíritu envuelve sus manuscritos de 1844», preguntándose si no se ha de ver aquí a Marx «entonando un *mea culpa*» (35). En *El Capital*, se podría haber añadido, sólo muy episódica e incidentalmente reaparece la alienación al referirse a la situación de los tejedores ingleses desplazados por el maquinismo que, se nos dice, agudiza *die entfremdete Gestalt*, la alienación o el carácter alienado de la producción (I.XV.V), y al hablar de la acumulación del capital al que se ha incorporado su trabajo «ya alienado» (I.XXIII) (36). En cualquier caso ni en *El Capital* ni en el resto de la obra de Marx, los *Manuscritos* aparte, la alienación es tema dominante, ni de mediana importancia siquiera, ni se reputó que lo fuera por sus intérpretes más caracterizados anteriores al descubrimiento y divulgación de aquéllos (37). El tema enlaza, por otro lado, con el problema, en el que no entramos aquí, salvo lo que

objeto (*Vergegenständlicht Arbeit*, loc. cit., 1.^a, I, pág. 279). Por otro lado la crítica del radicalismo alemán como ropaje de ideas francesas se sigue haciendo y generalizando hoy (cfr. N. BIRNBAUM: *The Crisis of Industrial Society*, Oxford, Univ., 1969, páginas 140-143).

(35) R. RUBEL: *Notes et variantes a las Oeuvres*, vol. I, pág. 1587. LASKI también ve en este párrafo tanto un ataque a la izquierda hegeliana «como una crítica dirigida contra una fase previa de su propio pensamiento» (*Introduction a la ed. cit.*, del *Manifiesto*, págs. 49-51). Ver, sin embargo, la nota siguiente.

(36) Aquí, en cambio, se dice, por M. RUBEL (loc. cit., pág. 1687) que MARX «redescubre la entonación y el estilo de sus manuscritos parisienses de 1844, especialmente del capítulo sobre el trabajo alienado». Probablemente esta impresión, y la opuesta de la cita anterior, son excesivas.

(37) Por ejemplo, en el larguísimo ensayo de G. LUKACKS: *La reificación y la conciencia del proletariado*, publicado en 1922 (formando parte de *Historia y conciencia de clases*; uso la edición francesa de K. Alexos y J. Bois, París, 1960) no hace la referencia o el estudio del tema que resultarían obvios en su contexto; aunque en algún pasaje parece que va a entrar en él, acaba embarcándose en el de la racionalización y la burocratización, en la estela de MAX WEBER, al que cita repetidamente (loc. cit., páginas 120 y sigs.). Sobre la conexión, algo forzada, entre burocratización y alienación, A. TOURAINE: *Sociologie de l'action*, París, 1964, esp. págs. 181-186. Como contraste, aparte del ensayo de ALTUSSER citado (*supra*, nota 31), R. GARAUDY: *Karl Marx: The Evolution of His Thought*, Nueva York, 1967 (la versión inicial es francesa, *Karl Marx*, París, 1964) dedica a la materia dos amplios análisis (págs. 52-63 y 124-127). La desaparición del tema en *El Capital* y su irrelevancia en éste hace que tampoco aparezca en los análisis económicos —o afines— de MARX, ni aún en los recientes; se omite, por completo, por citar algún ejemplo, en el conocido J. A. SCHUMPETER: *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 3.^a edición, Nueva York, 1950, en JOAN ROBINSON: *An Essay on Marxian Economics*, 2.^a edición, Londres, 1966, y en R. L. HEILBRONER: *The Worldly Philosophers*, 3.^a edición, 1967, págs. 123-153. Tampoco en B. RUSSELL: *History...*, cit., pese a dedicar un capítulo entero a MARX (cap. XXVII, págs. 810-818).

queda dicho, de si hay «dos» Marx, dos líneas de pensamiento, juvenil la una, madura la otra, distintas entre sí (38). En cualquier caso, es difícilmente sostenible la tesis de que «la idea básica y la fuente de todo el pensamiento marxista se hallan en la noción de alienación» (39).

En cualquier caso, en los *Manuscritos* —sobre los que va a versar fundamentalmente lo que sigue—, la alienación ocupa verdaderamente una posición esencial y procede, desde luego, de la reflexión directa de Marx sobre Hegel —y en menor medida sobre Feuerbach, según se verá más adelante— que llena gran parte de los mismos; hay efectivamente en éstos una especie de alienación por doquier, de *Alienation Syndrome* (40), incluso expresado en latín, pues se dice que el celeberrimo pasaje de Terencio, *nihil humani a me alienum puto* era la máxima favorita de Marx (41). Junto a los *Manuscritos* deben colocarse las dos críticas a Bauer sobre *La cuestión judía*, de la misma época, en las que la alienación es también tema dominante.

* * *

Al reflexionar sobre Hegel se verifica por Marx una transposición inicial (42) consistente en sustancia en que allí donde Hegel habla de *Veräusserung* en el sentido expuesto anteriormente, y como contrapuesta y distinta de

(38) Para las dos posiciones contrapuestas, ver D. BELL: *The Meaning of Alienation*, Nueva York, 1959, y E. FROMM: *Marx's Concept of Man*, Nueva York, 1961, páginas 51 y 69-79. Negando la dualidad, C. ASTRADA: *Los "Manuscritos económico-filosóficos" en la doctrina de Marx*, Univ. de Puerto Rico, *Diálogos*, núm. 16, 1969, páginas 61 y sigs.

(39) J. HYPOLITE: *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, pág. 147.

(40) SCHACHT, pág. 112; de la expresión se usa también por E. FROMM, aunque sin referirla a MARX, sino a la pasividad del hombre frente a los sistemas modernos de producción y de consumo (*The Revolution of Hope*, Nueva York, 1968, pág. 40).

(41) Según un manuscrito de LAURA MARX (cfr. E. FROMM: *Marx's Concept of Man*, Nueva York, 1961, pág. 257); la frase es de *Heutontimorumenos*, acto 1.º, escena 1.ª; comienza afirmativamente, como es sabido, *Homo sum: humani nihil...*, etc.; en la traducción de PEDRO SIMÓN ABRIL, de 1577, «hombre soy, y no tengo por ajenas las cosas de los hombres» (ed. Fernández Llera, Madrid, 1890, pág. 138); en la de L. RUBIO, «soy hombre y no considero como ajena la preocupación de ningún hombre» (*Comedias de TERENCE*, vol. II, Barcelona, 1961, pág. 39). la posición contraria, por ejemplo, en ROUSSEAU, y como algo más que una lamentación, «héme aquí, pues, solo en el mundo no teniendo más hermano, prójimo, amigo ni sociedad que yo mismo» (*Les rêveries du promeneur solitaire*, ed. París, 1964, pág. 35); o en SARTRE, «vivo solo, solo absolutamente; no hablo nunca ni a nadie; no recibo nada, no doy nada» (*La Nausée*, ed. París, 1938, pág. 17).

(42) SCHACHT, págs. 71-72, 86-87; T. B. BOTTOMORE: *Introduction a Marx: Early*

la misma, de *Entäußerung*, Marx prescinde de la distinción terminológica y del primero de sus términos, usa tan sólo del segundo y, viendo después en la *Fenomenología* que en ocasiones *Entäußerung* y *Entfremdung* se utilizan indistintamente, acaba hablando sin más de *Entfremdung* en cuanto a todas las nociones que Hegel, según se ha visto, había designado cuando menos con las expresiones mencionadas. Dicho de otra forma, cuando Marx —siempre en los *Manuscritos*— habla de *Entfremdung* o alienación del trabajo, o de alienación de los productos del trabajo, está pensando desde luego y en otras muchas cosas en *Veräußerung*, esto es, en la mera traslación jurídica de la titularidad sobre éstos, o en los poderes de disposición, aun limitados en el tiempo y en la intensidad, sobre aquél, cuando no se trabaja por cuenta propia.

Es dudoso si esta refundición terminológica y todo lo que en ella va implicado la realiza Marx con conciencia absoluta de sus resultados o si, por el contrario, hubo por su parte un defecto de apreciación en el significado de alguna de las expresiones utilizadas por Hegel y de los sentidos en que éste las utiliza. Por lo pronto, parece claro que tanto Hegel como Marx, en primer lugar y probablemente tomándolo el segundo del primero, y pensando sobre éste sus lecturas de Adam Smith asignan un carácter central al trabajo productivo entre las actividades humanas, elevándolo a relación social paradigmática y de la que las demás penden. y en segundo término, aquí sin una originalidad absoluta, consideran que el hombre se «exterioriza» u «objetiva» en su trabajo, se autorrealiza en su producto o, si se quiere la cita concreta de Marx, que en la producción de los objetos fruto de su trabajo, el hombre «se reproduce a sí mismo ... activamente y en un sentido real, y ve su propio reflejo en el mundo que ha construido» o, en la de Hegel, es a través de la producción como la «autoexistencia ... [humana] ... verdaderamente ocurre», y como el hombre deviene «prácticamente y autoconscientemente autoexistente» (43). Digo que la noción de que el hombre se objetiva en su trabajo no es original en Hegel, ni, por supuesto, en Marx, porque está incoada, ya que no explayada, en Locke, quien dijo, en efecto, que «cuando ... [el hombre] ... saca algo de la forma en que la naturaleza lo ha provisto ... mezcla en ello su trabajo e incorpora a ello algo que es suyo...» (44); la prosapia de la idea remonta a Aristóteles en quien,

Writings, Nueva York, 1963, pág. XIX. No he tenido tiempo material de leer el recién publicado B. OLLMAN: *Alienation, Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge, Univ. Press, 1971, recibido cuando este ensayo estaba ya en pruebas.

(43) Para las referencias de las citas SCHACHT, pág. 76.

(44) *Second Treatise...*, vol. 27, ed. cit., pág. 134.

sobriamente, «somos por nuestra actividad (es decir, por vivir y actuar), y la obra es, en cierto modo, su creador en acto» (45).

Pero hasta aquí no hay alienación en el sentido de rendición o entrega del propio ser ni en Hegel ni en Marx; sí la hay, probablemente, en ambos, en el sentido primero del *Entfremdung* de la *Fenomenología*, de Hegel, en el sentido primero de separación entre el hombre y la cultura o «sustancia social» que ha contribuido a formar con sus manufacturas; en Hegel en el momento en el que el hombre pierde intermediación y adquiere conciencia de la separación misma, porque hasta entonces no hay más que la mera objetivación del espíritu humano propia de la mera operación de éste en el mundo exterior; en Marx, en cambio, aunque imputándose la erróneamente a Hegel (46) hay ya alienación en la objetivación en cuanto tal; «el producto del trabajo es la transformación del trabajo en objeto» (objetivación, *Vergegens-tändlichung*) y ya con ello «el producto del trabajo se opone al trabajo como un ser extraño, como un poder independiente del productor» (47). Esta interpretación así matizada, próxima a la que propone Fueyo, es, a mi juicio, más exacta que la en exceso simplificada que propone Reding, también para Hegel y Marx conjuntamente, y conforme a la cual, aunque «a veces pueda parecer lo contrario», ninguno de ellos cree que «la simple producción de cosas constituya ya un extrañamiento»; en la versión de Fueyo, en cambio, para Marx el trabajo es «una enajenación (*Entäuserung*) de la esencia del hombre» (48).

(45) ἔσμεν δι' ἐνεργεία (τῆς ᾗ ἐν γὰρ καὶ ποιεῖται), ἐνεργεία δὲ ἡ ποιῆσαι τὸ ἔργον ἔστι πῶς (Ética a Nicómaco, I.168a; ed. M. Araujo y J. Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970, pág. 148, de donde tomo también la traducción; el subrayado es mío, como el de la cita precedente.)

(46) Para HEGEL, dice MARX, «el ser del hombre resulta ofendido no por la objetivación alienada sino por la objetivación en cuanto tal» (SCHACHT, pág. 56); no he podido compulsar la cita pero se corresponde, en efecto, con la reflexión general de MARX sobre HEGEL; en otro pasaje muy similar nos dice, por ejemplo, que en HEGEL «la objetivación en cuanto tal se contempla como una relación humana alienada que no se corresponde con la esencia del hombre» («"Segundo" Manuscrito. Crítica de Hegel», en T. B. BOTTOMORE: *Karl Marx. Early Writings*, Nueva York, 1964, pág. 203). SARTRE también piensa que «para Marx... Hegel ha confundido la objetivación, simple exteriorización del hombre en el Universo, con la alienación que vuelve contra el hombre su exteriorización» («Questions de méthode», en *Critique...*, cit., pág. 20); mi impresión es más bien la contraria.

(47) «Trabajo alienado», en *Oeuvres*, vol. II, pág. 58. HYPOLITE, refiriéndose a la crítica de MARX a HEGEL, señala que la «objetivación es siempre, más o menos, una alienación... objetivación y alienación son inseparables» (*Études...*, cit., pág. 102; más las cursivas). Ver la nota precedente.

(48) *El ateísmo político*, cit., pág. 205; «extrañamiento» traduce aquí alienación, según se dijo (nota 4); J. FUEYO: *La sociedad...*, cit., pág. 157.

Sobre esta base, mientras que Hegel, según se ha visto, exige, para que haya alienación, como sumisión o rendimiento, una apropiación —en sentido jurídico, esto es, una esclavitud o una servidumbre— del sujeto que trabaja para otro (y de ahí que rechace que un convenio de cesión de servicios o de los productos de estos servicios, limitado en el tiempo, pueda ser constitutivo de una alienación), en Marx, la alienación misma, y en su sentido más radical de rendición entrega o sacrificio del propio ser, existe por el puro y simple hecho de trabajar para otro, aunque esto ocurra contractualmente y cualesquiera que sean las características del contrato; *Veräußerung* se convierte en *Entfremdung*, sin más, tal como el tema se aborda en los *Manuscritos*; si se analiza el contenido del que él mismo rubricó como *Die entfremdete Arbeit*, este título, sin violencias lingüísticas tanto puede ser traducido inocuamente como «el trabajo por cuenta ajena», como «el trabajo alienado» con toda la carga del término alienación. Porque Marx, efectivamente, contempla o, mejor dicho, hace tabla rasa de la doble significación: la adquisición de un control sobre el trabajo de otro y de titularidad de los frutos resultantes del mismo, de un lado, y la rendición o entrega de la propia personalidad, del propio ser, objetivado en el trabajo siempre que se trabaja para otro, y aún más, generalmente siempre que se trabaja compelido por la necesidad. Se insiste: *Entfremdung* refunde entonces la alienación que se entiende derivada de la dependencia del trabajador y la ajenidad de su trabajo (49), aún «después de la transformación del esclavo en obrero libre» (50), y la alienación primera resultante de la objetivación del hombre en su trabajo. Es más, en cuanto del trabajo derive una relación de intercambio sobre sus frutos, para Marx ya estamos ante una

(49) Utilizo aquí el término ajenidad, que es el generalizado entre nuestros especialistas: por éstos se ha acuñado este término en Derecho del trabajo, rehuendo el clásico jurídico de enajenación, y con buenas razones, porque enajenación implica en Derecho un traslado de dominio o titularidad de una persona a otra, mientras que en el contrato de trabajo hay una adquisición originaria de propiedad por el empleador o empresario respecto de bienes de nueva creación, que no han sido antes propiedad de nadie; es claro, pues, que *ajenidad* —o *alienidad*, como la llama GUASP (*Derecho*, Madrid, 1971 página 548— sigue siendo usada, aun como noción distinta de enajenación, en sentido jurídico estricto y propio. Remito a mi *Introducción al Derecho del trabajo*, 2.ª edición, Madrid, 1967, págs. 18-19, y su título, no obstante, a M. RODRÍGUEZ-PIÑERO: «La dependencia y la extensión del ámbito del Derecho del trabajo», en *Revista de Política Social*, núm. 71, 1966. Existen otras versiones, ninguna de ellas aceptables, a mi juicio, de la noción de ajenidad; una sumaria exposición de las mismas en I. ALBIOL: «En torno a la polémica ajenidad-dependencia», en *Cuadernos de la Cátedra de Derecho del Trabajo*, Universidad de Valencia, núm. 1, 1971.

(50) «Necesidad, lujo...», en *Oeuvres*, vol. II, pág. 109. Por lo demás, para MARX, en otro lugar, no existe distinción entre ambos («Value, Price, and Profit», *Oeuvres*, volumen I, pág. 514).

«forma grosera de propiedad alienada» en virtud de la cual el trabajo mismo y el producto del trabajo «no tienen relación directa con la necesidad y la vocación» del trabajador sino que «le son impuestos por combinaciones sociales que le son extrañas... y que siente como una forzosidad»; por otro lado, el tercero que hace suyo el fruto alienado del trabajador y participa así en, y refuerza, la alienación, no ha de ser precisamente, diríamos, un patrono en sentido jurídico; basta con que sea cualquier adquirente, «algún otro hombre», que, por lo demás, habrá sufrido el mismo proceso al ofrecer sus propios bienes en intercambio, y sean estos trabajos, alienado por lo mismo, o un bien cualquiera, fruto de un trabajo alienado por hipótesis, o dinero, «forma de existencia inmediata del trabajo alienado»; ya entonces se está trabajando «bajo el dominio y el yugo de otro» (51). Por eso, se viene a concluir, como implícita en el intercambio, «la división del trabajo es la expresión... del carácter social del trabajo en la alienación» (52).

* * *

Incidentalmente, tanto esta construcción como la de Hegel implican la elevación del trabajo a un plano central en la reflexión filosófica. Y no de un tipo de trabajo al que en virtud de algún razonamiento se asigne dignidad especial, sino del trabajo vulgar por así decirlo; del trabajo manual, tenido como degradante en las sociedades estamentales y, por supuesto, en las que reposaban sobre una capa de esclavos o de siervos; del trabajo productivo, esto es, individualmente realizado para atender a la subsistencia de quien trabaja y de su familia, y socialmente reflejado en el conjunto de bienes y servicios lanzados al mercado; del trabajo que Aristóteles, al sublimar la actitud teórica y contemplativa como el modo de vida humano por excelencia, concebía como propio de unos seres distintos por naturaleza hasta en su cuerpo de los hombres libres (53), sobre los que pesaba, cuando menos, y aun no siendo esclavos, «una especie de servidumbre limitada» (54) incapaces de ocio, «pues, como dice el proverbio,

(51) *Oeuvres*, cit., vol. II, págs. 27 y 67.

(52) *Oeuvres*, cit., vol. II, pág. 102.

(53) *Política*, I, 254b; ed. J. Marías y M. Araujo, Madrid, 1970, pág. 9. Sobre el modo teórico de vida en ARISTÓTELES, W. JAEGER: *Aristotle*, 2.^a edición, Oxford Univ., 1948, págs. 67-69.

(54) *Loc. cit.*, I, 260b, pág. 25. Contemporáneamente se ha dicho, en sentido muy similar, que hay en el trabajo manual «un elemento irreductible» que no podrá borrar «una perfecta equidad social» (S. WEIL: «Condition première d'un travail non servile (1941)», en *La condition ouvrière*, París, 1951, pág. 261). Ver, más adelante, en el texto.

no hay ocio para los esclavos» (55); y Platón, como propio de los hombres de mente débil —y cuerpo fuerte o débil, según el oficio— necesarios a la *polis* precisamente para trabajar (56), aunque sólo en una ciudad degradada se los redujera a la condición de esclavos (57). En la medida en que está traída a primer plano del trabajo implica, como efectivamente implica, «la convicción de que la actividad dominante del hombre es... el señorío técnico de la naturaleza», y aun la más radical de que el trabajo es «atributo fundamental del hombre en cuanto que tal», se ha dicho que arranca directamente de Hegel (58), aunque, probablemente, hay que añadir al orto del problema a los economistas clásicos, sobre todo y ante todo a Adam Smith (59), y, por supuesto, al trans-

(55) Loc. cit., 1.334a, pág. 140.

(56) *República*, 371-e; ed. A. Bloom. Nueva York, 1968, pág. 48.

(57) Loc. cit., 547-c, pág. 225; es innecesario decir que estas citas ni apenas apuntan la riquísima problemática del trabajo ni de la condición del trabajador, ni de la del esclavo en PLATÓN ni, menos, en ARISTÓTELES; pero al tiempo creo que en su brevedad tampoco desvirtúan lo esencial de su pensamiento, ni la forma como en éste quizá se radicalizan las posiciones de aquél y, desde luego, con la asombrosa aportación de la tesis del esclavo «por naturaleza», las tradicionales del mundo griego; sobre este punto he insistido y seguiré insistiendo en mi *Introducción al Derecho del trabajo*, cuya 3.ª edición estoy preparando; ver, al respecto, R. SCHLAIFER: *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*, en M. I. FINLEY (Ed.): *Slavery in Classical Antiquity*, Nueva York, 1968, especialmente págs. 118-127. La concepción primera del griego de la esclavitud, cuando se plantea ésta como problema y deja de aceptarla como un mero hecho, lo que no parece que ocurra hasta los siglos VIII - VII a. d. C., es la pura y simple de que se basa en la fuerza y más concretamente en la guerra, y no en superioridad o inferioridad alguna de naturaleza; en el conocido fragmento de HERÁCLITO: «La guerra... ha hecho a unos esclavos y a otros libres» (DIELS-KRANZ, frag. 25; P. WHEELWRIGHT: *Heraclitus*, ed. Nueva York, 1968, pág. 29). Por otro lado, la subestimación del trabajo manual (salvo las referencias románticas al ciudadano —pequeño propietario rural— cultivador directo —en régimen familiar—, que ya en la Grecia clásica era un mero recuerdo, y, por supuesto, cuando CATÓN describe en *De agricultura* explotaciones medias con esclavos; véase C. MOSSÉ: *The Ancient World at Work*, Londres, 1969, págs. 55 y 62 y sigs.), enlaza con la del rebajamiento no sólo del trabajo físico sino con el largamente mantenido de todo el que implica «participación abierta en una ganancia» (MAX WEBER, loc. cit., VII, § 6, tomo I, págs. 691-692), patente por ejemplo en CICERÓN (cfr. F. HERNÁNDEZ-TEJERO: «El pensamiento jurídico de Cicerón: *De officiis*», en *Rev. Fac. Derecho*, Univ. Madrid, núm. XIV-37, 1970, págs. 67 y siguientes). No podemos extendernos sobre este tema, que pide tratamiento propio.

(58) R. FERNÁNDEZ CARVAJAL: «Las grandes transformaciones de la sociedad industrial», en *Société et liberté à l'ère industrielle*, Madrid, 1970, pág. 31; J. FUEYO: «Genealogía del sociologismo», en *Estudios...*, cit., pág. 121.

(59) Nos referimos, es claro, a *La riqueza de las naciones*, especialmente a los capítulos sobre trabajo y salarios del libro I; recuérdese que la 1.ª edición de esta obra es de 1776, y que las ulteriores se suceden rápidamente; pero en general a toda

fondo de la revolución industrial que, cualesquiera que sean las opiniones sobre sus antecedentes remotos, hace eclosión en el último tercio del siglo XVIII como una «revolución» social en el sentido estricto del término (60). En cualquier caso es tema que está en el ambiente de la época, y en su espíritu, si de tal puede hablarse, y que aparece doquiera: una sumaria lectura, por ejemplo, de Saint-Simon (61) y, sobre todo, de Proudhon (62), lo revela sin lugar a dudas. Marx, desde luego, pensó que Hegel —en esto consiste, nos dice, «el mérito inmenso de la *Fenomenología*»— había «aprehendido la naturaleza del trabajo y concebido el hombre objetivo, verdadero, como resultado de su propio trabajo»; «... concebido el trabajo como la esencia del hombre, la afirmación de su naturaleza» (63).

la obra, cuya base es el estudio del trabajo, y como tal fue concebida por SMITH que claramente lo hace constar así en *Introduction and Plan of the Work*; recuérdese su comienzo: *The annual labor of every nation is the fund which supplies it with all the necessaries and conveniences of life...*, etc. La 11.^a en 1805 (cfr., ed. R. A. Seligman, Londres, 1950, vol. I, pág. XVI); tras de ADAM SMITH está también el omnipresente *Second Treatise*, de Locke (V, 25-51). SMITH era conocido para —y citado por (ver, por ejemplo, *Filosofía del Derecho*, 3.^a, 2.^a, A, § 189; ed. cit., pág. 176)— HEGEL y probablemente fue la lectura de éste lo que dirigió hacia aquél la atención de MARX (cfr. 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, página 74).

(60) Quiero decir como una convulsión profunda «no sólo industrial, sino también social e intelectual» (T. S. ASHTON: *The Industrial Revolution*, Londres, 1954, pág. 2), como una mutación de «la sensibilidad estética, el sentimiento religioso, las emociones interpersonales, hasta los modos de sensualidad» (N. BIRNBAUM: *The Crisis of Industrial Society*, Oxford Univ., 1969, pág. 130).

(61) El trabajo es «fuente» de todas las virtudes; «Catéchisme des industriels», en *Oeuvres choisies*, ed. G. Gurvitch, París, 1965, pág. 143.

(62) En los cánticos de PROUDHON al trabajo se dice, entre otras cosas, que este es la «acción inteligente del hombre sobre la materia dentro de un plan de satisfacción personal», que «engendra a la vez la riqueza y la sociedad», que «engendra la justicia», que «es la fuerza plástica de la sociedad, la idea tipo que determina las diversas fases de su desarrollo», que «implica en su noción la de Derecho», que «se presenta como el modo universal de educación»; «cuando el hombre trabaja —dice también PROUDHON— la sociedad está en él»; «todo conocimiento llamado *a priori*, incluido el metafísico, surge del trabajo»; «todo lo que poseemos, todo lo que sabemos, proviene del trabajo; toda ciencia y toda arte, como toda riqueza, le son debidos»; «la filosofía no es más que una manera de generalizar y abstraer los resultados de nuestra experiencia, es decir, de nuestro trabajo»; «a través del trabajo espiritualizamos progresivamente nuestra existencia»; «es indispensable para el desarrollo de nuestro espíritu»; «si algún día nuestra especie adviene a la felicidad será a través del trabajo», etc. (*Oeuvres*, ed. J. Bancal, París, 1967, págs. 66 y sigs., 100, 218, 245, 252 y 358).

(63) «Crítica de la dialéctica de Hegel», en *Oeuvres*, vol. II, pág. 127.

Esta «elevación» del trabajo puede tener como ingrediente larvado o explícito, por otro lado, la postulación de una solución inmanente al problema del hombre, en cuanto el destino de éste se ve sólo en su relación con la naturaleza y con los demás hombres, de la que el trabajo es mediador, en expresión cara a Sartre (64), al tiempo que liberador y, como emanado de la personalidad humana y refluente sobre ésta, auto-creador de hombre mismo y de su fin. Insistiré en seguida sobre este punto.

* * *

Volviendo a Marx, el sentido de la alienación en los *Manuscritos* envuelve una idea adicional a la que ya se ha hecho referencia, y sobre la que conviene insistir brevemente, a saber, que la mera objetivación del hombre en los productos de su trabajo implica ya de suyo una alienación y esto por el mero hecho de trabajar, con completa independencia de que el trabajo se realice por cuenta propia o por cuenta ajena, lo ejecute el trabajador para sí, o directa o indirectamente para otro. Siempre que el trabajo del hombre es productivo, siempre que se realiza para la satisfacción de una necesidad de cualquier tipo, el trabajo implica en sí mismo una alienación no ya porque en sus frutos se objetive el hombre y Marx piense que aquí hay ya una relación alienada, una separación, sino porque también cree que el trabajo utilitario no es la satisfacción de una necesidad intrínseca del hombre, no constituye, por tanto un fin «sino un medio para satisfacer otras necesidades», y este su carácter medial lo hace repelente, indiferente u hostil, separado o alienado en un sentido muy genérico; de ahí que se nos diga que «cuando no hay una compulsión física o de otra naturaleza se evite como la peste» (65).

Parece obvio que esto refleja un profundo pesimismo, que recuerda y agudiza la *servidumbre limitada* aristotélica, en cuanto el trabajo sea negocio y no un puro entretenimiento de ocio; idea, además, en la que Marx siguió persistiendo en su pensamiento maduro: la esfera de la libertad está allende del trabajo productivo, «más allá de la esfera de la producción material»; «no comienza sino a partir del momento en que cesa el trabajo dictado por la necesidad... que existe para el hombre en todas las formas de sociedad y bajo todos los tipos de producción»; aunque «los productores asociados, el hombre

(64) Por doquiera en *Critique de la raison dialectique*, y especialmente en I. B. y en I. C. 2 (ed. París, 1960, págs. 178 ff y 225 ff.).

(65) «Manuscritos económicos y filosóficos, 1844», en T. B. BOTTOMORE y M. RUBEL: *Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Nueva York, 1964, págs. 169-170.

socializado, ajusten de manera racional sus intercambios orgánicos con la naturaleza y los sometan a su control común en lugar de ser dominados por el poder ciego de estos intercambios... el imperio de la necesidad seguirá subsistiendo»; «tanto el hombre civilizado como el salvaje debe luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades... en toda forma de sociedad y bajo cualquier modo de producción posible» (66). Y, todo esto, parece, aunque en una primera fase quizá no utópica se contemple la desaparición de la propiedad privada a la que los *Manuscritos* imputan en general, aunque con alguna vacilación u oscuridad en ciertos pasajes (67), el nacimiento y el origen del trabajo alienado.

Comentando algunos de estos textos, Fromm puede llegar a la conclusión de que «la quintaesencia del pensamiento de Marx» podría ser concentrada en esta frase: «El hombre no puede nunca trascender el imperio de la necesidad que es el de la producción material», aunque de algún oscuro modo dentro de ella pueda racionalizar sus intercambios con la naturaleza, dominándolos y no siendo dominado por ellos, presumiblemente tras un aumento considerable del tiempo libre (68); y Astrada a la de que el acceso «al reino de la libertad [está] condicionado por un *minimum* de necesidad» (69). Marcuse, por su parte, obviamente elaborando sobre ideas de Marx, contempla también

(66) «Capital», vol. III/2, en *Selected Writings*, cit., ed. Londres, 1963, pág. 260, y ed. Nueva York, págs. 254-255; en la edición de ENGELS aparece en el § III, capítulo XLVIII; en las *Oeuvres*, vol. II, ed. M. Rubel, París, 1968, como uno de los fragmentos finales del libro III. La consecuencia inmediata es que la liberación está en el ocio, por eso, seguidamente, nos dice MARX que «la reducción de la jornada de trabajo es la condición fundamental de esta liberación». Todavía, más tarde, en la *Crítica del programa de Gotha* resuenan los mismos ecos (cfr. M. RUBEL, loc. cit., página 1852); se sitúa la utopía en el tiempo en que «corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva», en que «el trabajo no sea solamente un medio de vida sino la primera necesidad vital» (*Glosas marginales al programa del Partido obrero alemán*, Moscú, s. d., pág. 15). Sin embargo, el tema de la escasez como condicionante de este análisis no se formula explícitamente por MARX ni por ENGELS, de lo que se extrañaría después SARTRE, como se verá.

(67) Por ejemplo, en la exigencia de que la desaparición se entienda no sólo como la del gozo, posesión y tenencia, sino también como que «el ser humano debe ser reducido a... pobreza absoluta, para alumbrar su riqueza interior» (*Oeuvres*, vol. II, página 83).

(68) «Prefacio» a los *Selected Writings* citados, pág. XVIII; también en la «Introducción» a los *Early Writings*, editados por T. B. Bottomore, págs. I-II. Para una interpretación menos plausible, a mi juicio, H. MARCUSE: *Hegel...*, cit., pág. 292-293.

(69) Los «*Manuscritos...*», cit., pág. 71. La secuencia de citas de FROMM y ASTRADA es accidental y no supone, salvo en lo dicho, paralelismo alguno en las interpretaciones de ambos; antes bien, la crítica que el segundo hace del primero es encarnizada.

el vencimiento de la alienación en «la automatización general del trabajo, la reducción del tiempo de trabajo al mínimo y la intercambiabilidad de funciones», porque sólo entonces la satisfacción de las necesidades humanas se realizará «trabajando sin esfuerzo y sin penosidad (*without toil*, el subrayado en el original), esto es, sin que el trabajo alienado rijan la existencia humana» (70). De aquí también que, aunque no nos extendamos sobre este punto, líneas no marxistas de pensamiento y poco influenciadas por Marx, sin hablar para nada de alienación, construyan la utopía, en la medida en que ésta se conciba como liberación de la pesadumbre del trabajo, sobre bases muy parecidas (71). Y de aquí, por último, que más de una reflexión sobre el texto, «el reino de la libertad no comienza sino...», sea profundamente pesimista; puede que allá esté la libertad, pero «no tenemos ningún medio, ningún instrumento intelectual, ninguna experiencia concreta que nos permita concebir[la]», dice Sartre (72).

La utopía está, por tanto, no ya allende el trabajar para otro, sino allende el trabajar para vivir; estamos, por ello, mientras aquélla no se alcance, al borde mismo o de lleno en trabajo-maldición o en trabajo-pena, tan profundamente sentidas como tales que ni siquiera basta la mera necesidad de tener que trabajar como condición de sobrevivencia para que la maldición se cumpla y la pena se ejecute, sino que ha de ser impuesta y exigida del hombre por la coacción, como se insiste por pensadores no precisamente utópicos; al decir de Freud «ni siquiera parece seguro que si la coerción cesara la mayoría de los humanos estarían dispuestos a ejecutar el trabajo preciso» (73), parecer

(70) *Eros and Civilization*, 2.7, ed. Nueva York, 1962, pág. 138. La «intercambiabilidad de funciones» procede también de MARX; «para el individuo plenamente desarrollado, las diferentes funciones sociales que realiza no serán sino otros tantos modos alternativos de actividad» («Capital», en *Selected Writings*, cit., págs. 252-253); en pasaje muy citado, «hacer una cosa hoy y otra mañana; cazar por la mañana, pescar al mediodía, atender el ganado por la tarde, criticar después de la cena... sin convertirme en cazador, pescador, pastor ni crítico» (*Ideología Alemana*, ed. Pascal, Nueva York, 1941, pág. 22). Intercambiabilidad y extirpación de la penosidad habían aparecido previamente en el tumultuoso pensamiento de FOURIER, cuya influencia sobre MARX —y sobre PROUDHON— ha sido muy debatida (cfr M. LEROY: *Histoire des idées sociales en France*, vol. II, 2.ª edición, París, 1950, págs. 275 y 291-292, y bibliografía que cita).

(71) Por ejemplo, B. RUSSELL: *In Praise of Idleness*, 1932; con un ataque a fondo, pese al tono ligero de su estudio, a la pretendida «virtud del trabajo intenso como un fin en sí mismo» (ed. Madrid, 1953, *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*, págs. 19 y siguientes).

(72) «Questions de méthode», en *Critique*, cit., pág. 32. Sobre SARTRE ver, más adelante, en el texto.

(73) *Die Zukunft einer Illusion*, Viena, 1927; cito por la versión de J. STRACHEY.

en el que, llegando al mismo por otra vía completamente distinta, concurre Ortega: si el hombre no contempla una situación de bienestar en la que de alguna forma entre un elemento de ocio, si se encuentra sin más atendido a la exigencia de subsistir, a «las necesidades biológicamente objetivas...», se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir» (74).

No hay necesidad de insistir sobre la muy profunda vigencia de esta anti-quisísima concepción que corre de hecho como una vena paralela a la del ensalzamiento moderno del trabajo como realidad social y como objeto de indagación filosófica; por guardar la correlación con las referencias anteriores también puede traerse a colación aquí a Saint-Simon (75) y, mucho más significativamente porque hay que enmarcarlo dentro de su optimismo general, a Proudhon (76). Quizá la prueba mejor de las dificultades de aunar la necesidad del trabajo, las satisfacciones que de él pueden derivarse y, éstas no obstante, la aversión del hombre hacia el mismo, esté en que la aceptación de estas premisas haya pedido un intelecto a la altura del de Augusto Comte para darnos una visión relativamente integrada: el trabajo es una «fatalidad material» resultado de «la impulsión irresistible... de nuestras fuerzas físicas»;

The Future of and Illusion, Nueva York, 1964, pág. 5. FREUD reitera la idea en *Das Unbehagen in der Kultur*, Viena, 1929: «la gran mayoría de los hombres sólo trabaja bajo la coerción de la necesidad y esta aversión natural humana al trabajo plantea problemas sociales muy difíciles» (ed. J. STRACHEY: *Civilization and Its Discontents*, Nueva York, 1961, pág. 27).

(74) *Meditación de la técnica*, ed. Madrid, 1968, pág. 31. La reflexión de ORTEGA sumariamente expuesta, es que los actos técnicos, «no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o la naturaleza le hacen sentir, sino precisamente aquellos que le llevan a reformar esta circunstancia», de donde se saca que el empeño del hombre no es tanto el vivir como el bien-vivir, que el bien-estar y no el estar en necesidad es la «necesidad de las necesidades» humana (loc. cit., págs. 27 y sigs.). La elaboración de ORTEGA coincide en sustancia con la de T. BRAUNER (*Produktionsfaktor Arbeit*, Jena, 1925) según la versión que de la misma da MARCUSE en *Acerca de los fundamentos...* (ver nota 87 y el texto al que esta corresponde). La idea básica es la de que la existencia humana precisa de una cierta elevación para no ser radicalmente servil o bestial, como subrayó ARISTÓTELES (*Ética a Eudemo*, I, 5, 1.215b; el texto en JAEGER, loc. cit., 253; *Ética a Nicómaco*, I, 5, 1.095b; ed. Araujo y J. Marías, Madrid, 1970, pág. 4).

(75) El hombre «necesita, para continuar existiendo, de una vigilancia que le impida abandonarse a sí mismo... y que le fuerce a trabajos útiles para su conservación» (*De la physiologie*, 1813; en: *Oeuvres*, cit., pág. 61).

(76) En el *Système des contradictions économiques* aparece inopinadamente la tesis de que «el hombre no sale de su pereza sino cuando la necesidad le inquieta», por lo que se debe «trasladar al Estado la responsabilidad por su inercia»; un poco más adelante, con escepticismo, «el hombre puede amar a su semejante hasta la muerte, pero no le ama hasta el punto de trabajar por él» (*Oeuvres*, cit., pág. 315).

es cierto que «el trabajo..., nuestra acción útil sobre el medio... es fuente de satisfacción», pero esto es compaginable con «la aversión profunda que el trabajo regular y sostenido inspira de inmediato a nuestra defectuosa naturaleza» (77); también Freud afirma, dicho sea de paso, que el trabajo «cuando menos da al hombre un lugar seguro en una porción de la realidad, en la comunidad humana» (78).

Todo lo cual, probablemente, puede servir como demostración incidental de que partiendo de una concepción pesimista del trabajo no hay forma hábil de liberarse de ella, porque la solución utópica no es solución por hipótesis y el refugio en la misma no es sino un recurso dialéctico. Si, en cambio, se considera que el trabajo —de nuevo sin ambages el trabajo productivo, el que realizan «los hombres y mujeres... mientras procuran el sustento para sí y su familia»— aparte de que sea necesario para el que lo ejecuta, puede ser orientado para que éste «se perfeccione a sí mismo» y «de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad», modo como «el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio», entonces el trabajo es fuente de amor, práctica de «una verdadera caridad» y, en tal sentido y como posibilidad —y es innecesario subrayar el alcance de las expresiones— contribución personal «a que se cumplan los designios de Dios en la Historia», desarrollo de «la obra del Creador», cooperación «al perfeccionamiento de la creación divina» (79), lo que o es no decir nada o equivale a colocar esta dimensión del trabajo al nivel de la vida contemplativa. Esta visión, a la vez, realista y trascendente de las posibilidades del trabajo que pide de quien lo realiza, esto es, del hombre, de todos los hombres, puesto que sobre todos pesa el deber de trabajar, *gratia adiuvante*, un «esfuerzo denodado» como para toda liberación (80), rechaza la utopía y rechaza todo determinismo —entendido como algo que necesariamente debe acaecer haga lo que haga el hombre en el intervalo (81)— que pretendidamente conduzca hacia ella; volveremos sobre esto, brevemente, más adelante, pero se puede añadir en este lugar que en la

(77) *Systeme*, vol. II, págs. 165-170, ed. París, 1912; también en *Sociologie* (textos seleccionados, J. LAUBIER, París, 1969, págs. 20-22, 84, 110); esto al lado de las reflexiones de COMTE sobre la esclavitud colonial aún existente en su época como «monstruosidad política», «aberración deshonrosa para nuestra civilización» (*Sociologie*, cit., páginas 109 y 111).

(78) *Civilization...*, cit., pág. 27.

(79) Todas las citas de *Gaudium et spes* (Constitución pastoral sobre la iglesia en el mundo actual), 1.^a, III, 34-35, y 2.^a, III, 1.^a, 67 (ed. *Concilio Vaticano II. Constituciones...*, Madrid, 1965, págs. 254-255 y 312).

(80) Loc. cit., 1.^a, II, 25 (pág. 243) y la segunda referencia de la nota anterior.

(81) J. A. T. ROBINSON: *In the End God*, Nueva York, 1968, pág. 58.

medida en que se esté proponiendo la eliminación de las alienaciones como finalidad histórica del hombre y al tiempo se esté negando que esto sea posible, bien porque la necesidad tenga un refugio último inexpugnable, bien porque se proponga la solución pseudoutópica —en el sentido de «sueño incóherente», no como idea remota, «óptimo no inscrito en ningún lugar porque puede realizarse en cualquiera», sino como idea carente de «coherencia lógica» (82)— de la desaparición absoluta de la necesidad, se está incurriendo en una contradicción en este primer nivel que quizá sea reflejo de la más profunda de proponer al tiempo «la desaparición de las alienaciones que implicaría el fin de la Historia... y la continuación indefinida de la Historia, que implicaría la subsistencia de las alienaciones»; y es que la desaparición de la necesidad, la «desalienación total», carece del más mínimo fundamento discursivo, «en absoluto resulta de un análisis científico» (83). Quizá por esto Marcuse abandonó pronto el tipo de análisis desarrollado en uno de sus primeros ensayos (84), consistente en distinguir entre el trabajo que necesariamente ha de realizar el hombre en el mundo porque éste «tal como lo encuentra el hombre ante sí nunca es suficiente para llenar sus necesidades», con lo cual esta carencia «convierte la necesidad en el motor de su hacer» (85) y el trabajo que el hombre realiza como exteriorización misma de su ser, para «hacerse a sí mismo» y no «dejarse acontecer», confundiendo con la naturaleza y perdiendo características humanas (86); y no porque la distinción no sea brillante ni fér-

(82) Las citas son, respectivamente, de F. J. CONDE: *El hombre, animal político*, Madrid, 1957, pág. 36, y de J. MONOD: *Le hasard...*, cit., pág. 194. Una construcción no es utópica sino irracional cuando se presuponen para ella no las condiciones imaginarias más favorables posibles, sino condiciones imposibles (*Política*, 1.265a, 1.325b).

(83) La primera referencia de J. LACROIX: *Marxisme, existentialisme, personalism*, citado, pág. 44; la segunda de G. GURVITCH: *Traité de sociologie*, 2.ª edición, París, 1962, vol. I, pág. 40. Ver, también, sobre el tema, S. LISARRAGUE: *Bosquejo de teoría social*, Madrid, 1966, págs. 42-43, y bibliografía que cita.

(84) *Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*, publicado en 1933; este ensayo aparece recogido con otros en *Kultur und Gesellschaft*, Francfort, 1965, del que existe una versión española con el título inoportuno *Ética de la revolución*, Madrid, 1970, traducción incorrecta de otro de los ensayos coleccionados; las referencias se hacen a esta versión.

(85) Loc. cit., pág. 25.

(86) Loc. cit., pág. 29. En los estudios modernos sobre sociología del parado forzoso puede leerse, efectivamente, que para éste «tener empleo es un símbolo de que se ocupa un lugar entre los vivientes» (H. L. WILENSKY: *Varieties of Work Experience*, en H. BOROW: *Man in a World of Work*, Boston, 1964, pág. 148) y que el largo tiempo parado pierde «características culturales humanas, hábitos de limpieza, de relación y de expresión, refugiándose en las tareas caseras y en la contemplación obsesiva de la televisión» (P. JACOBS: *Unemployment as a Way of Life*, en A. M. ROSS: *Employment and the Labor Market*, Univ. de California, 1966, pág. 391).

til —tampoco fue completamente nueva (87)— sino porque el salto en el vacío o hacia la incoherencia se daba al sustantivar dos realidades modales, haciendo dos especies de trabajo humano donde no hay sino dos modos o caracteres del trabajo humano por lo demás presentes indisolublemente unidas en cuanto aquél aparece; y se proseguía al presentar al segundo como sublimación o como superación, a darse en la Historia, del primero.

* * *

Traída la alienación a este nuevo contexto, abre a la reflexión otra serie de perspectivas. Señala agudamente Schacht que Marx es absolutamente consciente del poder conformador que ejercen sobre los hombres las instituciones sociales —la misma afirmación podría haberse hecho, incluso con mayor energía, respecto de Hegel, y refiriéndola específicamente al Estado— (88), pero «compartiendo la tendencia romántica de contemplar la influencia de estas instituciones como perjudicial para el desarrollo humano»; en otro lugar, y al referirse a la alienación como rendimiento o entrega del propio ser y a sus precedentes en la teoría política, señala cómo Rousseau en el *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad*, dice, criticando a Puffendorf, que el hombre no puede «alienar su libertad» ni «degradar su ser al... privarse de ella en favor de otro» (89); la inferencia, aunque no claramente deducida, parece ser que este grado último de alienación sólo ocurre cuando se viola la naturaleza y el hombre se pone o es puesto en relación de esclavitud respecto de otro (90), o cuando cede derechos en favor de una soberanía per-

(87) La construcción es muy similar a la de ORTEGA, según se ha dicho en la nota 74.

(88) Ver *supra*, nota 13, y el texto correspondiente.

(89) SCHACHT, págs. 11 y 105. *Discours*, ed. cit., pág. 225. ROUSSEAU usa aquí del verbo *aliéner* en su sentido jurídico de transmitir o ceder a otro algo.

(90) *Contrat social*, I, II, ed. cit., págs. 176-177; reflexionando sobre ARISTÓTELES: «tenía razón, todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud ... [pero] ... si hay esclavos por naturaleza es porque hubo esclavos contra naturaleza, la fuerza hizo los primeros esclavos ...». Por supuesto la tesis de que la esclavitud no deriva de la naturaleza ni es de Derecho natural (sino de Derecho de gentes), es muy antigua —los propios textos de ARISTÓTELES polemizan contra quienes la mantienen— formulándose jurídicamente con rigor entre otros en los conocidos textos de FLORENTINO (*Dig.*, I, V, 4, 2), *servitus est constitutio iuris gentium*, y de ULPIANO (*Dig.*, I, I, 4), *cum iure naturali omnes libere nascerentur*; también en GAYO (*Instituciones*, I, 52), *in potestate... sunt servi dominorum quae quidam potestas iuris gentium est*; y terminantemente en las *Instituciones* de JUSTINIANO: *Servitus autem est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur* (I, 3, 2). Pero, por supuesto también, ROUSSEAU va mucho más allá: «El derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es

sonal e individualizada, con lo que la entrega o rendición en virtud del pacto social a la *voluntad general* vendría a resolver la contradicción, puesto que esta segunda entrega confiere una participación en las decisiones comunitarias que así, aunque de forma nada simple, reflejan el propio querer —«cada uno, uniéndose a todos, no obedece sino a sí mismo y queda tan libre como antes» (91), con lo que este rendimiento tiene algo de amoroso o de autocomplaciente, como más tarde diría Durkheim en contexto parecido, *l'individu, en voulant la société, se veut lui-même*— (92). Probablemente, sin embargo, la indeterminación y las indecisiones de Rousseau son más profundas, según se ha dicho, a tono con «la figura más compleja y torturada de toda la historia política de Occidente» (93), pero, en cualquier caso, y esto es lo que interesa subrayar ahora, parece evidente que Rousseau participa de la misma idea señalada en cuanto al carácter corruptor de la naturaleza humana de las instituciones sociales, la familia incluida. Las infinitamente citadas líneas iniciales del *Contrato social* podrían traerse a colación aquí (94).

El fenómeno es, pues, de pesimismo, llamémoslo social, que se corresponde estrechamente con el pesimismo respecto del trabajo como actividad social, frente a un pesimismo individual del que serían representantes muy caracterizados, entre otros, Hobbes (95), desde luego, el propio Hegel, de cuya crítica

ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras, *esclavitud* y *derecho*, son contradictorias; se excluyen mutuamente» (*Contrat social*, I, 4, pág. 186).

(91) *Contrat social*, I, 6, pág. 191. Sin embargo, como enseña ZUBIRI, siempre según mis notas citadas, en ROUSSEAU, el hombre se basta a sí mismo como individuo y el pacto social es un mero aglutinante de esta suficiencia.

(92) «L'éducation, sa nature et son rôle (1911)», en *Education et Sociologie*, ed. P. Faconnet, París, 1966, págs. 46-47.

(93) *Supra*, nota 11. La cita, de E. GÓMEZ ARBOLEYA: *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Madrid, 1957, pág. 424, donde se contiene un análisis y copiosa bibliografía sobre ROUSSEAU.

(94) *L'homme est né libre, et partout...*, cit. (I, 1, pág. 173). Más aún, el *Discurso sobre la desigualdad*, tras la descripción en la parte primera de la felicidad e inocencia del buen salvaje en su aislamiento, es en su parte segunda un intento de explicación de los «azares» que han podido *rendre un être méchant en le rendant sociable* (ed. J. Roger, París, 1971, pág. 204).

(95) No parece que el general y conocido pesimismo de HOBBS haya de ser especialmente ilustrado con citas; hasta referir a *Leviathan* en bloque o, si se quieren, pasajes especialmente nítidos, a 1.ª, 13, *Of the Natural Condition of Mankind...*, íntegro; y a 2.ª, 17, inciso inicial (ed. M. Oakshott, Oxford, s. d., págs. 80-84 y 109). Con ZUBIRI, el hombre de HOBBS, como el de ROUSSEAU, es autosuficiente, pero, concurrendo con los demás en el mundo, el pacto social hace algo más que aglutinar: viene a asegurar la pervivencia de la realidad humana evitando su aniquilamiento en la concurrencia.

a Rousseau precisamente en este punto ya se ha hablado (96), y quizá, sobre todos, Freud (97). Incidentalmente se puede esbozar en este lugar la tesis de que probablemente, así como el pesimismo social siempre propende a encontrarse en callejones sin salida, buscando su refugio en soluciones utópicas, al ser el hombre un ser social, al necesitar siempre de instituciones sociales, y al predicarse de éstas —cuando menos de virtualmente todas las que se han dado de hecho en la Historia— el poder de corrupción, el pesimismo individual tiene, en cambio, vías más anchas y abiertas ante sí, al contemplar los entes sociales como instrumentos de superación de la lucha de todos contra todos y como soportes, por tanto, de la libertad, lo que puede corresponderse con la etimología misma de la palabra (98), o como depositarios de la

(96) Los pasajes de la *Fenomenología* son de interpretación difícil; recuérdese que «la autoconciencia es en y para sí... en cuanto se la reconoce» por otra, y que la forma de realización primera a la que tiende es «aniquilar todo ser inmediato»; «cada cual tiene que tender a la muerte del otro», por lo menos hasta que «en esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la pura autoconciencia» (B, IV, A, págs. 113 y sigs. Ver *supra*, notas 26, 27 y 28 y el texto correspondiente). Mucho más clara, en el sentido del texto, es la posición de HEGEL en las lecciones sobre Filosofía de la Historia; véase las referencias seleccionadas en KAUFMAN: *Hegel*, cit., págs. 263-267. Y es ya meridiana en la *Filosofía del Derecho*: «el Estado es la realidad de la Idea ética» (§ 257); «El Estado... es lo racional en sí y por sí» (§ 258); «mi interés sustancial y particular está contenido y guardado en el interés y el fin del Estado» (§ 268), etc. Sobre la crítica de ROUSSEAU por HEGEL ver *supra*, nota 7 y el texto correspondiente.

(97) Las citas ilustrativas podrían multiplicarse; por todas valgan éstas: «Los hombres no son amables criaturas que quieren ser amadas..., son al contrario..., criaturas con un ingrediente fuerte de agresividad... como consecuencia del cual el prójimo suscita en ellos la tentación de explotar su trabajo sin pagarlo, usar sexualmente de él sin su consentimiento, humillarle, hacerle sufrir, torturarlo y matarle. *Homo hominis lupus*.» «El mandamiento [Ama a tu prójimo como a ti mismo] se justifica por el hecho de ser tan completamente contrario a la naturaleza originaria del hombre». frase precedida de la conocida y macabra cita de HEINE. Si los hombres actúan en masas, éstas son «perezosas y estúpidas y... los individuos que las componen se soportan los unos a los otros en la rienda suelta que dan a su indisciplina» (*The Future...*, cit., pág. 6; *Civilization...*, cit., págs. 56-59). En el fondo la idea es la misma que expresó VOLTAIRE tras su lectura del *Discurso sobre la desigualdad*: «Lo que hace y hará siempre de este mundo un valle de lágrimas es la insaciable ambición y el indomable orgullo de los hombres» (*Lettre de... a M. J.-J. Rousseau*); el propio ROUSSEAU alude al «primer movimiento de orgullo» como idea matriz de la de propiedad (*Discours*, ed. cit., págs. 239 y 205-206).

(98) En HOBBS, por ejemplo, «el gran *Leviathan* llamado *Commonwealt* o Estado», tiene como causa final o designio de los hombres. «su autoconservación... salir de la condición miserable de guerra [de «guerra de todos contra todos»] que es la consecuencia necesaria de las pasiones naturales de los hombres» (*Leviathan*, introducción

organización, mayor o menor, más o menos rígida, precisa para que el hombre no muera de inanición (99) o más suavemente, quizá porque la actitud inicial ante el individuo no sea tan desesperada, como educadores y moderadores de egoísmos personales (100), como la «sociología», en el sentido de lo colectivo, que en un momento dado viene en ayuda de la «psicología», entendida como factor individual (101). Esto con independencia de que unos y otros reconozcan la necesidad del ente social conforme a la sentencia raramente contradicha de Aristóteles (102), reiterada, desde luego, por Marx en términos de raro patetismo (103), y todo ello sin entrar en el tema del tipo de orden político, jurídico o social en que se esté pensando, que exigiría consideraciones adicionales apartadas de las que aquí nos ocupan, como las exigiría también la cuestión de hasta qué punto los dos tipos de pesimismo citados sirven de fundamento último a actitudes prácticas, lo que parece evidente aunque muchas veces la línea de conexión sea tortuosa o paradójica; en buena medida porque el optimista social tiende a referir su reflexión a las agrupaciones es-

y loc. cit.; OAKESHOTT, págs. 5, 83 y 109). Lo mismo en FREUD: *The Future...*, cit., página 66, y *Civilization...*, cit., pág. 42, con tanta más convicción cuanto mayor su pesimismo («Todo individuo es un enemigo virtual de la civilización... Por eso la civilización ha de ser defendida contra el individuo y a ello se dirigen sus reglas, sus instituciones y sus mandatos», *The Future...*, pág. 3). Respecto de HEGEL, *supra*, nota 13, y la referencia en el texto. Respecto de la etimología de [hombre] libre como el miembro de la comunidad, ver H. LÉVY-BRUHL: «Théorie de l'esclave», en *Quelques problèmes du très ancien droit romain*, París, 1934, pág. 29.

(99) Ver las referencias de las notas 75 a 78; también E. DURKHEIM: «Espontáneamente el hombre no está inclinado a someterse a una autoridad política, a respetar una disciplina moral, a dedicarse ni a sacrificarse» (loc. cit., pág. 42). El paralelismo entre HOBBS y DURKHEIM en este respecto se pone incidentalmente de relieve por B. ARON: *De la condition historique du sociologue*, París, 1971, pág. 34.

(100) «Es la sociedad... la que nos saca de nosotros mismos, nos obliga a tener en cuenta intereses distintos de los nuestros, nos enseña a dominar nuestras pasiones, nuestros instintos...; a privarnos, a sacrificarnos, a subordinar nuestros fines personales a fines más altos» (E. DURKHEIM, loc. cit., págs. 45-46).

(101) K. MANNHEIM: *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Londres, 1951, página 123.

(102) «El que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es un miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. Es natural en todos la tendencia...», etc. (*Política*, I.253a, ed. cit., pág. 4). Sobre el sentido del pasaje, ver la *Introducción* de J. MARÍAS, págs. XLIV y sigs., y, en general, J. CONDE: *El hombre...*, cit.

(103) «El ser social... no es un poder general... sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propia riqueza» («Notas de lectura», en *Oeuvres*, cit., volumen II, pág. 23); en seguida, en el mismo texto, el tema de la alienación —objetivación, en realidad— en la producción y el carácter imponente de ésta.

estructuradas formalmente, y concretamente al Estado, mientras que el individualista, salvo el supuesto anómalo de que se aferre a la negación anárquica pura y simple de toda forma societaria, y quizá en buena medida como reacción, contra lo que dirige sus fuegos es precisamente contra el Estado, actitud que le permite, sin abdicación explícita de su individualismo, defender la existencia de otros tipos de agrupación social, y, en definitiva, reconducir el problema a la polémica Estado-Sociedad, polémica que para muchos está en el orto mismo de la Sociología y respecto de la que las posiciones de Hegel —o en otro plano las de Stahl o Bluntschli— se presentan como antagónicas de las de Marx —o, en otro plano de nuevo, de las de von Stein (104).

* * *

A estas alturas parece innecesario ya decir que varias de las formas de alienación sobre las que Marx discurre constituyen también para él, como para Hegel, una autoalienación de cada hombre. Hay incluso una doble radicalización si se toma a Hegel como punto de partida. De un lado, se insiste una y otra vez no ya sobre que quien trabaja se separa de la parte de su persona que incorpora al fruto de su trabajo, y en ello se autoaliena, sino sobre el carácter profundamente hostil y deshumanizado de la realidad alienada, que refluye sobre quien trabaja cada vez con más energía y con más forzosidad, de forma que hay una progresión continua en la alienación y, un efecto multiplicador, si se nos permite la expresión, del trabajo alienado. Por otro lado —derivando, en parte, la idea de Feuerbach (105), y según

(104) Para estas cuestiones y las conexas, J. CONDE: «Sociología de la Sociología», en REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, núms. 65 y 68; L. LEGAZ: *Filosofía...*, cit., páginas 456 y sigs.; E. GÓMEZ ARBOLEYA: *Historia...*, cit., págs. 3 y sigs.; L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología, aventura dialéctica*, Madrid, 1971, págs. 67 y sigs.; G. LEIBHOLZ: *Problemas fundamentales de la democracia moderna*, Madrid, 1971, págs. 98, 100, 109.

(105) Esto resulta evidente de numerosos pasajes de los *Manuscritos*, especialmente del que se rubrica «La herencia de Hegel; méritos de Feuerbach» (*Oeuvres*, cit., vol. II, páginas 119 y sigs.); por lo demás así se reconoce generalmente; ver SCHACHT, páginas 78-80; ALTHUSER, loc. cit., págs. 99 y sigs. TIERNO GALVÁN, loc. cit., págs. 192 y siguientes. La conexión con FEUERBACH es también evidente en el comienzo de la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y en las dos críticas (1843-1844), a BAUER: *Die Judenfrage* y *Die Fähigkeit der heutigen Juden...*, especialmente en los últimos pasajes de la segunda (*Early Writings*, cit., págs. 43-44 y 38-40), en el paralelismo entre lo que llama «objetivación religiosa» y la objetivación —que es «la práctica de la alienación», se dice— en el dinero; el tema con el mismo paralelismo, ahora sin el ataque específico a la religión judaica, y hablando de «fetichismo» en vez

se ha apuntado, en la objetivación misma resultante de cómo se ha trabajado siempre, o de cómo se ha trabajado hasta ahora, o se había trabajado hasta entonces— el hombre pone en el trabajo que se separa de él en sus frutos si no, parece, lo mejor de su ser, sí el máximo de las potencias sustanciales al mismo, creando por acumulación esa realidad imponente y con potencia creciente de opresión que es el trabajo alienado.

Resulta también obvio ya que alienación es en Marx, en sus escritos primeros, donde tiene relevancia, una expresión con múltiples sentidos, cuya única conexión entre sí es la idea de separación o apartamiento hostil; si tras lo que se ha dicho se repasaran ahora los dos ensayos de *La cuestión judía* se vería, en efecto, en las referencias explícitas, cómo allí alienación es «el hombre perdido para sí mismo», insociable, sujeto a condiciones y elementos inhumanos; el poder soberano del viejo régimen el soporte de la «vida política alienada» de los hombres; el dinero, «la esencia alienada» del trabajo y la existencia del hombre; la objetivación es «la práctica de la alienación»; el hombre sólo puede afirmarse a sí propio y producir, bajo el influjo de sus necesidades egoístas, subordinando su actividad y sus productos al dominio de una «entidad alienada»; de la religión judía se dice que convierte «al hombre alienado y a la naturaleza alienada en objetos alienables, enajenables» (106). Las rigurosas matizaciones de Hegel han desaparecido y la expresión se distingue hasta abarcar todo su vario «panorama de fondo» intelectual y lingüístico expuesto al principio de este trabajo. Es efectivamente cierto que «arrancando de su origen filosófico —que presumiblemente está en Hegel, aunque no se diga— designa las múltiples situaciones en que el ser humano (individual o social) se ve ... extraño a sí mismo»; más que esto incluso, en lo que no pasa de ser un juego de palabras, «hay una alienación del filósofo y también una alienación del mundo filosófico. El primero se cree verdadero y no es real. El segundo, es real sin ser verdadero» (107).

* * *

de objetivación, reaparece brevemente en *El Capital* (I.I., Sec. 4, ed. Nueva York, 1906, páginas 81 y sigs.). Pero, con todo, probablemente tiende a exagerarse la influencia de FEUERBACH sobre MARX, tema en el que no podemos entrar aquí.

(106) *Early Writings*, cit., págs. 20, 27-28, 37, 39; puede, en consecuencia, aceptarse la afirmación de G. GURVITCH de que «las dificultades de la sociología de MARX residen... en la multiplicidad de sentidos de conceptos tan importantes como... el de... alienación» («Brève esquisse de l'histoire de la sociologie», en su *Traité sociologie*, 2.^a ed., París, 1962, vol. I, pág. 39).

(107) H. LEFEBVRE: *Marx*, 2.^a ed., París, 1969, pág. 74.

Aquí probablemente podría concluir esta sumaria visión de la alienación en la forma varia como se contempla la misma en los *Manuscritos*. Parece, sin embargo, forzoso decir brevemente que es una interpretación usual y probablemente correcta a grandes rasgos la de que Marx veía en la propiedad privada el origen de toda alienación, y consiguientemente en la abolición de aquélla la desaparición de ésta. Sin entrar en la crítica de fondo a que esta concepción ha sido sometida (108), y de que, desde luego, Marx nunca pensara que un proceso simple de colectivización o nacionalización de la propiedad constituyera el tipo de abolición en que estaba pensando (109), lo cierto es que en la medida en que se contempla la desaparición del trabajo alienado ésta parece exigir como condición antecedente un fabuloso desarrollo tecnológico, que permita la reducción del tiempo de trabajo necesario o forzoso y amplíe el de trabajo libre y según la vocación y el gusto personales. Es difícil decir, sin embargo, si pensó que la abolición del reino de la necesidad exigiría ante la transformación de las estructuras socioeconómicas o si ésta habría de derivarse obligadamente de las propias condiciones objetivas o, en la terminología del marxismo vulgar, del desajuste entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Por otro lado, la tesis misma de que el trabajo alienado es sin más una consecuencia de la propiedad privada es dudoso que Marx la mantuviera con esta claridad. Mas bien pensó en una relación estructural compleja con arreglo a la cual la propiedad privada es más consecuencia o efecto que causa del trabajo alienado, aunque ya instituida como régimen de titularidad de bienes de producción fuera entonces el medio a través del cual el trabajo sucesivamente se aliena; o que, expresado de otro modo, la propiedad privada «maximizó» la alienación del trabajo, pero ésta está radicalmente fun-

(108) «No puedo decir si la abolición de la propiedad privada es posible o ventajosa, pero sí afirmar que las premisas psicológicas ... [de las que parte la abolición] ... son insostenibles.» «Al abolir la propiedad privada privamos de un instrumento de agresión, ciertamente importante, aunque no el más importante, pero ni alteramos las diferencias de poder e influencia mal usada por la agresividad ni en nada alteramos la naturaleza de ésta. La propiedad no creó la agresividad» (FREUD: *Civilization...*, cit., página 60). Esta tesis tiende a generalizarse; así, «la supresión de la propiedad privada de los medios de producción... deja intactas las alienaciones de los aparatos industrial, estatal y del partido» (F. PERROUX: *Alienation...*, cit., pág. 111).

(109) Esto sería, dice, la vulgaridad de «oponer a la propiedad privada la propiedad privada universal» y «concebir entonces la sociedad como un capitalista abstracto» (*Oeuvres*, vol. II, págs. 68 y 76-77). Al comentar el texto, dice RUBEL que el «capitalista abstracto... es el Estado, amo del capital y del esclavo asalariado...», tema que Marx se proponía desarrollar... no haciéndolo falto de la incitación de ejemplos históricos en su época» (loc. cit., pág. 1610).

dada en la objetivación misma del trabajo humano en sus obras, con lo que la eliminación de aquélla no supone el fin del hombre alienado; quizá, en efecto, el «profetismo utópico» ya aludido esté en parte basado en la afirmación de la tesis contraria (110).

* * *

Es, finalmente, un lugar común, a alguna de cuyas vertientes ya nos hemos referido, que la utopía marxista sobre el fin del trabajo alienado y sobre si éste podría desaparecer un día, no quedó elaborada; a la explicación de la incoherencia lógica entrevista al final de *El Capital*, puede quizá añadirse la de que se tuvo el temor de adentrarse en el mundo quimérico o cabalístico, cuando menos en una pura actitud contemplativa, resultado del cansancio y del aburrimiento que al decir de algunos, el propio Marx entre ellos (111), hace ocasionalmente su aparición en Hegel, y que queda en la penumbra de las últimas páginas de los *Manuscritos*. Dejando a un lado el tema de si esta interpretación de Hegel es más o menos exacta que la contraria —Hegel como proponente «de una aventura que conduce a la práctica ... que se refiere a la acción», a la persecución del bien como superior a la contemplación, lo que explicaría la seducción que el gran metafísico ejercía en sus oyentes (112)— la evidencia del riesgo de la actitud «mística» queda demostrada si se tiene en cuenta que es esta misma y precisa imputación la que se ha hecho a quienes han querido mucho después describir.

(110) Para un examen extenso de esta importante cuestión ver cap. II.B, de L. GONZÁLEZ SEARA: *La Sociología...*, cit., especialmente págs. 100 a 104. También I. SOTELLO: *Sastre y la razón dialéctica*, Madrid, 1967, págs. 140-144, y, en sus referencias, H. POPITZ: *Der Entfremdete Mensch*, Basilea, 1953.

(111) «El sentimiento místico... de hastío, la nostalgia de contenido» es el final de la filosofía hegeliana, y éstos son los que incitan a la contemplación «de la naturaleza que [la Idea absoluta] disimulaba en su seno como abstracción». «Cuando la abstracción toma conciencia de si se inspira a sí propia un aburrimiento infinito» (*Oeuvres*, cit., páginas 140-141). Al «misticismo» de HEGEL se refieren incidentalmente RUSSELL: *History...*, cit., pág. 757, y E. TIERNO GALVÁN: *Razón mecánica...*, cit., pág. 131; más detenidamente, reflexionando sobre sus fuentes —J. BÖHME— y su prolongación, L. FLAMM (*La philosophie...*, cit., págs. 206 y sigs.); BÖHME también se trae a colación por RUBEL en este contexto (*Oeuvres*, cit., vol. II, pág. 1623). Efectivamente, HEGEL dedicó a BÖHME en la *Historia de la filosofía*, una atención relativa que hoy parece excesiva (cfr. KAUFMANN: *Hegel*, cit., págs. 276-277).

(112) Para esta interpretación, J. D'HONDT, loc. cit., págs. 3-4 y 25. Para SABINE, ambas filosofías, la de HEGEL y la de MARX, fueron «profundamente prácticas», «incitaciones poderosas a la acción» (*History of Political Theory*, 3.^a ed., 1966, págs. 758-759).

la quimera, o traer ésta al plano de una reflexión pretendidamente razonable (113). Naturalmente, el riesgo entrevisto fue el de que por esta vía los pasos se alejaban del propósito de «cambiar el mundo», enunciado en la tesis XI sobre Feuerbach, ofreciendo un flanco abierto en la posición de la filosofía de la acción, insostenible si el programa carece de realismo —cómo, inversamente, una acción correcta basada en una teoría falsa no es sino «pragmatismo oportunista» (114)— que la crítica existencialista inicial de Sartre aprovechó a fondo (115). Se volverá más adelante sobre estos temas.

(Continuará.)

MANUEL ALONSO OLEA

R É S U M É

Tout d'abord sont étudiés les aspects linguistiques du terme "aliénation" en espagnol, passant ensuite à l'étude des aspects philosophiques sociaux et politiques de ce terme.

La première partie de cet essai déjà publié —la suivante sera publiée dans un numéro ultérieur de cette même Revue— commence par l'étude des différents sens que prend l'expression dans Hegel, principalement en ce qui concerne l'émergence de la personnalité par la "distanciation" entre l'individu et son environnement naturel et culturel, et l'abandon d'une partie de sa liberté ultérieure à la communauté; est aussi analysée la façon dont Hegel utilise le terme dans son contexte juridique strict en se référant aux contrats de location de services face à des formes non-libres de prestation du travail,

(113) Esta es la crítica hecha a LUKÁCS: «sus arduos esfuerzos intelectuales... son... ceremonialismo terminológico..., oscurantismo»; «calidad de marxismo que recuerda el emanacionismo neoplatónico»; «visión cabalística del hombre» (V. ZITTA: *Georg Lukács...*, cit., pág. 167). Sobre el esoterismo de HEGEL, desafortunadamente no he podido consultar J. LOEWENBERG: *The Esoteric Approach to Hegel's Philosophy of Mind*, en *Mind*, XLIII, 1934. SARTRE, por otro lado, afirma que «toda filosofía es práctica, incluso la aparentemente más contemplativa» («Questions de méthode», en *Critique...*, citado, pág. 16).

(114) Esta fue, en sustancia, la crítica de MERLEAU-PONTY al cambio de posición de SARTRE que se consuma en la *Crítica de la razón dialéctica*; ver, al respecto, I. SOTELLO: *Sartre...*, cit., págs. 57-59 y 69-72.

(115) El existencialismo, a su vez, se proclama como una filosofía de la acción, especialmente en SARTRE. Ver M. WARNOCK: *Existentialism*, Londres, 1970, págs. 125-127; W. ODAJNYK: *Marxism and Existentialism*, Nueva York, 1965, págs. 67 y sigs. Las *Tesis sobre Feuerbach*, en su versión original, en Z. A. JORDAN: *Karl Marx...*, cit., páginas 85-88.

à travers des relations d'esclavage et de servitude. Les réflexions de Hegel sont comparées à celles d'autres philosophes politiques, notamment Locke et Rousseau.

Puis est étudié le thème de Marx, surtout dans ce que l'on appelle les "Manuscrits de Paris", et la façon dont Marx se réfère d'une façon plus spécifique au thème de l'aliénation dans le travail, bien qu'en en conservant ses autres significations multiples.

Sont également analysés avec grand intérêt les différents schémas théoriques, les façons et possibilités de dépasser les aliénations, la réalité du travail en tant que thème philosophique essentiel, et les formes de relation individu-société qui constituent la base de beaucoup des conceptions et versions de l'aliénation.

La seconde partie de cet essai analysera l'aliénation dans Fromm et Marcuse, ainsi que la façon dont le terme a passé à être d'usage courant, élargissant sa signification, dans la sociologie contemporaine. Sera également étudié le thème de sa relation avec la notion biblique du péché d'adoration idolâtrique et sera conclu par l'étude de l'aliénation dans Sartre, étude des plus complètes qui soient.

S U M M A R Y

After an initial consideration of the linguistic aspects of the word "alienación" in Spanish, the author passes on to its philosophical, social and political implications.

The first part of this essay —the second will appear in a later issue of the Review— starts with an analysis of the various senses in which the expression is used by Hegel: basically the emergence of personality as the individual grows away from his natural and cultural environment and the eventual handing over of some of his later liberty to the community.

Also studied is the way Hegel uses the term in a strictly legal context when he refers to contracts for the hiring of services as opposed to "un-free" ways of working for others involving slavery and servitude. Hegel's reflections are related to those of other political philosophers, in particular Locke and Rousseau.

Marx is the discussed, special attention being paid to the so-called "Paris Manuscripts" and the manner in which Marx refers very specifically to the subject of alienation in work without losing sight of other aspects.

Mucho space is devoted to separate analysis of possibilities and ways of overcoming alienation; also to the emergence of the reality of work as an

essential subject of philosophy and the types of relation which the individual may have with society that form the bases of many approaches to alienation.

The second part of this essay will deal with alienation in Fromm and Marcuse and the way the term has come to be used, its sense extended, in contemporary sociology. It will also consider the question in relation to the biblical understanding of the sin of idolatry, to conclude with a review of Sartre's work, in which the possibilities of alienation are perhaps exhausted.